

Las figuras del «otro» en la dimensión política

La dimensión moral del conflicto político

ENRIQUE SERRANO GÓMEZ

Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

Para Carl Schmitt la relación «amigo-enemigo» es el criterio distintivo de lo político. Desde su perspectiva el «enemigo político» es el «otro»; «para determinar su esencia basta con que sea existencialmente distinto y extraño en un sentido particularmente intensivo». ¹ Esta identificación del «enemigo político» con el «extraño» se basa en dos tesis complementarias: 1) La forma que adquiere el orden social es contingente. 2) La estabilidad del orden social exige que ese carácter contingente no sea percibido por un número relevante de sus miembros. La comprensión de la propuesta schmittiana sobre la determinación de lo político requiere entender el sentido de estas dos tesis, así como su relación.

En contra de la herencia platónica que ha dominado en gran parte de la teoría política, Schmitt afirma que cada orden social es resultado de la «decisión» de aquel o aquellos que detentan el poder. «Pues cada orden descansa en una decisión [...] También el orden jurídico, como todo orden se sustenta en una decisión y no en una norma.» ² Con ello se niega la existencia de un principio universal y necesario, ya sea que se interprete como natural, divino, histórico o racional, al que deba adecuarse el sistema institucional de las sociedades. Todo orden social particular hace posible reducir la contingencia, al encarnar una elección entre una diversidad de alternativas; esto, permite, a su vez, una coordinación de las acciones al introducir un cierto grado de estabilidad en las expectativas de los actores. Sin embargo, no es posible suprimir por completo la contingencia; el riesgo y los conflictos, estrechamente relacionados con ella, son fenómenos insuperables de la vida social. Precisamente, el hecho de que cada manifestación concreta del orden social sea contingente es lo que hace del hombre un «animal político», pues en el proceso de reproducción de la sociedad siempre se encuentra en juego la definición de los contenidos de ese orden, dentro de un contexto conflictivo.

Sin embargo, como se destaca en la segunda tesis, uno de los objetivos centrales de la práctica política es lograr que la mayoría de los individuos lleguen a creer que los contenidos del orden social en que viven se sustentan en una validez universal y, de esta manera, los asuman como elementos necesarios para guiar sus acciones. Esta tarea política está ligada a los procesos de legitimación que garantizan la estabilidad del orden. En las comunidades tradiciona-

les la legitimación busca envolver las ordenaciones y poderes de mando, heredados de tiempos inmemoriales, con el aura de lo sacro, para protegerlos de los efectos de la crítica. El problema en las sociedades modernas reside en que los mitos ligados a las religiones tradicionales, debido al proceso de diferenciación que las define, han perdido su eficiencia en la tarea de legitimar el poder público. A pesar de ello, sostiene Schmitt, si queremos mantener la integridad del orden social, mediante la formación de una «Voluntad general», se debe apelar a un mito que proceda de «profundos sentimientos vitales». Este mito no es otro que el de la «Nación».³

De acuerdo con esta perspectiva la constitución y consolidación de toda unidad política requiere de una delimitación frente al «otro». Para Schmitt el punto culminante del proceso constitutivo de la unidad política se da cuando se establece una clara frontera entre «amigo y enemigo», en la que el segundo miembro de esta relación se identifica con aquellos que no comparten la creencia en la validez del mito que unifica a los amigos. Esta propuesta se sustenta en el hecho de que gran parte de las comunidades políticas, en especial las tradicionales, consideran la mera presencia de cualquier grupo de «extraños» como una agresión; porque al tener otras costumbres y profesar otras creencias, hacen patente la contingencia del orden social y, con ello, son percibidos como un peligro para la estabilidad social. El fenómeno tan extendido de la xenofobia es, según esta argumentación, un síntoma de que la constitución del orden social es el frágil efecto de una lucha de poder permanente, contra un entorno hostil. El encuentro con la alteridad, al aproximar la complejidad inherente a ese entorno, actualiza el conflicto. Incluso, en las comunidades tradicionales, no sólo el extranjero, sino cualquier miembro de la comunidad que cuestione los mitos vigentes se convierte en el «otro», en un «enemigo político».

A pesar de que Carl Schmitt sostiene que el «enemigo político» es una constante histórica (con lo cual afirma que la política y el conflicto inherente a ella es un destino insuperable), reconoce, al mismo tiempo, que la figura del «enemigo» varía en los distintos contextos sociales y temporales. En el presente trabajo me propongo explorar el alcance de la tesis en la que se establece un vínculo entre las distintas figuras del «enemigo» y las transformaciones históricas de lo político. La idea que subyace y guía estas reflexiones es que Schmitt, al no adentrarse en este campo problemático, a pesar de que en sus escritos se encuentra esbozado, accede a una comprensión limitada de lo político que le impide entender el sentido de los cambios que ocurren en la modernidad, al interior de este ámbito social. Esta ausencia, más que ser el resultado de una «incapacidad» teórica, es la consecuencia de una ideología conservadora, cuyo núcleo consiste en considerar que todo aumento de la complejidad se encuentra necesariamente ligado a la «ingobernabilidad». Para facilitar el inicio de esta amplia tarea, en este trabajo, voy a seguir la estrategia de proponer una serie de figuras del otro que agrupan, cada una, una multiplicidad de manifestaciones del «enemigo político».

1. El enemigo absoluto

No digo los otros, más que para decirme mejor.

MONTAIGNE

La tendencia inmediata de todo grupo humano es atribuir a su «forma de vida» particular, con sus instituciones y creencias, una validez universal. Esto lleva a convertir al «otro», al representante de la diferencia ética, en el transgresor de los valores «supremos», en el «malo», a situarlo fuera de la ley y fuera de la misma humanidad. Al rival que se le ha negado todo valor moral e incluso su condición humana, se convierte en un «enemigo absoluto». Las guerras contra el «enemigo justo» son consideradas como un acto en el que se defiende la «causa justa», objetivo que no admite matices o puntos intermedios; por eso, en ellas se alcanza una intensidad e inhumanidad insólitas.

Y esta clase de guerras (las guerras contra el «enemigo absoluto») son necesariamente de intensidad e inhumanidad insólitas, ya que van más allá de lo político y degradan al enemigo al mismo tiempo por medio de categorías morales y de otros tipos, convirtiéndolo así en el horror inhumano que no sólo hay que rechazar sino que hay que aniquilar definitivamente; el enemigo ya no es aquel que (sólo) deber ser rechazado al interior de sus propias fronteras.⁴

El hecho de que las partes en contienda acudan al uso de los recursos morales para alegar el ser representantes de la «causa justa», no hace más que agudizar y profundizar la hostilidad. Los conflictos dominados por la noción de «causa justa» y, con ella, por la figura del «enemigo absoluto» sólo pueden cesar con el exterminio o la plena rendición de uno de ellos. El degradar moralmente al adversario impide establecer un conjunto de reglas que limiten la violencia, pactar una tregua o firmar un tratado de paz. Frente al «enemigo absoluto» únicamente es factible matar o morir. En las ocasiones en que se llega a un «equilibrio trágico», en donde ninguno de los rivales puede vencer al otro, es posible que cese la lucha; pero mientras persista la enemistad absoluta, la predisposición combativa permanece latente y se actualiza en cuanto uno de los contrincantes llega a considerar que ha reunido los medios suficientes para someter al otro.

El mayor número de casos en los que podemos observar el desarrollo de la enemistad absoluta es en el encuentro de comunidades tradicionales, en los que cada una o, por lo menos una de ellas, reclama ser la encarnación de la «vida buena» y/o de la «verdadera» fe; por lo que ve en las creencias y dioses de la otra, sólo supersticiones y falsos ídolos.⁵ No podemos imaginar una situación de mayor hostilidad. Cada grupo exige al otro no sólo la rendición, sino también que renuncie a sus concepciones y valores sagrados para reconocer como váli-

dos los suyos. Esta elevada demanda conduce de manera inevitable a la escalación de la violencia. Como ya había destacado Hegel, la «lucha por el reconocimiento» es una lucha a muerte. «Por consiguiente, el comportamiento de las dos autoconciencias se halla determinado de tal modo que se comprueban por sí misma, la una a la otra, mediante la lucha a vida o muerte. Y deben entablar esta lucha, pues deben elevar la certeza de sí misma de ser para sí a la verdad, en la otra y en ella misma.»⁶

En los contextos donde impera la enemistad absoluta la política se plantea como objetivo central mantener la integridad del grupo social, mediante la homogeneización de la concepción del mundo de sus miembros. Los conciudadanos, esto es, el grupo de «amigos» diferenciados de los «enemigos», están unidos por un vínculo afectivo, reforzado por el hecho de que comparten el conjunto indiferenciado de valores en los que se legitima el orden social. Se puede decir que, en este caso, los «amigos» son los «prójimos».

2. El extranjero. Entre la tolerancia y la persecución

La comunidad tradicional puede llegar a tolerar al «otro», siempre y cuando sea posible, por su reducido número o debilidad, mantenerlo marginado. Tal es el caso del «extranjero», entendido, no como el viajero que tiene un contacto efímero con la comunidad, sino como aquel que, como dice Simmel,⁷ «viene hoy se queda mañana; es, por decirlo así, el emigrante en potencia que, aunque se haya detenido, no se ha asentado por completo». El hecho de que el «extranjero», a pesar de vivir en la comunidad, no se asimile por completo a ella significa que en él se mantiene lo lejano en la proximidad. Ello puede llegar a ser un gran atractivo para los miembros de la comunidad, porque implica la posibilidad de acercarse a la «otredad», para satisfacer la curiosidad, minimizando el riesgo de verse cuestionado en los valores que definen la identidad propia. Él se halla asociado al «extranjero» con lo «extravagante», la «locura» o la supuesta ingenuidad del «primitivo», muestra el reflejo de mantener una distancia ante esa lejanía próxima, a pesar de la atracción que él despierta.

Los «extranjeros» han realizado oficios que, debido a las creencias imperantes, están vedados a los miembros de la comunidad o, simplemente, se consideran indignos. Por ejemplo, cuando la economía comunitaria se rige por el ideal de autosuficiencia, el extranjero es, generalmente, el comerciante encargado de suministrar los pocos artículos externos que tienen una demanda interna. La razón de que se asocie al extranjero con la actividad comercial es clara: mientras que los individuos autóctonos se dedican a las labores ligadas a la tierra, elemento que sustenta por excelencia la membresía del grupo, la síntesis de lo próximo y lo lejano que caracteriza al extranjero le permite asumir la movilidad que exige dicha actividad. En la llamada Edad Media, la ética de la iglesia cristiana, en concordancia con el valor de autarquía, consideraba que el

mercader, aunque no incurría en un pecado mortal, nunca podría ser grato a Dios (*«homo mercator vix aut numquam potest Deo placere»*). Por eso, fueron los judíos, principalmente, los que se dedicaron al comercio y las finanzas, a costa de reforzar su condición marginal.

No siempre a los extranjeros se les asignó tareas marginales; en algunas ocasiones, se les encomendó trabajos con un gran prestigio, lo que les permitía adquirir un poder e influencia considerables al interior de la comunidad. Tal es el caso de las ciudades italianas, en el otoño de la Edad Media, en donde se acudía a los extranjeros para que éstos ocuparan el puesto de jueces, soldados o funcionarios políticos, ya que se consideraba que, al no estar ligados a intereses locales, tenían la facultad de ser objetivos respecto a los conflictos internos.

A pesar de que el extranjero, al cumplir con funciones indispensables, llega a formar parte de la vida comunitaria, en tanto conserva el atributo de «lejanía próxima», corre el peligro de convertirse, en cualquier momento, en un «enemigo absoluto». Esto sucede cuando la comunidad enfrenta situaciones en críticas, en las que se generan las condiciones para que aflore «la visión policiaca de la historia».⁸ Según esta última, todo «mal» que sufre la sociedad debe ser imputado a un individuo o grupo que conspira contra el bienestar general. La posición del extranjero lo convierte en el «chivo expiatorio» por excelencia que requiere el discurso y la práctica de esta concepción de la historia, tan extendida en las sociedades. En la «visión policiaca de la historia» se condensan los usos ilegítimos de los recursos morales en la política. Su objetivo es identificar la pretensión de validez universal del lenguaje moral con los contenidos particulares de la propia forma de vida comunitaria; con ello, el «otro» se ve degradado a la condición de ser «infrahumano» que atenta contra los valores de la «humanidad». Declarar al «extranjero como un ser *“hors l’humanité”*», es el mecanismo ideológico que subyace a la historia de las persecuciones, las cuales han sido utilizadas como recurso básico en los intentos de reforzar la integración, en las situaciones en que se cree amenazada la comunidad.

3. El enemigo justo

Si tomamos en cuenta la enorme amplitud de la propensión humana de convertir al «otro» en un «enemigo absoluto», podremos apreciar que el gran acontecimiento político en la historia de la humanidad es el reconocimiento del «otro» como «enemigo justo». El *iustus hostis* es simplemente el «otro», disociado de las condenas morales y que, por tanto, se acepta como un hombre que tiene el derecho a tener derechos, empezando por el derecho a defender su particularidad. Con el «enemigo justo» no sólo es posible combatir, sino también negociar o firmar un tratado, es decir, crear las condiciones que hacen posible limitar la violencia y, de esta manera, dar el primer paso en el proceso de ampliación cuantitativa y cualitativa de la práctica política. La política deja de ser única-

mente la actividad defensiva de una identidad y unos intereses particulares frente a un entorno hostil, para llegar a ser también el arte de relacionarse y convivir con la «otredad».

Uno de los escasos momentos históricos en los que el reconocimiento del «otro» como «enemigo justo» llega a plasmarse en el orden institucional se da en los albores de la modernidad, con el surgimiento del *Jus publicum Europaeum*. En este derecho de gentes posmedieval la noción de «causa justa» se ve desplazada, gracias a la diferenciación entre el ámbito jurídico y el ámbito teológico-moral, por la de «enemigo justo»; lo que expresa el reconocimiento recíproco de los Estados nacionales como poderes soberanos. Este reconocimiento presupone asumir el *ius belli* de cada uno y, con ello, admitir que el «otro» es, en potencia, un enemigo conforme a derecho. El enemigo político adquiere así un estatus jurídico, ya no es un criminal. La regulación y clara delimitación de la guerra (*die Hegung des Krieges*) hace posible llevar a cabo distinciones claras y unívocas entre interior y exterior, guerra y paz, neutralidad y no neutralidad, militar y civil, lo que, a su vez, permite una relativización de la hostilidad, que representa, sin duda, un gran avance desde el punto de vista de la coexistencia.

En la figura de la guerra, tal como ésta se contempla en el derecho internacional entre Estados, el enemigo es reconocido también al mismo nivel como un Estado soberano. En este derecho internacional el reconocimiento como Estado implica ya, en tanto mantiene aún algún contenido, el reconocimiento del derecho a la guerra, y con ello el reconocimiento del otro como enemigo conforme a derecho [...] La regulación y la clara delimitación de la guerra supone una relativización de la hostilidad. Toda relativización de este género representa un gran progreso en el sentido de la humanidad. Desde luego no es fácil de lograr, ya que para los hombres resulta difícil no considerar a su enemigo como un criminal. Sin embargo, el derecho internacional europeo referente a las guerras territoriales entre países consiguió dar este sorprendente paso.⁹

Para Carl Schmitt este avance se encuentra ligado a la consolidación del Estado como poder soberano, sustentado en el monopolio de la violencia legítima. Precisamente, el sentido del Estado moderno, según este autor, reside en poner fin a los conflictos en los que se encuentra en juego una supuesta «causa justa», como sucedía en las guerras de religión que precedieron al surgimiento de esta forma de derecho internacional. Por otra parte, al perder los particulares la capacidad de convertir su enemistad privada en un conflicto político, se establece un coto a la violencia y se sientan las bases para acceder a una pacificación interna.

Desde la perspectiva de este representante del «decisionismo» el reconocimiento del «otro» como «enemigo justo» presupone la diferenciación entre po-

lítica y moral, ya que sólo así es posible distinguir la relación «amigo-enemigo» de la dualidad «bueno y malo». El problema de esta tesis es que en ella se identifica «moral» con la actividad de predicar y defender una forma particular de «vida buena», a la que se le atribuye una validez universal. Sin embargo, el núcleo del punto de vista moral es el reconocimiento de la especificidad del «otro»; hecho que hace a un lado Schmitt. La pretensión de validez universal sólo tiene un carácter racional cuando está ligado a las normas de justicia que hacen posible la convivencia en un contexto donde existen una pluralidad de concepciones de vida buena. Reconocer al «otro» como un «enemigo justo» es, más allá de la moralina tradicional, el punto en el que convergen política y moral. Convergencia que se concreta en los «derechos fundamentales», que garantizan a cada uno el derecho a conservar y defender su particularidad.

Pero ahora no quiero detenerme en la problemática noción que maneja Schmitt de universalidad moral y su relación con la política;¹⁰ mi interés reside en cuestionar la forma en que se relaciona el reconocimiento del «otro» con la consolidación del «Estado clásico europeo», es decir, el Estado Absolutista. Es cierto que el surgimiento del *Jus publicum Europaeum* se encuentra vinculado de manera estrecha a la centralización del poder político, que lleva a la constitución de los Estados Absolutistas. Pero el reconocimiento del «otro» que está implícito en ese derecho internacional remite al conjunto de transformaciones sociales, que no se limitan al ámbito político, las cuales dan lugar a la modernidad. La amplitud de requisitos sociales que son necesarios para acceder al reconocimiento institucional del otro como «enemigo justo» es lo que no percibe Schmitt.

4. El competidor económico

Mientras en las comunidades tradicionales la integración de la sociedad se realiza básicamente mediante la identificación de sus miembros con el contenido normativo de una forma de vida particular, en las sociedades modernas aparecen mecanismos de integración basados en un control que trasciende el consenso normativo, ya que se fundamentan en un entrelazamiento funcional de una constelación de intereses. El mercado representa el caso paradigmático de este tipo de mecanismos de integración de las acciones. Entre los individuos que participan en el intercambio mercantil, aunque se deben asumir ciertas reglas generales, no tiene que existir un acuerdo sobre la validez de los contenidos normativos de una forma de vida o una concepción concreta del mundo, esto es, no tienen que identificarse como «amigos», ni como miembros de una comunidad de creencias. Para la integración de sus acciones basta que, a pesar de todas las diferencias, se reconozcan como «personas» que poseen la facultad de establecer contratos.

El contrato implica la diferenciación entre las distintas concepciones de

«vida buena» que profesan los contrayentes y los principios de justicia que regulan sus intercambios. La distinción entre los principios universales de justicia y las distintas concepciones de «vida buena», es una condición necesaria para hacer compatibles, sin que desaparezcan las tensiones, la pluralidad y la unidad del orden social.

El desarrollo de la economía mercantil conlleva un proceso bifacético: por una parte, lo familiar se aleja y, por otra parte, lo extraño o lejano se acerca. Ello tiene como efecto que las fronteras entre «Nosotros» y «Ellos», entre lo confiable y el entorno hostil, se tomen fluidas. La reducción de la complejidad, inherente a la contingencia que caracteriza al mundo humano, ya no sólo se basa en una interpretación mítica o religiosa, sino que también se logra a través de procedimientos objetivos, en los que las identidades tradicionales, basadas en el lugar y la función que ocupa el individuo en el orden comunitario, parecen difuminarse. En la distancia que produce el mercado entre los miembros de la comunidad (como decía Hegel: «la disolución de la eticidad») se crea el espacio del individualismo moderno y la libertad que lo define.

Dentro de la economía, el dinero es el lazo que pone en relación la extensión máxima del grupo económico y la diferenciación máxima de sus miembros, en el sentido de la libertad y la autonomía, como la diferenciación cualitativa del trabajo. O, dicho más exactamente, gracias al dinero, el grupo de la economía natural, pequeño, cerrado y uniforme, se convierte en otro, cuyo carácter unitario se escribe en dos aspectos: la ampliación y la individuación.¹¹

El individualismo moderno encierra, como ha destacado Simmel, dos aspectos. En el primero se acentúa la diferencia entre los hombres, en el segundo, lo que tienen en común. Conforme se marca la diferencia de cada uno, el aspecto común se va reduciendo a elementos generales y abstractos que el individuo comparte no sólo con los miembros de su comunidad, sino también con todos los seres humanos. Los elementos que tienen en común los hombres rebasan su *identidad comunitaria* y se plasman en los «derechos fundamentales». Cuanto más estrecha sea la integración del propio grupo, tanto más severa será la antítesis frente al grupo o al individuo extraño. Por eso, el mercado, al distanciar a los miembros del grupo, estableciéndose como un mecanismo objetivo de integración (no dependiente de lazos personales o identificaciones afectivas), reduce la antítesis frente al extraño.

Se puede afirmar que el «competidor económico» es una mediación que hace posible pasar de la figura del «enemigo absoluto», a la del «enemigo justo». La respuesta de Schmitt a esta tesis es afirmar que se trata de una posición ideológica, característica del liberalismo, con la que se pretende respaldar los intentos de «neutralizar» los conflictos políticos. Sin embargo, agrega él, el conflicto político no puede «neutralizarse» o superarse, lo único que sucede es que

se oculta y justifica moralmente, lo que propicia el renacimiento de la figura del «enemigo absoluto».

Un dominio sobre seres humanos que reposa sobre un fundamento económico, si se mantiene apolítico, en el sentido de sustraerse a toda responsabilidad y supervisión políticas, tiene que aparecer justamente como un terrible engaño. El concepto del cambio no excluye como tal concepto, en modo alguno, que una de las partes quede en desventaja, ni que un sistema de contratos recíprocos acabe por convertirse en un sistema de la más salvaje explotación y represión [...] Pero claro está, con esto se derrumba aquella construcción ideal de una sociedad que reposaría sobre el intercambio y los contratos recíprocos y que sería por eso mismo pacífica y justa.¹²

En efecto, la economía de mercado no suprime los conflictos sociales ni atenúa la asimetría; por el contrario, en numerosas ocasiones, a la sombra de un discurso económico los antagonismos y la desigualdad se agudizan y generalizan, al grado de conducir a la renovación de la figura del «enemigo absoluto». Esto sucede cuando se busca ocultar las pretensiones de dominio político con una ideología economicista, en la que se presenta al mercado como un sistema económico armónico, que, abandonado a su espontaneidad, tiende a lograr un equilibrio entre los factores de la producción y, con ello, a realizar una sociedad «pacífica y justa». El afán de dominio, que se pretende justificar a través de una supuesta armonía, utiliza, al igual que las formas de dominación tradicionales, un uso ilegítimo de los recursos morales, junto a todos los medios de coacción, para imponer sus fines. Sin embargo, en su vocabulario los términos de «guerra» y «represión» son sustituidos por los conceptos de «ejecución de sanciones», «medidas para garantizar la paz», «bloqueos», etc. Toda resistencia al dominio económico se juzga como «violencia extraeconómica» que debe ser suprimida a toda costa, ya que pone en peligro el hipotético nuevo orden universal. El economicismo tecnocrático, como toda ideología que absolutiza valores vinculados a una forma de vida particular, ya no reconoce «enemigos justos», sino sólo «bárbaros», «terroristas», «elementos antisociales», «enemigos de la humanidad», etc., es decir, cualquiera de las modernas manifestaciones que adquiere la figura del «enemigo absoluto».

Pero la tesis de que el «competidor» es una forma de transición entre el «enemigo absoluto» y el «enemigo justo» no implica comprometerse de manera necesaria con la concepción del mercado como un orden armónico universal. Por el contrario, para comprender la aportación del sistema mercantil a la dinámica política de las sociedades modernas se requiere distanciarse tanto de las apologías, como de las condenas radicales al mercado.¹³ Se trata de asumir que el mercado representa un mecanismo indispensable para enfrentar la complejidad de las sociedades modernas, que ha tenido importantes consecuencias en la forma que adquiere el orden institucional y el sistema de relaciones sociales.

Por otro lado, tampoco se pretende reducir la dinámica política a la económica y, con ello, pasar por alto la especificidad de cada uno de estos subsistemas sociales. Lo que se afirma es que el mercado es el caso ejemplar de un tipo de mecanismo para la integración, que trasciende la necesidad de un consenso normativo, que también se ha desarrollado en otros ámbitos sociales, entre ellos en el de la política, adquiriendo en cada contexto un carácter propio. Schmitt diría que el «competidor» económico al no ser, en sentido estricto, un «amigo» o un «enemigo», no constituye una figura política. Esto es cierto, porque la figura del «competidor» únicamente cobra un sentido político al relacionarse con conflicto público —que define lo político—, en el que está en juego la definición de los contenidos y fronteras del orden social. Este vínculo entre el «competidor» y la vida política se ha realizado en el desarrollo de las democracias modernas.

5. Del disidente al opositor

En las comunidades tradicionales, al sustentarse su unidad en un consenso normativo, existe un reducido espacio para la disidencia. En ellas, como se ha señalado, el disidente es considerado como un «extraño», que amenaza la integridad del grupo, por lo que se tiende a convertirlo en un «enemigo absoluto» que debe ser desterrado o aniquilado. En las sociedades modernas, el desarrollo de mecanismos de integración basados en un entrelazamiento funcional de una constelación de intereses, crea las condiciones que hacen posible que la disidencia no sea necesariamente un atentado contra la integridad del orden social. Aunque es evidente que la aparición de estos mecanismos no se traduce de inmediato en un aumento del grado de tolerancia, porque ésta es el resultado de una historia de conflictos políticos; sí se puede mantener que la expansión de estos mecanismos de integración, que tienen en el mercado la punta de lanza de su penetración social, acompaña el incremento de la tolerancia, que permite la consolidación de los sistemas democráticos.

Schumpeter, al definir a la democracia como un «mercado político» en el que una pluralidad de grupos busca adquirir el poder a través de una «lucha de competencia por el voto del pueblo»,¹⁴ logra captar el aspecto central de las transformaciones de las relaciones políticas en las sociedades modernas. Para conciliar la complejidad de estas últimas con la necesaria búsqueda de la unidad social, es preciso renunciar a los intentos de llegar a un consenso amplio sobre los valores y las normas que orientan las acciones. El único consenso generalizado que puede existir en una sociedad moderna es el que se refiere a los principios que guían los procedimientos que hacen posible escenificar y dirimir los conflictos políticos. Entre los participantes en el mercado político no hay, ni debe existir una comunidad de creencias, sino un acuerdo sobre la validez de las leyes que hacen posible compaginar la pluralidad y la unidad del orden social.

En el mercado político de las sociedades modernas sigue operando el principio de agrupación entre «amigos» y «enemigos», pero la frontera entre ellos ya no está sustentada en una supuesta «Verdad», que impida una negociación entre ellos. Los elementos que unifican a los «amigos» ya no son una identificación afectiva, una «causa justa», una evidencia incuestionable y una serie de valores absolutos, sino intereses, creencias, posiciones, etc., que se asumen como instancias relacionadas con puntos de vista particulares. La falta de una perspectiva omniabarcante, trascendente respecto a los diversos grupos en pugna, es lo que hace de los partidos (siempre en plural) elementos esenciales de las democracias. Al mismo tiempo, la democracia presupone que entre «amigos» y «enemigos» existe un *consensus iuris*, en el que se objetiva el reconocimiento recíproco. En la lucha democrática el «enemigo político» es un «enemigo justo» que, además, goza de los mismos derechos que poseen los «amigos». El «otro» ya no es, en todos los casos, el extraño que proviene de un entorno hostil o permanece en él, sino el «opositor», con el que se comparte un orden institucional.

Se ha vuelto un lugar común afirmar que la teoría de la «competencia por el caudillaje político», que propone Schumpeter, es una definición procedimental de la democracia, que hace a un lado la dimensión normativa de este sistema político. Esto es falso; el objetivo de este autor era ofrecer, ante el uso inflacionario e ideológico del término «democracia», un criterio mínimo que nos permita distinguir a la democracia de las otras formas de organización del poder. Sin embargo, el propio Schumpeter señala que el éxito del método democrático implícito en su teoría de la «competencia por el caudillaje político», presupone una serie de «condiciones» que debe cubrir un orden social para poder ser calificado de manera legítima como democrático. Entre estas condiciones se da una serie de requisitos normativos, que se condensan en la exigencia de «un alto grado de tolerancia para las diferencias de opinión». Esa elevada tolerancia requiere el abandono de la «enemistad absoluta», para reconocer al «otro» como un «enemigo justo», con el que se comparte un sistema de derechos y deberes; ello demanda una elevada calidad moral de todos los participantes. No degradar moralmente al «opositor», reconociendo sus valores como tales y, con ello, aceptar que los propios valores no poseen una validez absoluta, es el punto más alto de la formación moral de los hombres. Desgraciadamente, para la estabilidad de las democracias, dicho punto es alcanzado muy raras veces por los individuos.

Para captar de manera precisa el sentido normativo implícito en la definición de Schumpeter se requiere tomar en cuenta que se presenta como una noción de la democracia que contrasta con lo que él llama la «teoría clásica». Una peculiaridad de esta última es considerar al «pueblo» como una especie de macrosujeto, al que puede ser atribuida una «voluntad general». En ello se manifiesta uno de los síntomas de la presencia de la enemistad absoluta, esto es,

considerar a los «amigos» como un grupo homogéneo, claramente delimitado ante un entorno hostil. Entre los representantes de la «teoría clásica de la democracia» existen variaciones sobre la caracterización de esa «voluntad general»; se habla del «espíritu del pueblo», de un «sujeto trascendental», de una «clase universal», etc., pero en todos se considera la disidencia como un elemento que denota la presencia de una «conspiración» contra el «pueblo». A diferencia de Rousseau, representante clásico de esta tradición teórica, Schmitt mantiene que la «voluntad general» no es una realidad dada, constituida por la «Razón» común a todos los hombres, sino una entidad que debe crearse políticamente, recurriendo al «mito» de la «Nación». A pesar de esta diferencia, Schmitt, al igual que Rousseau, ve en toda «oposición» interna un obstáculo que debe superarse para arribar a una democracia «verdadera» o «real».

Toda democracia real se basa en el hecho de que no sólo se trata a lo igual de igual forma, sino, como consecuencia inevitable, a lo desigual de forma desigual. Es decir, es propia de la democracia, en primer lugar, la homogeneidad, y, en segundo lugar —y en caso de ser necesaria— la eliminación o la destrucción de lo heterogéneo [...] El poder político de una democracia estriba en saber eliminar o alejar lo extraño y desigual, lo que amenaza la homogeneidad.¹⁵

En contraste con la «teoría clásica», Schumpeter reconoce que el «pueblo» es una realidad plural, escindida y conflictiva, que no puede ser homogeneizada. De ahí que defina la democracia como un método para llegar a decisiones políticas, en el que, a semejanza de la economía mercantil, sólo se requiere un consenso sobre los procedimientos que hacen posible escenificar los conflictos, garantizando, al mismo tiempo, la integridad física y moral de los participantes. Gracias a la acción de la economía mercantil y de la democracia, en cada una de sus esferas sociales, la alteridad se ha instalado al interior del orden social y las fronteras e identidades se han tomado fluidas. Lo sólido, afortunadamente, se ha desvanecido en el aire. Pero ello no implica la pérdida de los valores, como han interpretado los nostálgicos de la comunidad (nostalgia que denota una toma de partido por la seguridad en detrimento de la libertad); por el contrario, presupone asumir que los únicos elementos normativos a los que puede ser atribuida una pretensión de validez universal (sujeta a una permanente revisión) son aquellos que emanan del reconocimiento de los rivales como «enemigos justos» y que se encuentran representados por los «derechos fundamentales».

Schmitt no percibe que la consolidación de un Estado de derecho democrático representa, para la política interna de las unidades políticas, el mismo avance o «progreso» en el sentido de la convivencia que, en la política externa, el reconocimiento recíproco de los Estados nacionales plasmado en el *Jus publicum Europaeum*. El ideal de Schmitt es que «la política de gran estilo» debe ser sólo la política exterior, es decir, aquella que realiza un Estado soberano

como tal respecto de otros Estados soberanos, mientras que los conflictos internos se reducen a asuntos policíacos. Esto muestra que, de manera paradójica, él cae en el error que atribuye a los liberales, esto es, la ilusión de poder «neutralizar» el conflicto político; en su caso no por la competencia económica y la discusión racional, sino a través de la homogeneización del «pueblo» mediante el mito nacional. Pero todos los intentos de homogeneizar al «pueblo» han conducido al renacimiento de la enemistad absoluta, lo que contradice el valor que dice profesar por la valentía, propia de las «guerras clásicas europeas», de reconocer al «otro» como «enemigo justo».

6. El enemigo objetivo. El renacimiento de la enemistad absoluta

El conflicto ha sido y será un dato constante en el mundo humano; es por eso que Schmitt afirma que la política es nuestro destino. Pero la forma en que se presenta y desarrolla el conflicto ha variado constantemente. Schmitt parece, en ocasiones, pasar por alto que la diferencia entre la guerra y la política es cualitativa y no sólo cuantitativa (grado de intensidad). Lo que define al conflicto político es el que entre «amigos» y «enemigos» comparten una dimensión normativa, más o menos amplia, en la que se apoya un orden institucional común. Decir que el «enemigo político» es el «enemigo público» presupone que el problema político básico es la constitución de ese espacio público en el que se encuentra «amigos» y «enemigos». El desarrollo de la dimensión normativa, común a los bandos en pugna, llega en los sistemas democráticos al reconocimiento del «enemigo político» como una «persona» con derechos plenos. Sin embargo, esto no debe conducirnos a conceptualizar la historia política como un «progreso» continuo que conduce de lo comunitario a lo social, de lo particular a lo universal, del «enemigo absoluto» al «enemigo justo». Por el contrario, el renacimiento de la «enemistad absoluta» es un riesgo insuperable, que se torna en un peligro de proporciones inéditas en las condiciones propias de las sociedades modernas.

Al mencionar las condiciones características de la modernidad que incrementan la intensidad de la «enemistad absoluta», no sólo me refiero al avance tecnológico, que aumenta nuestra capacidad de destrucción, sino también a las condiciones morales que imperan en las naciones modernas.¹⁶ El desenvolvimiento de la «igualdad de condiciones» ha propiciado que los enfrentamientos entre las naciones tiendan a convertirse en una «movilización total», en la que entra en juego el conjunto de las fuerzas productivas de la sociedad, donde resulta muy difícil impedir la escalación, cuantitativa y cualitativa, de la violencia. Las guerras mundiales de nuestro siglo son un ejemplo de esto. Precisamente, la experiencia de estos enfrentamientos globales pulverizó la esperanza decimonónica respecto a que el progreso tecnológico se traduce, en un plazo mayor o menor, en un progreso moral.

Schmitt considera que el renacimiento contemporáneo de la figura del «enemigo absoluto» es una consecuencia del *pathos* liberal que busca «neutralizar» el concepto político de la «lucha», transformándolo, por el lado económico, en competencia, y, por el otro, el lado «espiritual», en discusión. Según él, la finalidad de estos intentos de «neutralizar» la lucha política es ocultar la voluntad de consolidar un dominio económico, legitimándolo como un sistema necesario, «objetivo», al que debe someterse la humanidad entera. En las ideologías modernas la discriminación del enemigo se esconde bajo el manto de un lenguaje «científico», en el cual se considera ilegítimo el uso de los términos morales; el «otro» es visto como un «enemigo objetivo» que transgrede el supuesto nuevo orden «universal» de la «humanidad».

La discriminación del enemigo como criminal y la simultánea implicación de la *iusta causa* se producen paralelamente a la agudización de los medios de destrucción y a la falta de asentamiento del escenario de la guerra. La evolución de los medios técnicos de destrucción abre el abismo de una discriminación moral y jurídica igualmente destructiva [...] Al ser convertida hoy día la guerra en una acción policial contra alteradores de la paz, criminales y elementos antisociales, también es preciso aumentar la justificación de los métodos de este *police bombing*, de modo que se está obligado a llevar hasta un extremo abismático la discriminación del adversario. Sólo en este aspecto pueden poseer una actualidad inmediata, aun hoy día, las tesis medievales de la guerra justa.¹⁷

Schmitt argumenta que los poderes económicos de la sociedad civil han logrado arrebatar al estado su «soberanía» y, con ella, el monopolio de la decisión que establece la frontera entre «amigos» y «enemigos». De esta manera, continúa este autor, cada grupo social busca declarar a sus rivales como «enemigos objetivos» del bienestar social. Al perderse el control estatal de la definición del «enemigo público» se crean las condiciones para el resurgimiento de la enemistad absoluta, bajo la apariencia de competencia económica y de discusión racional. Este diagnóstico schmittiano de la modernidad es una visión maniquea, llena de una nostalgia por la vida «simple» de la comunidad. Considerar que pueden superarse los problemas y riesgos derivados de la complejidad propia de las sociedades modernas mediante la centralización del poder político representa el viejo ideal conservador que ha perdido sus bases empíricas. La complejidad sólo puede ser enfrentada con complejidad, de ahí que no pudiera sobrevivir una noción de soberanía como la que él maneja.

Por otra parte, en ese diagnóstico se pasa por alto que los supuestos Estados «fuertes», que han mantenido su poder soberano ajeno a todo control jurídico, son aquellos que, en nuestro siglo, han propiciado con mayor frecuencia la escalación de la violencia, al convertir a sus «opositores», internos y externos, en «enemigos absolutos», que deben ser purgados. Recordemos la actitud exter-

minadora de los regímenes fascistas, los campos de concentración soviéticos o las «guerras sucias» de las dictaduras militares en Latinoamérica. El resurgimiento de una «enemistad absoluta» fortalecida no puede ser imputado al mercado o a las democracias liberales, aunque tampoco pueden considerarse por completo ajenas a este fenómeno; pensemos, sin hacer a un lado las diferencias, en la «Guerra fría» y la guerra del Golfo Pérsico, donde las «Democracias Occidentales», encabezadas por los Estados Unidos, no demostraron un menor fanatismo que sus rivales al caracterizar a sus «enemigos».

La persistencia de la «enemistad absoluta» tiene, desde mi punto de vista, raíces más hondas. El reconocimiento del «otro» como «enemigo justo» requiere, como se ha dicho, diferenciar entre los valores y normas que definen a una forma de vida particular y los principios de justicia que hacen posible la coexistencia en un contexto social plural. Esta diferenciación presupone que los individuos deben asumir la contingencia de las identidades particulares. El reconocimiento del carácter contingente de la identidad propia ha producido una crisis motivacional que tiene graves consecuencias políticas, culturales y psicológicas. Entre otras cosas se ha generado una fuerte tendencia al «privatismo», que deja a los individuos inermes frente a los poderes políticos y económicos. Éste es un problema que fue visto ya por la teoría política clásica, por lo que propuso la «creación» de una «religión civil» (recientemente Habermas proponía un «patriotismo constitucional»), capaz de sustituir a las religiones tradicionales en su función de generar la integración y motivación suficientes para conservar la «virtud ciudadana». Sin embargo, en la práctica es muy difícil que los hombres se vean impulsados a la acción por principios generales, «abstractos», diferenciados de sus identidades particulares.

Simmel describe este problema cuando aborda el tema de la relación de la comunidad con el «extranjero». Su tesis es que resulta extremadamente difícil sostener una identificación y/o reconocimiento del «otro», con base en principios generales.

El extranjero no es próximo en cuanto sentimos que entre él y nosotros se dan igualdades sociales, profesionales o simplemente humanas; en cambio, no es lejano en cuanto que esas igualdades están por encima de ambos, y sólo nos ligan porque ligan asimismo a otros muchos. En este sentido, fácilmente se desliza, hasta en las relaciones más íntimas, un matiz de extrañeza. Las relaciones eróticas, en el estadio de la primera pasión, rechazan decididamente aquellas ideas de generalización. Los enamorados creen que no ha habido nunca un amor semejante, y ni la persona amada ni el sentimiento que inspira les parecen comparables con nada. En el momento en que desaparece el sentimiento de que la relación tiene ese carácter único suele producirse un alejamiento —siendo difícil de resolver si como causa o como efecto— [...] Quizás en muchos casos esta extrañeza y alejamiento general sea más invencible que la que procede de diferencias y malas comprensio-

nes. Es la extrañeza que surge de sentir que aunque existe entre dos personas igualdad, armonía, proximidad, estas conjunciones no son patrimonio exclusivo de tal relación, sino algo general que, en potencia, puede darse entre nosotros e incontables personas, sin que corresponda con necesidad interior y exclusiva a aquella relación.¹⁸

La identidad del «pueblo» en las naciones modernas se basa en el orden jurídico que comparten los ciudadanos, sin que con ello se supere la pluralidad, escisión y conflicto que caracteriza su realidad. El carácter general (formal, en cuanto no define una forma de vida concreta) de la identidad popular moderna es lo que permite hacerla compatible con la pluralidad de indenticidades particulares que existen en la Nación. Esa generalidad o formalismo de la identidad nacional moderna, genera una distancia entre los conciudadanos, que hace difícil mantener la integración y solidaridad entre ellos. En el intento de contrarrestar esa tendencia inherente a la modernización se ha recurrido, no a una «religión civil», ni a un «patriotismo constitucional», sino a sostener la supuesta validez general de una identidad particular dominante, como sucedía en las comunidades tradicionales. El mejor ejemplo de esto se encuentra en las ideologías nacionalistas, en las que se confunde la indispensable defensa de la particularidad con la pretensión de afirmar la validez universal de unos valores y normas ligados a una forma de vida concreta. El efecto de ese tipo de nacionalismo es el renacimiento de la figura del «enemigo absoluto» y, al reducir la política a una mera «guerra justa» contra un entorno hostil, la escalación de la violencia.

El propio Schmitt, que condena ese renacimiento de la figura del «enemigo absoluto», producido por la negativa de reconocer el «pluriverso» de los Estados nacionales, cae en la dinámica polarizadora de la enemistad absoluta, cuando considera que la única manera de mantener la integridad del orden social es mediante el proceso de homogeneización del pueblo, lo que niega el «pluriverso» interno de cada nación. «La igualdad democrática es, en esencia, homogeneidad, y, por cierto, homogeneidad del pueblo. El concepto central de la democracia es Pueblo y no Humanidad [...] En tanto que exista la homogeneidad democrática de la sustancia y el pueblo tenga conciencia política, es decir, pueda distinguir entre amigos y enemigos, el peligro no es grande.»¹⁹ Es esto, más allá de las anécdotas personales, lo que relaciona a este teórico decisionista con el movimiento del nacionalsocialismo alemán. En contra de Schmitt es preciso destacar que son los intentos de homogeneizar al pueblo y establecer una clara frontera entre «amigos» y «enemigos», en nombre de «la paz, la seguridad y el orden» internos, lo que produce el peligro más grande, a saber: la intensificación de la enemistad que lleva a transformar al «opositor» o «competidor» político en un «enemigo absoluto».

NOTAS

1. C. Schmitt, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 1991, p. 57.
2. C. Schmitt, *Politische Theologie*, Berlín, Duncker & Humblot, 1990, p. 16.
3. Schmitt coincide con Rousseau en que el fundamento del orden social debe ser una «Voluntad general» que homogeneice a los ciudadanos; sin embargo, a diferencia de Rousseau, para él la «Voluntad general» no es una realidad apriori, ni una instancia racional. En este punto Schmitt se acerca a la posición teórica de Sorel. Pero en la definición del contenido del «mito político» se encuentra más cercano a Mussolini, quien en su discurso en la ciudad de Nápoles (octubre de 1922) dijo: «Hemos creado un mito; el mito es fe, noble entusiasmo. No tiene por qué ser una realidad; es un impulso y una esperanza, fe y valor. Nuestro mito es la Nación, la gran Nación que queremos convertir en una realidad concreta».
4. C. Schmitt, 1991, p. 66 (los subrayados son del autor). La afirmación de Schmitt respecto a que las guerras contra el «enemigo absoluto» «van más allá de lo político», presupone la importante tesis de que aquello que distingue a lo político de la guerra es una transformación de la figura del «enemigo».
5. Una buena descripción de la dinámica propia de la «enemistad absoluta» se encuentra en la novela de Mario Vargas Llosa, *La guerra del fin del mundo*, Barcelona, Seix Barral, 1981.
6. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1973, p. 116. Sobre la «lucha por el reconocimiento» véase también A. Honneth, *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt, 1992.
7. Véase G. Simmel, «Disgresión sobre el extranjero», excursu del capítulo «El espacio y la sociedad», en *Sociología*, Madrid, Revista de Occidente, 1977a: «[...] el extranjero es un elemento del grupo mismo, como los pobres y las diversas clases de "enemigos interiores". Son elementos que sí, de una parte, son immanentes y tienen una posición de miembros, por otro lado están fuera y enfrente», p. 717.
8. La expresión «visión policiaca de la historia» fue forjada por Manès Sperber. Sobre este tema véase L. Poliakov, *La causalidad diabólica*, Barcelona, Muchnik, 1982.
9. C. Schmitt, 1991, p. 41.
10. Sobre este punto véase E. Serrano, «El enemigo político. Sobre la difícil relación entre política y moral», en N. Rabotnikof y C. Yturbe (comps.), *La tenacidad de la política*, México, UNAM, 1995.
11. G. Simmel, 1977a, p. 780. «El dinero ha facilitado la oportunidad de unirse con otras personas sin tener que ceder nada de la libertad o la reserva personales. Ésta es la diferencia fundamental, cuya importancia es enorme, con la forma de unificación personal, que no distinguía entre los seres humanos como seres humanos y los seres humanos como miembros de una asociación...», *Filosofía del dinero*, Madrid, CEP, 1977b, p. 418.
12. C. Schmitt, 1991, p. 105. Sobre los intentos liberales de «neutralizar» el conflicto político, además de los trabajos de Schmitt véase «El liberalismo y la decadencia de la filosofía política» y «La era de la organización y la sublimación de la actividad política», en S. Wolin, *Política y perspectiva*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973.
13. Desde mi punto de vista, la actualidad de los análisis de Simmel sobre las formas de interacción ligadas al mercado consiste, precisamente, en distanciarse de estas dos posiciones, para tratar de ofrecer un análisis del mercado capaz de captar la ambigüedad que se encierra en él. Desgraciadamente, han predominado las interpretaciones de la obra de Simmel que, siguiendo una tradición marxista, acentúan el aspecto «negativo» de los vínculos mercantiles.
14. J. Schumpeter, *Capitalismo, socialismo y democracia*, Barcelona, Orbis, 1983.
15. C. Schmitt, *Sobre el parlamentarismo*, Tecnos, Madrid, 1990, pp. 12-13. Sobre este tema véase E. Serrano, «Democracia y homogeneidad del pueblo», en *Consenso y conflicto. Schmitt y Arendt: La definición de lo político*, México, Interlínea, 1995. Sobre la relación entre la

«teoría clásica de la democracia» y la «enemistad absoluta», consúltese el libro clásico de J.L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, Londres, Secker & Warburg, 1952.

16. Sobre este punto véase E. Jünger, *Der Arbeiter*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982. R. Caillois, *La cuesta de la guerra*, México, FCE, 1975. Callois afirma: «Este dilema, yo podría exagerar su simplificación hasta formularlo así: o bien las desigualdades sociales entre los hombres están codificadas y mantenidas por los ritos, las costumbres y las leyes, y entonces las guerras son en general limitadas, corteses y poco sangrientas, una especie de juegos y ceremonias; o bien los hombres tienen derechos iguales, participan igualmente en los asuntos públicos y, en este caso, las guerras tienen la tendencia a transformarse en choques ilimitados, mortíferos e implacables. No parece que el hombre haya podido, hasta el presente, lograr ganar en los dos cuadros a la vez», p. 9.

17. C. Schmitt, *El Nomos de la Tierra*, Madrid, CEC, 1979, pp. 426-427.

18. G. Simmel, 1977a, pp. 720-721. «Y acaso no falte nunca algo de esto en ninguna relación, por íntima que sea; ya sea que lo común a dos no es quizá nunca común a ellos meramente, sino que pertenece a un concepto general, en el que se contienen muchas otras posibilidades iguales» (p. 720). Me parece que este problema es el núcleo de donde surgen las diferencias en la polémica, relativamente reciente, entre «liberales» y «comunitaristas».

19. C. Schmitt, *Teoría de la constitución*, Madrid, Alianza, 1982, pp. 230-241.

Enrique Serrano Gómez actualmente es profesor de tiempo completo de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, ha colaborado en diversas revistas, es autor de «Legitimidad y racionalización», y recientemente ha publicado «Consenso y conflicto».