

tribunal inglés de presas señala que un tribunal de presas, como "municipal court", sólo aplica el derecho internacional "in one sense" como "a branch of municipal Law"; en seguida continúa así: "but a court which administers international law must ascertain and give effect to a law which is not laid down by any particular state, but originates in the practice and usage long observed by civilized nations in their relations towards each other or in express international agreement" La oposición dualista entre objeto y causa de la vigencia, entre sustancia y forma, se revela aquí con toda su problemática insatisfactoria pendiente de solución.

El dualismo entre derecho internacional público y derecho nacional, sin duda no es idéntico al que existe entre el derecho público y el privado. No obstante, la idea del carácter específicamente estatal del derecho y su oposición conjunta a la idea de un derecho común los vincula en la historia del derecho. Dondequiera que se presenta un fuerte movimiento contra la equiparación del derecho con la ley nacional, *ambos* dualismos se tornan problemáticos al mismo tiempo. Todos los esfuerzos por desarrollar el derecho común de un solo pueblo, o bien un derecho común de los pueblos europeos con contenido real, tienen que empezar por un examen crítico de las condiciones y los planteamientos que sirven de base a tales dualismos. Tal es el primer paso hacia un verdadero derecho común que supere la alternativa decisionista entre carácter estatal y no estatal. En ello descansa también el sentido de mi exposición. Para mí sería un importante triunfo llamar la atención de mis colegas sobre la relación histórico-jurídica que une a ambos dualismos y sobre la antítesis que comparten, la idea de un *common law*. Con ello hubiera alcanzado el objetivo científico de este ensayo, cuyo motivo personal consiste en participar en el homenaje a un destacado maestro de nuestra ciencia del derecho internacional, con estas explicaciones jurídicas inspiradas en su trabajo.

EL CONCEPTO DE LO "POLÍTICO"

Texto de 1939

En memoria de mi amigo
AUGUST SCHAETZ,
de Munich, caído el 28 de agosto de 1917
en la batalla de Moncelul

EL CONCEPTO DE ESTADO presupone el de "político". Para el lenguaje actual, Estado es el *status* político de un pueblo organizado sobre un territorio delimitado.

Pero de ese modo se da sólo una primera descripción y no una definición conceptual del Estado: tampoco tenemos aquí necesidad de ella, puesto que nos ocupamos de la esencia de lo "político". Podemos dejar en suspenso la cuestión de cuál es la esencia del Estado: una máquina o un organismo, una persona o una institución, una sociedad o una comunidad, un taller o una colmena, o tal vez una "serie fundamental de procedimientos". Todas estas definiciones y modelos anticipan demasiado la interpretación, la atribución de significado, la ilustración y la construcción del concepto, y no pueden por ello constituir el punto de partida más apto para el tratamiento simple y elemental. Con base en su significado etimológico y en sus vicisitudes históricas, el Estado es una situación, definida de una manera particular, de un pueblo, más precisamente la situación que sirve de criterio en el caso decisivo, y constituye por ello el *status* exclusivo frente a los muchos posibles *status* individuales y colectivos.

Sobre este punto no es posible decir más. Todos los caracteres de esta definición —*status* y *pueblo*— adquieren su significado sólo gracias al ulterior carácter de lo "político" y se convierten en incomprensibles si es mal entendida la esencia de esto último.

Es raro encontrar una clara definición de lo "político". Por lo general el término se emplea sólo en sentido negativo, como contraposición a otros conceptos, en antítesis como política y economía, política y moral, política y derecho, y luego en el interior del derecho de nueva política y derecho civil,¹ y así sucesivamente. A través de contraposiciones negativas y a menudo también polémicas como ésta puede ciertamente indicarse, según el contexto y la situación concreta, algo suficientemente claro: pero ello no constituye de ningún modo una definición del concepto específico. En general, "político" es asimilado, de una y otra manera, a "estatal" o al

¹ La contraposición entre derecho y política se confunde fácilmente con la contraposición entre derecho privado y derecho público; véase, por ejemplo, J. K. Bluntschli, *Allgemeines Staatsrecht*, 1968, vol. 1, p. 219 (ahora en edición Scientia Verlag, Aalen, 1964): "La propiedad no es un concepto político sino de derecho privado". El significado político de esta antítesis se manifestó particularmente en ocasión de las discusiones en torno a la expropiación de los bienes de las casas principescas anteriormente reinantes en Alemania, en los años 1925 y 1926. Como ejemplo de ello basta remitir al discurso del diputado Dietrich (sesión del Parlamento imperial del 2 de diciembre de 1925, informe 47117): "Somos de la opinión de que no se trata aquí de problemas de derecho privado, sino simplemente de problemas políticos" (*asentimiento de los demócratas y de la izquierda*).

menos es referido al Estado.² Entonces el Estado aparece como algo político, pero lo político se presenta como algo estatal: se trata, manifiestamente, de un círculo vicioso.

En la bibliografía jurídica especializada se encuentran muchas descripciones análogas de lo "político"; éstas, sin embargo, en la medida en que no tienen un significado polémico-político, pueden ser entendidas sólo como motivadas por el interés técnico-práctico en la decisión jurídica o administrativa de casos particulares. Derivan pues su significado del hecho de presuponer de modo no problemático un Estado ya existente, en cuyo ámbito se mueven.³ Así, por ejemplo, existe jurisprudencia y bibliografía sobre el concepto de "unión política" o de "asamblea política" en el derecho de asociación;⁴ además, la práctica del derecho administrativo

² También en las definiciones de lo "político" que utilizan el concepto de "fuerza" como carácter decisivo, tal fuerza aparece por lo común como fuerza estatal: véase en Max Weber la tendencia hacia la participación en el ejercicio de la fuerza o la influencia derivante de la subdivisión de la fuerza, ya sea entre los estados o en el interior del Estado, entre los grupos hermanos que lo componen; o bien "la dirección o la influencia sobre la dirección de una asociación política, es decir, en nuestro tiempo, de un Estado" (*Politik als Beruf*, Berlín, Duncker & Humblot, 1968) [traducido al español, "La política como vocación", en *Escritos políticos*, II, México, D. F., Folios, 1982, pp. 309 y ss.] o también: "La esencia de la política consiste, como jamás se repetirá lo suficiente, en la lucha, en el acaparamiento de compañeros de partido y de voluntarios" (*Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland*, Munich, 1918) [traducido al español, "Parlamento y gobierno en el nuevo ordenamiento alemán", en *Escritos políticos*, I, México, D. F., Folios, 1982, pp. 59 y ss.]. H. Triepel, *Staatsrecht und Politik*, Berlín-Leipzig, Duncker & Humblot, 1927, p. 16, afirma: "Hasta hace pocas décadas se entendía por política simplemente la teoría del Estado... Así, por ejemplo, Waitz define la política como la explicación científica de las relaciones estatales, con referencias tanto al desarrollo histórico del Estado como a las condiciones y a las exigencias estatales del presente". Triepel critica después, con razones fundadas y comprensibles, la consideración no política, "puramente" jurídica, de la escuela de Gerber y Laband y la tentativa de continuarla en la posguerra (por obra de Kelsen). Sin embargo, tampoco Triepel captó el sentido puramente político de esta pretensión de "pureza no política", puesto que se mantiene encerrado en la equivalencia: "político" = "estatal". En realidad, como se verá más adelante, el hecho de definir al enemigo como político y definirse a sí mismo como no político (o sea como científico, justo, objetivo, imparcial, etc.), constituye precisamente un modo típico y particularmente intensivo de hacer política.

³ [Sólo en apariencia se trata de un progreso en la despolitización, si es simplemente omitida toda referencia al Estado y a la estatalidad, si es simplemente no nombrada la unidad política presupuesta y por esto insinuado un procedimiento puramente técnico-jurídico como superación "puramente jurídico" de lo "político". Sobre esto es muy sutil Charles Eisenman en *Verfassungsgeschichte in der Gegenwart*, publicado al cuidado de Hermann Mosler por el Max Planck Institut für Ausländischen öffentlichen Recht und Völkerrecht, Colonia-Berlín, Heymann, 1962, p. 875.

⁴ Según la ley imperial germana del 19 de abril de 1908 (párrafo 3, párrafo 1), una asociación política es "toda asociación que tiende a ejercer una influencia sobre los asuntos políticos". Los asuntos políticos son luego habitualmente definidos, en la práctica, como asuntos que se refieren al mantenimiento o al cambio de la organización estatal o a la influencia sobre las funciones del Estado o de los cuerpos de derecho público comprendidos en él. En una perspectiva de este tipo, los asuntos políticos, estatales y públicos se confunden los unos con los otros. Hasta 1906 (sentencia del tribunal cameral del 12 de febrero de 1906, en *Johow*, xxx, cc. 32-34), la práctica en Prusia, con base en la ordenanza del 13 de marzo de 1850 (*Gesetzesammlung*, p. 277), consideraba como una intervención en los asuntos públicos, o como inherentes a estos últimos, también toda actividad de las asociaciones eclesíásticas y religiosas no dotadas del carácter de corporación, y hasta las horas de meditación religiosa; sobre el desarrollo de esta práctica, véase H. Geflcken, *Öffentliche Angelegenheit, politischer Gegenstand und politischer verein nach preussischem Recht*, en *Festschrift für E. Friedberg zum 70. Geburtstag*, Leipzig, Veit, 1908, pp. 287-311. En el reconocimiento jurídico de la no estabilidad de las cuestiones religiosas, culturales, sociales y de otro tipo reside un indicio bastante importante, casi decisivo, del hecho de que ese modo de determinados sectores de actividad son sustraídos, en cuanto esferas de influencia y de interés de grupos y organizaciones determinadas, al Estado y a su poder. En el lenguaje del siglo XIX esto significa que la sociedad se

francés trató de instaurar un concepto de móvil político (*mobile politique*) con la ayuda del cual distinguir los actos de gobiernos "políticos" (*actes de gouvernement*) de los actos administrativos "no políticos" y sustraer por lo tanto los primeros al control de la jurisdicción administrativa.⁵

Las definiciones de este tipo, que responden a las exigencias de la práctica jurídica, buscan en sustancia sólo un apoyo práctico para la delimitación de diferentes casos específicos concretos que se presentan en la actividad jurídica en el interior de un Estado; no se orientan, por consiguiente, a cumplir el papel de definiciones generales de lo "político". Por eso duran, con su referencia al Estado y a lo estatal, sólo mientras el Estado y las instituciones estatales puedan ser supuestos como algo estable y cierto. Incluso las definiciones conceptuales generales de lo "político" que no contienen nada más que una remisión o un reenvío al

contraponen autónomamente al Estado. Pero si la teoría del Estado, la ciencia del derecho, el lenguaje dominante, se mantienen firmes en la equivalencia: "político" = "estatal", en tal caso se llega a la consecuencia (inadmisible en el plano lógico, pero aparentemente inevitable en el práctico) de que todo aquello que no es estatal, y por consiguiente todo lo que es "social", ¡no es "político"! Esto corresponde en parte a un ingenuo error que puede servir a toda una serie de ilustraciones particularmente esclarecedoras de la doctrina de Wilfredo Pareto sobre los residuos y las derivaciones (*Traité de sociologie générale*, 2 vols., edición francesa al cuidado de P. Hoven, Lausana-Paris, Payot, 1917-1919); en parte, sin embargo, constituye también, en estrechísima conexión con aquel error, un medio táctico bastante útil prácticamente y muy rentable en la lucha política interna contra el Estado existente y el tipo de ordenamiento que presenta.

⁵ G. Jéze, *Les principes généraux du droit administratif*, Paris, Giard, 1925, vol. I, p. 392, para el cual toda la distinción es sólo una cuestión de "oportunidad política". Además, véase R. Alibert, *Le contrôle juridictionnel de l'administration*, Paris, 1926, pp. 70 y ss. Más textos sobre esta cuestión en R. Smend, *Die politische Gewalt im Verfassungsstaat und das Problem der Staatsform*, en *Festschrift der Berliner Juristischen Fakultät für W. Kahl*, Tübinga, Mohr, 1923, p. 16; además, del mismo autor, *Verfassung und Verfassungsrecht*, Munich-Leipzig, Duncker & Humblot, 1928, pp. 103, 133 y 154, y la contribución contenida en las publicaciones del Institut International de Droit Public, 1930, donde están presentes también trabajos de R. Laun y P. Luez. Del escrito de Luez (p. 11) extraigo una definición, particularmente interesante por el criterio aquí adoptado de "político" (o sea la orientación amigo-enemigo), del *acte de gouvernement*, como acto específicamente político: definición suministrada originariamente por M. G. Dufour ("en aquel tiempo, el gran constructor de la teoría de los actos de gobierno") en su *Traité de droit administratif appliqué*, Paris, Delamotte, 1843-1845, vol. V, p. 128: "Lo que constituye el acto de gobierno es el fin que se propone el autor. El acto que tiene por fin la defensa de la sociedad, tomada en sí misma o personificada en el gobierno, contra sus enemigos externos o internos, manifestados u ocultos, presentes o futuros: he aquí el acto de gobierno". La distinción entre "actos de gobierno" y "actos de simple administración" adquirió un significado ulterior, cuando, en junio de 1851, en la Asamblea Nacional Francesa, fue discutida la responsabilidad ante el Parlamento del presidente de la república y éste pretendió la responsabilidad específicamente política, o sea por los *actos de gobierno*; véase A. Esmein, *Elements de droit constitutionnel*, al cuidado de Henri Nèzard, Paris, 1928, Recueil Sirey, vol. I, p. 234. Distinciones análogas reaparecen en la discusión en torno a las atribuciones de un "ministro de asuntos", según el artículo 59, segundo párrafo, de la Constitución prusiana, y en particular en torno al problema de si el ministerio de asuntos puede ocuparse sólo de los asuntos "corrientes", en el sentido de asuntos políticos. Véase al respecto F. Stier-Sömlo, en *Archiv des öffentlichen Rechts*, XI, 1925, p. 233; L. Waldecker, *Kommentar zu preussischen Verfassung*, Berlín, 1928, p. 167, y la decisión de la Corte Suprema del Imperio Alemán del 21 de noviembre de 1925, *Reichsgesetzblatt*, CXXI, apéndice, p. 5. Aquí se renunció finalmente, sin embargo, a una distinción entre los asuntos corrientes (no políticos) y los demás (políticos). Sobre la contraposición entre asuntos corrientes (= administración) y política se funda en cambio el ensayo de A. Schäffle, "Über den wissenschaftlichen Begriff der Politik", en *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, LIII (1897). K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Bonn, 1929 [hay edición en español], ha retomado semejante contraposición como "punto de partida orientador". Del mismo tipo son distinciones como: la ley (o el derecho) es la política convertida en estable; la política es la ley (o el derecho) en formación; la primera es estática, la segunda dinámica, etcétera.

Estado, son comprensibles y legítimas en el plano científico sólo mientras el Estado sea realmente una entidad clara, unívoca y determinada, mientras se contraponga por ello a los grupos y a los asuntos no estatales, y por lo tanto también "no políticos", o sea mientras el Estado tenga el monopolio de lo "político". Éste era el caso cuando el Estado no reconocía como contraparte a ninguna "sociedad" (como en el siglo XVIII) o al menos se situaba como poder estable y separado de la "sociedad" (como en Alemania durante el siglo XIX y todavía en el XX).⁶

En cambio la equiparación de "estatal" y "político" es incorrecta y errónea en la misma medida en que Estado y sociedad se compenetran recíprocamente y todos los asuntos hasta entonces "sólo" sociales se convierten en estatales, como ocurre necesariamente en una comunidad organizada de modo democrático. Entonces todos los sectores hasta aquel momento "neutrales"—religión, cultura, educación, economía—cesan de ser "neutrales" en el sentido de no estatales y no políticos. Como concepto polémicamente contrapuesto a tales neutralizaciones y despolitizaciones de sectores importantes de la realidad aparece el Estado *total* propio de la identidad entre Estado y sociedad, jamás desinteresado frente a ningún sector de la realidad y potencialmente comprensivo de todos. Como consecuencia, en él *todo* es político, al menos virtualmente, y la referencia al Estado no basta ya para fundar un carácter distintivo específico de lo "político".

El desarrollo va desde el Estado absoluto del siglo XVIII, a través del Estado neutral (no intervencionista) del siglo XIX, hasta el Estado total del siglo XX.⁷ La democracia eliminará todas las neutralizaciones y despolitizaciones típicas del siglo XIX liberal y reunirá en torno suyo, junto con la contraposición Estado-sociedad (= político contra social), también las alternativas y las distinciones propias de esta última, correspondientes a la situación del siglo XIX, en particular las siguientes: "religioso" (confesional) como contrapuesto a "político"; "cultural" como contrapuesto a "político"; "jurídico" como contrapuesto a "político"; "científico" como contrapuesto a "político", así como innumerables otras antítesis polémicas y por eso también ellas, a su vez, políticas. Los pensadores más profundos del siglo XIX se han dado cuenta de esto. En el *Weltgeschichtliche Betrachtungen* de Jakob Burckhardt (que se remonta a alrededor de 1870) se encuentran las siguientes observaciones sobre la "democracia", o sea una concepción del mundo que se ha venido formando desde miles de fuentes distintas, ella misma muy distinta según la proveniencia de sus adherentes que, de todos modos, es consecuente al menos en una

⁶ [Totaler Staat, en *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, cit., p. 366, glosa 3; además, Hans Buchheim, *Totalitäre Herrschaft, Wesen und Merkmale*, Munich, Kösel Verlag, 1962.]

⁷ Véase C. Schmitt, *Der Hüter der Verfassung*, Tübinga, Mohr, 1931, pp. 78-79.

cosa: para ella el poder del Estado sobre los individuos no puede nunca ser extendido hasta *eliminar los límites entre Estado y sociedad*; del Estado se pretende todo lo que presumiblemente la sociedad no está en condiciones de hacer, pero *todo* continúa siendo discutible, en movimiento, y al final se otorga a diversas castas un derecho especial al trabajo y a la subsistencia. Burckhardt ha puesto bien en evidencia también la íntima contradicción entre democracia y Estado liberal constitucional:

El Estado, pues, por una parte, debe ser la realización y la expresión de las ideas de cultura de cada partido, y por la otra sólo el ámbito visible de la vida burguesa y, como si esto no bastase, omnipotente *ad hoc*!, el Estado debe *saber hacer* [*können*] cosas de todo tipo, pero no *poder* [*dürfen*] hacer ninguna, o sea que no le está permitido defender su forma constituida contra una crisis, y al mismo tiempo se querría sobre todo participar en el ejercicio de su poder. Así, la *forma* estatal se hace cada vez más discutible y el ámbito de poder cada vez más vasto.⁸

La primera doctrina del Estado germano tenía por seguro (bajo el influjo de la filosofía del Estado de Hegel) que el Estado, frente a la sociedad, era algo cualitativamente distinto y superior. Un Estado situado por encima de la sociedad podía ser llamado universal, pero no total en el sentido actual, es decir como negación polémica (frente a cultura y economía) del Estado neutral, para el cual la economía y el derecho correspondiente eran *eo ipso* algo "no político". Sin embargo, a partir de 1848 la diferenciación cualitativa entre Estado y sociedad, en la que entonces creían Lorenz von Stein y Rudolf Gneist fue perdiendo su anterior claridad. El desarrollo de la doctrina del Estado germano, cuyas líneas generales se trazan en mi ensayo *Hugo Preuss. Sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre*,⁹ termina adecuándose, aunque con límites, reservas y compromisos de todo tipo, al desarrollo histórico en el sentido de la identidad democrática de Estado y sociedad.

Un interesante estadio intermedio liberal-nacional de este proceso se puede encontrar en Haenel,¹⁰ quien considera un "error evidente generalizar el concepto de Estado a concepto de la sociedad humana"; ve en el Estado una "organización social de tipo particular", que se añade a las otras organizaciones sociales pero "se eleva sobre éstas y las comprende a todas", cuyo fin común es por cierto "universal", pero sólo en la *tarea particular* de la delimitación y la reglamentación total de las voluntades actuantes a nivel social, o sea en la función específica del *derecho*; Haenel

⁸ J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Kröner, ed., 1905, ahora en *Gesammelte Werke*, vol. IV, Basilea, B. Schwabe, 1955. [Hay edición en español: *Reflexiones sobre la historia universal*, México, FCE, 1943.]

⁹ Tübinga, Mohr, 1930.

¹⁰ A. Haenel, *Studien zum deutschen Staatsrecht*, 1888, vol. II, p. 219, y *Deutsches Staatsrecht*, 1892, vol. I, p. 110.

define expresamente como incorrecta también la opinión de que el Estado tenga como fin propio, al menos *en potencia*, todos los fines sociales de la humanidad: el Estado, por eso, es para él ciertamente universal, pero de ningún modo total. El paso decisivo está en la teoría de la corporación de Gierke,¹¹ que considera al Estado como una corporación *idéntica* a las demás asociaciones. Por cierto, en el Estado debían estar involucrados, además de los corporativos, también elementos señoriales, planteados en unos casos con fuerza y en otros débilmente. Pero puesto que se trataba de una teoría de la corporación y no de la soberanía del Estado, las consecuencias democráticas eran inevitables. Ellas fueron extraídas en Alemania por Hugo Preuss y K. Wolzendorff, mientras que en Inglaterra condujeron a teorías pluralistas.¹²

La doctrina de la integración del Estado de Rudolf Smend me parece corresponder, a reserva de una ulterior profundización, a una situación política en la cual no es ya la sociedad la que es integrada en un Estado preexistente (como la burguesía germana en el Estado monárquico del siglo XIX), sino que es ella la que debe integrar por sí misma el Estado. Que esta situación requiere el Estado total se desprende claramente de la observación de Smend¹³ a una afirmación de H. Trescher,¹⁴ en la que se dice de la doctrina de la división de los poderes de Hegel que significa "la penetración más vital en todas las esferas sociales por parte del Estado a los fines generales de ganar para la totalidad del Estado todas las fuerzas vitales del cuerpo del pueblo". Smend observa que éste es precisamente "el concepto de integración" de su libro sobre la Constitución.¹⁵ En realidad es el Estado total, que no conoce ya nada absolutamente "no político", quien debe alejar la despolitización del siglo XIX y, en particular, poner término al axioma de la economía libre del Estado (no política) y del Estado que no se ocupa de economía.

2

Se puede llegar a una definición conceptual de lo "político" sólo mediante el descubrimiento y la fijación de las categorías específicamente políticas. Lo "político" tiene, en efecto, sus propios criterios, que actúan de manera

¹¹ El primer volumen de su *Deutsches Genossenschaftsrecht* apareció en 1868.

¹² Véase más adelante.

¹³ R. Smend, *Verfassung und Verfassungsrecht*, cit., p. 97, nota 2.

¹⁴ Contenida en la *Dissertation über Montesquieu und Hegel*, 1918.

¹⁵ [El pasaje citado del texto de Rudolf Smend se encuentra ahora en R. Smend, *Staatsrechtliche Abhandlungen*, Berlín, Duncker & Humblot, 1955, p. 206; sobre el mismo tema, véase Hanns Mayer, *Die Krisis der deutschen Staatslehre und die Staatsauffassung Rudolf Smends*, Kölner Jur. Diss., 1931; una continuación de la doctrina de la integración se encuentra en el artículo de Rudolf Smend para el *Handwörterbuch der Sozialwissenschaften*, v, 1956, p. 266.]

peculiar frente a diversas áreas concretas, relativamente independientes, del pensamiento y de la acción humana, en especial del sector moral, estético, económico. Lo "político" debe por esto consistir en alguna distinción de fondo a la cual puede ser remitido todo el actuar político en sentido específico. Admitamos que en el plano moral las distinciones de fondo sean bueno y malo; en el estético, bello y feo; en el económico, útil y dañino o bien rentable y no rentable. El problema es entonces si existe como simple criterio de lo "político", y dónde reside, una distinción específica, aunque no del mismo tipo que las distinciones precedentes sino más bien independientes de ellas, autónoma y válida de por sí.

La específica distinción política a la cual es posible referir las acciones y los motivos políticos es la distinción de *amigo* (*Freund*) y *enemigo* (*Feind*). Ella ofrece una definición conceptual, es decir, un criterio, no una definición exhaustiva o una explicación del contenido. En la medida en que no es derivable de otros criterios, ella corresponde, para la política, a los criterios relativamente autónomos de las otras contraposiciones: bueno y malo para la moral, bello y feo para la estética, y así sucesivamente. En todo caso es autónoma no en el sentido de que constituye un nuevo sector concreto particular, sino en el sentido de que no está fundada ni sobre una ni sobre algunas de las otras antítesis, ni es reducible a ellas. Si la contraposición de bueno y malo no es idéntica lisa y llanamente a la de bello y feo o a la de útil y dañino, y no puede ser directamente reducida a ellas, todavía menos la contraposición de amigo y enemigo puede ser confundida o intercambiada con una de las precedentes. El significado de la distinción de amigo y enemigo es el de indicar el extremo grado de intensidad de una unión o de una separación, de una asociación o de una disociación; ella puede subsistir teórica y prácticamente sin que, al mismo tiempo, deban ser empleadas todas las demás distinciones morales, estéticas, económicas o de otro tipo. No hay necesidad de que el enemigo político sea moralmente malo, o estéticamente feo; no debe necesariamente presentarse como competidor económico y tal vez puede también parecer ventajoso concluir negocios con él. El enemigo es simplemente el otro, el extranjero (*der Fremde*) y basta a su esencia que sea existencialmente, en un sentido en particular intensivo, algo otro o extranjero, de modo que en el caso extremo sean posibles con él conflictos que no puedan ser decididos ni a través de un sistema de normas preestablecidas ni mediante la intervención de un tercero "descomprometido" y por eso "imparcial".

La posibilidad de un conocimiento y de una comprensión correcta, y por ello también la capacidad de intervenir y decidir, es aquí dada sólo por la participación y por la presencia existencial. Sólo quien toma parte de él directamente puede poner término al caso conflictivo extremo; en particu-

lar, sólo él puede decidir si la alteridad del extranjero en el conflicto concretamente existente significa la negación del modo propio de existir y si es por ello necesario defenderse y combatir para preservar el propio, peculiar, modo de vida. En la realidad psicológica el enemigo es fácilmente tratado como malo y feo, puesto que toda distinción de fondo, y sobre todo la política, que es la más aguda e intensiva, recurre para su propio sostén a todas las demás distinciones utilizables. Esto, sin embargo, no cambia nada en cuanto a la autonomía de aquellas contraposiciones. Es por eso válido incluso lo contrario: lo que es moralmente malo, estéticamente feo y económicamente dañino, no tiene necesidad de ser por ello mismo también enemigo; lo que es bueno, bello y útil no deviene necesariamente amigo, en el sentido específico, o sea político, del término. La concreción y autonomía peculiar de lo "político" aparece ya en esta posibilidad de separar una contraposición tan específica como la de amigo-enemigo de todas las demás, así como de comprenderla como algo autónomo.¹⁶

3

Los conceptos de amigo y enemigo deben ser tomados en su significado concreto, existencial, y no como metáforas o símbolos; no deben ser mezclados y debilitados por concepciones económicas, morales y de otro tipo, y menos que nada ser entendidos en sentido individualista-privado, como expresión psicológica de sentimientos y tendencias privadas. No son contraposiciones normativas o "puramente espirituales". El liberalismo ha tratado de resolver, en un dilema para él típico de espíritu y economía (y que será considerado más de cerca en el párrafo 8), la figura del ene-

¹⁶ [La autonomía de nuestro criterio tiene un significado práctico-didáctico: hacer posible la consideración directa del fenómeno y eludir muchas categorías y distinciones, interpretaciones y valoraciones, sustituciones y unificaciones preconcebidas que ahora controlan tal consideración, aceptando sólo como válida su perspectiva. Quien se encuentra en lucha con un enemigo absoluto —trátese de un enemigo de clase o de raza o de un enemigo eterno sin límites— no está interesado en nuestras preocupaciones relativas al criterio de lo "político"; por el contrario, ve en ello una amenaza a su capacidad inmediata de lucha, un debilitamiento suyo a través de la reflexión, una hamletización y una relativización sospechosa, del mismo modo que Lenin rechaza el "objetivismo" de Struve (véase al respecto el párrafo "De Clausewitz a Lenin" en mi *Teoría del partisano*, cit.). Y, por otra parte, las inocuas neutralizaciones transforman al enemigo en un simple *partner* (de un conflicto o de un juego), y condenan nuestra pretensión de conocimiento de una realidad concreta como belicismo, maquiavelismo y —lo que hoy es inevitable— nihilismo. En las drásticas alternativas de las disciplinas académicas tradicionales, amigo y enemigo son o demonizados o normativizados, o bien traducidos, fundándose en una filosofía de los valores, o la polaridad de valor y desvalor. En las especializaciones siempre nuevas de una investigación científica funcionalizada con base en la división del trabajo, amigo y enemigo son psicológicamente enmascarados o bien —con la ayuda de lo que G. Joos denomina "la enorme capacidad de adaptación del modo matemático de expresarse"— se convierte en una aparente alternativa de *partners*, calculables y manipulables. Lectores atentos de nuestro ensayo, como Leo Strauss ("Anmerkungen zu Carl Schmitts Begriff des Politischen", en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, LXVII, 1932, pp. 732-749) y Helmut Kuhn (Carl Schmitt, "Der Begriff des Politischen", en *Kantstudien*, XXXVII, 1933, pp. 190-196), observaron igualmente que deberíamos preocuparnos sólo de señalar un camino, a fin de no quedar paralizados ya antes de la partida, y que aquí se trata de algo distinto que de la "autonomía de los ámbitos de hecho" o de los "ámbitos de valor".]

migo, refiriéndola a un competidor, desde el punto de vista comercial, y a un adversario de discusión, desde el punto de vista espiritual. En el campo económico no hay enemigos, sino sólo competidores; en un mundo completamente moralizado y ético sólo existen adversarios de discusión. Aquí no se pone en absoluto en cuestión el problema de si se considera reprochable o no, o si se considera una herencia atávica de los tiempos bárbaros, el hecho de que los pueblos continúen agrupándose con base en el criterio de amigo y enemigo, ni se determina si se espera que tal distinción pueda un día ser abolida de la tierra, o bien si se piensa que sería bueno y justo fingir, con fines pedagógicos, que no hay ya enemigos. Aquí no se trata de ficciones y de normatividades sino sólo de la plausibilidad y de la posibilidad real de nuestra distinción. Se pueden compartir o no las esperanzas o las tendencias pedagógicas; no se puede razonablemente, de todos modos, negar que los pueblos se agrupan con base en la contraposición de amigo y enemigo y que esta última todavía hoy subsiste realmente como posibilidad concreta para todo pueblo dotado de existencia política.

Enemigo no es el competidor o el adversario en general. Enemigo no es siquiera el adversario privado que nos odia debido a sentimientos de antipatía. Enemigo es sólo un conjunto de hombres *que combate*, al menos virtualmente, o sea sobre una posibilidad real, y que se contrapone a otro agrupamiento humano del mismo género. Enemigo es sólo el enemigo *público*, puesto que todo lo que se refiere a semejante agrupamiento, y en particular a un pueblo íntegro, deviene por ello mismo *público*. El enemigo es el *hostis*, no el *inimicus* en sentido amplio; el *πολέμιος* y no el *ἐχθρός*.¹⁷ La lengua alemana, como otras, no distingue entre "enemigo" privado y político, de modo que son posibles, en ese campo, muchos equívocos y aberraciones. El citadísimo pasaje que dice "amad a vuestros enemigos" (san Matías, 5, 44, y san Lucas, 6, 27) reza así: *diligite inimicus vestros; ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν*, pero no "*diligite hostes vestros*"; no se habla aquí del enemigo político. En la lucha milenaria entre el cristianismo y el Islam nunca un cristiano ha pensado que se debiese ceder Europa, en lugar de defenderla, por amor hacia los sarracenos o los turcos. No es

¹⁷ En Platón (*Politeia*, libro v, cap. xvi) la contraposición de *πολέμιος* y *ἐχθρός* está bastante acentuada, pero en vinculación con la otra contraposición de *πόλεμος* (guerra) y *στάσις* (tumulto, amotinamiento, rebelión, guerra civil). Para Platón, sólo una guerra entre griegos y bárbaros (que son "por naturaleza enemigos") es realmente guerra, mientras que las luchas entre los griegos son para el *στάσις* (traducidas por Otto Apelt, en la edición de la "Philosophische Bibliothek", vol. LXXX, p. 208, como "discordias"). Opera aquí la idea de que un pueblo no puede realizar la guerra contra sí mismo y de que una "guerra civil" es sólo autodestrucción y nunca, en ningún caso, creación de un nuevo Estado o pueblo. Acerca del concepto de *hostis* es por lo común citado el pasaje del *Digesto*, 60, 16, 118, de Pomponio. La mejor definición se encuentra, con amplias referencias, en E. Forcellini, *Lexikon totius Latinitatis*, vol. III, pp. 320 y 511: "*Hostis* es aquel con quien libramos públicamente una guerra... y en esto se diferencia del *inimicus*, que es aquel con quien tenemos odios privados. Los dos conceptos pueden ser distinguidos también en el sentido de que *inimicus* es aquel que nos odia, *hostis* aquel que nos combate".

necesario odiar personalmente al enemigo en sentido político, y sólo en la esfera privada tiene sentido amar al "enemigo", o sea al adversario. Aquel pasaje de la Biblia se refiere a la contraposición política todavía menos por cuanto no desea eliminar las distinciones de bueno y malo, de bello y feo. Y, sobre todo, no manda que se ame a los enemigos del propio pueblo y que se los deba sostener en contra de éste.¹⁸

El antagonismo político es el más intenso y extremo de todos y cualquier otra contraposición concreta es tanto más política cuanto más se aproxima al punto extremo, el del agrupamiento con base en los conceptos de amigo-enemigo. *En el interior del Estado* en cuanto *unidad política organizada*, que, como en todas las demás áreas, reserva para sí la decisión sobre la relación amigo-enemigo, existen siempre, sin embargo, *junto* a las decisiones políticas primarias y en defensa de la decisión elegida, muchos conceptos *secundarios* de "político". En primer lugar con la ayuda de la equiparación de "político" y "estatal", mencionada en el parágrafo 1. Tal equiparación hace, por ejemplo, que se contraponga un comportamiento "político-estatal" a uno político-partidario y que se pueda hablar de política religiosa, educativa, comunal, social, y así sucesivamente, refiriéndose al mismo Estado. No obstante, también aquí continúa siendo esencial para el concepto de "político" una contradicción o antagonismo en el interior del Estado, si bien esto resulta relativizado por la existencia de la unidad política del propio Estado, que es comprensivo de todas las demás oposiciones.¹⁹ Por último se desarrollan tipos de "políticas" todavía más débiles, hasta convertirse en parasitarias y caricaturescas, en las que sobrevive todavía algún momento antagónico del agrupamiento originario basado en la antítesis amigo-enemigo, que se manifiesta en tácticas y prácticas de todo tipo, en competencia e intrigas, y que define los más extraños asuntos y manipulaciones como "política". Sin embargo, que la esencia de las relaciones políticas consiste en la referencia a una contraposición concreta es evidenciado por el propio lenguaje corriente, allí donde se ha perdido la conciencia del "dato extremo".

Esto resulta cotidianamente en dos fenómenos que deben ser dilucida-

¹⁸ [No sólo *enemigo* (*Feind*) se expresa, en el *Nuevo Testamento*, con *inimicus* (y no con *hostis*); también *amar* (*lieben*) corresponde, en el *Nuevo Testamento*, *diligere* (y no *amare*), y en el texto griego ἀγαπάω (y no φιλέω). En cuanto a la observación de Kuhn, que considera como caso extremo el hecho de que amor privado y odio público sean reunidos como caso extremo el hecho de que amor privado y odio público sean requeridos a la misma persona, véase Werner Schöllgen, *Aktuelle Moralprobleme*, Düsseldorf, Pathmos-Verlag, 1955, pp. 260-263, y la expresión de Alvaro d'Ors: "El odio no es un término jurídico". También en el *Tratado teológico-político* de Spinoza, capítulo XVI, se puede leer: "Es el derecho y no el odio el que crea los enemigos del imperio".]

¹⁹ Así, existe una "política social" sólo desde el momento en que una clase calificada políticamente ha planteado sus pretensiones "sociales"; el cuidado del bienestar que, en tiempos precedentes, fue realizado en favor de los pobres y de los miserables, no ha sido entendido como un problema político-social y jamás se lo ha definido de ese modo. Igualmente, existía una política eclesiástica sólo allí donde estaba presente una Iglesia considerada contraparte política.

dos de inmediato. *En primer lugar*, todos los conceptos, las expresiones y los términos políticos poseen un sentido *polémico*; tienen presente una *conflictualidad concreta*, están ligados a una situación concreta, cuya consecuencia extrema es el agrupamiento en la polaridad amigo-enemigo (que se manifiesta en la guerra y en la revolución), y devienen abstracciones vacías y desfallecientes si esta situación deja de existir. Términos como Estado, república,²⁰ sociedad, clase y otros: soberanía, Estado de derecho, absolutismo, dictadura, plan, Estado neutral o total y otros son incomprensibles si no se sabe *quién* en concreto será atacado, negado y enfrentado a través de esos mismos términos.²¹ El carácter polémico domina sobre todo el empleo lingüístico del propio término "político", ya sea porque se califique al adversario como "no político" (en el sentido de ajeno al mundo, carente en el plano de lo concreto) o, en cambio, porque se lo quiera denunciar y descalificar por "político", con el fin de plantearnos después a nosotros mismos como "no políticos" (en el sentido de puramente concretos, puramente científicos, puramente morales, puramente estéticos, puramente económicos, o sobre la base de análogas purezas polémicas). *En segundo lugar*: en el uso de la polémica cotidiana en el interior del Estado, "político" es hoy usado a menudo en el mismo sentido

²⁰ Por ejemplo, Maquiavelo llama repúblicas a todos los estados que no son monarquías: de ese modo fijó la definición válida hasta hoy. Richard Thoma define la democracia como Estado no fundado en el privilegio, de modo que todas las no democracias son definidas como estados fundados en el privilegio.

²¹ También aquí son posibles numerosos modos y grados del carácter polémico, si bien permanece fácilmente reconocible el elemento sustancialmente polémico de la construcción terminológica y conceptual política. Cuestiones terminológicas se transforman de ese modo en problemas de alta política; un término o una expresión pueden ser simultáneamente reflejo, señal, signo de reconocimiento y arma de una contraposición hostil. Un socialista de la Segunda Internacional, Karl Renner, define por ejemplo (en un estudio de alto valor científico sobre los *Rechtsinstitute des Privatrechts*, Tübinga, Mohr, 1929, p. 97) el alquiler que el locatario debe pagar al dueño de casa como un "tributo". La mayor parte de los juristas, jueces y abogados alemanes refutarían una definición de ese tipo como una inaceptable "politización" de las relaciones del derecho privado y como una destrucción de una consideración "puramente jurídica" y "científica", puesto que para ellos la cuestión está ya decidida por el punto de vista del "derecho positivo", o sea que ha sido aceptada por ellos la decisión política del Estado, contenida justamente en el derecho positivo. Y viceversa: numerosos socialistas de la Segunda Internacional atribuyen valor al hecho de que los pagos a los cuales la victoriosa Francia obliga a la vencida Alemania no son definidos como "tributos" sino como "reparaciones". Este último término, en efecto, suena más jurídico, más pacífico y menos polémico que el primero. Pero, examinándolo más de cerca, "reparación" tiene una carga polémica, y por consiguiente también política, más intensa, puesto que tal término emplea políticamente un juicio de valoración jurídica y moral, con el fin de someter al enemigo vencido, por medio de pagos coactivos, al mismo tiempo que se lo descalifica jurídica y moralmente. Hoy ya la cuestión de si se debe hablar de "tributos" o de "reparaciones" se ha convertido en Alemania en tema de una contraposición interna al Estado. En tiempos pasados surgió una controversia en cierto sentido opuesta a la anteriormente citada entre el emperador germano (rey de Hungría) y el sultán turco, acerca del hecho de si lo que el emperador debía pagar al sultán era "pensión" o "tributo". En aquel caso el deudor sostenía que no se trataba de tributo, sino de "pensión", mientras el acreedor insistía en el término "tributo". En esos tiempos los términos eran, al menos en las relaciones entre cristianos y turcos, aparentemente más abiertos y concretos que hoy, y los conceptos jurídicos tal vez no se habían transformado aún, como hoy, en instrumentos de presión política. No obstante, Bodin, que nos ha enterado de esta controversia, observa (*Les six livres de la République*, 1580, p. 784) que, en general, la pensión no es pagada para protegerse de los otros enemigos, sino sobre todo del propio protector, y precaverse de ese modo de una invasión ("pour se racheter de l'invasion", o, lo que es lo mismo, para redimirse o ganar el perdón por la supuesta falta o culpa que justificaría la invasión).

que "político-partidario"; la inevitable "carencia de objetividad" de todas las decisiones políticas, que es sólo el reflejo de la distinción amigo-enemigo inmanente a todo comportamiento político, se manifiesta en las formas y en los horizontes mezquinos de la conquista de los puestos y de las prebendas con base en la política de partido: la necesidad que de ese modo surge de una "despolitización" significa sólo la superación de lo "político-partidario" y de todas sus posibles secuelas.

La equivalencia "político" = "político-partidario" es posible desde el momento en que la idea de una unidad política (el "Estado"), abarcante de todo y en condiciones de relativizar a todos los partidos políticos en su interior y en su conflictividad, pierde su fuerza, y como consecuencia de ello las contraposiciones internas al Estado adquieren mayor intensidad que la común contraposición de política exterior en el enfrentamiento con otro Estado. Cuando en el interior de un Estado las contradicciones entre los partidos políticos se han convertido en "las" contradicciones políticas *tout-court*, entonces se ha llegado al grado extremo de desarrollo de la "política interna", o sea que se han transformado en decisivos para el choque armado no ya los reagrupamientos amigo-enemigo de política exterior sino aquellos internos al Estado. La posibilidad real de la lucha, que debe estar siempre presente para que se pueda hablar de política, se refiere entonces, consiguientemente, en razón de semejante "primacía de la política interna", ya no a la guerra entre unidades nacionales organizadas (estados o imperios), sino más bien a la guerra civil.²²

En el concepto de enemigo se incluye la eventualidad, en términos reales, de una lucha. Este término se emplea prescindiendo de todos los cambios casuales o dependientes del desarrollo histórico de la técnica militar y las armas. La guerra es lucha armada entre unidades políticas organizadas, la guerra civil es lucha armada en el interior de una unidad organizada (que, sin embargo, precisamente por ello se está volviendo problemática). La esencia del concepto de arma está en el hecho de que ella es un instrumento de eliminación física de hombres. Como el término de enemigo, también el de lucha debe ser aquí entendido en el sentido de una originariedad absoluta. Lucha no significa competencia, no se trata de la lucha "puramente espiritual" de la discusión, ni del simbólico "luchar" que en última instancia todo hombre de algún modo realiza siempre, puesto que en realidad la vida humana íntegra es una "lucha" y todo hombre un "combatiente". Los conceptos de amigo, enemigo y lucha ad-

²² [Sobre esta guerra civil y *stasis* (estancamiento) véase la conclusión de Maurice Duverger, *Les partis politiques*, París, Armand Colin, 1951; "El desarrollo de la ciencia de los partidos políticos ¿no podría llamársela *estasiología*? (Hay traducción al español: *Los partidos políticos*, México, FCE, 1969, p. 448.) Sostiene que la democracia no estaría amenazada por la existencia de los partidos como tales, sino sólo por la naturaleza militar, religiosa y totalitaria de algunos partidos. Ello debería conducirlo a la investigación de los diversos tipos de distinciones amigo-enemigo.]

quieran su significado real por el hecho de que se refieren de modo específico a la posibilidad real de la eliminación física. La guerra deriva de la hostilidad puesto que ésta es negación absoluta de todo otro ser. La guerra es sólo la realización extrema de la hostilidad. No tiene necesidad de ser algo cotidiano o normal, y ni siquiera de ser vista como algo ideal o deseable; debe, no obstante, existir como posibilidad real para que el concepto de enemigo pueda mantener su significado.

Todo esto no quiere decir en absoluto, sin embargo, que la esencia de lo "político" no sea otra cosa que la guerra sangrienta y que toda tratativa política deba ser una batalla militar, ni que todo pueblo esté ininterrumpidamente contrapuesto a todos los demás en la alternativa de amigo o enemigo, ni que la correcta elección política no pueda consistir justamente en evitar la guerra. La definición aquí dada de "político" no es belicista ni militarista, ni imperialista, ni pacifista. Ella no representa siquiera un intento de elevar la guerra victoriosa o la revolución lograda a "ideal social", puesto que guerra o revolución no son nada de "social" ni de "ideal".²³ La misma lucha militar, considerada en sí, no es la "continuación de la política por otros medios", como se atribuye, de modo extremadamente incorrecto, a la famosa máxima de Von Clausewitz,²⁴ sino que tiene, en cuanto guerra, sus reglas y sus puntos de vista, estratégicos

²³ A la tesis neokantiana de Rudolf Stammler, según la cual el "ideal social" sería la "comunidad de hombres dotados de libre voluntad", Erich Kaufmann (*Das Wesen des Völkerrechts und die clausula rebus sic stantibus*, Tübinga, Mohr, 1911, p. 146) ha opuesto la afirmación: "El ideal social no es la comunidad de hombres dotados de libre voluntad, sino la guerra victoriosa: la guerra victoriosa como instrumento último para aquel fin supremo" (que estaría constituido por la participación del Estado en la historia universal y por su persistencia en ella). Esta máxima asume la concepción típicamente neokantiana-liberal del "ideal social", con la cual sin embargo las guerras —inclusive las guerras victorosas— son algo absolutamente incommensurable e incompatible, y la acopla con la concepción de la "guerra victoriosa" que proviene del mundo de la filosofía de la historia de Hegel y Ranke, en la cual, a su vez, no existe ningún "ideal social". De ese modo, sin embargo, la antítesis que golpea a primera vista se quiebra en dos troncos separados, y ni siquiera la intensidad retórica de un antagonismo tan resonante puede ocultar la incoherencia estructural y el salto lógico. [Sobre el imperialismo como solución a la cuestión social, véase mi ensayo "Nehmen Teilen Weiden", en *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, Berlín, Duncker & Humblot, 1958.]

²⁴ Von Clausewitz (*Vom Kriege*, parte III, Berlín, 1834, p. 140) escribe: "La guerra no es sino la continuación de la política por otros medios". Para él la guerra es "un simple instrumento de la política". Esto es sin duda verdad, pero de ese modo no es posible todavía captar totalmente el significado que reviste para la comprensión de la esencia de la política. Observando mejor las cosas, para Von Clausewitz la guerra no es simplemente uno de los muchos instrumentos, sino la *última ratio* del reagrupamiento amigo-enemigo. La guerra tiene una "gramática" propia (o sea un conjunto exclusivo de leyes técnico-militares) pero su "cerebro" continúa siendo la política: es decir que la guerra no está dotada de una "lógica propia". Ésta sólo puede ser extraída de los conceptos de amigo y enemigo, cuya centralidad para el fenómeno político es evidenciada cuando Von Clausewitz afirma (*ibid.*, parte II, pp. 812-813): "Si la guerra forma parte de la política asumirá también su carácter. Cuanta más dimensión y potencia adquiere la política tanto más aumentará también la guerra; y tal proceso puede llegar hasta la culminación en que la guerra asume su forma absoluta". También otros numerosos pasajes de la obra demuestran cómo toda consideración específicamente política reposa sobre aquellas categorías políticas: en particular, por ejemplo, las afirmaciones en torno a las guerras de coalición y a las alianzas (pp. 800 y ss.); véase también H. Rothfels, *Carl von Clausewitz, Politik und Krieg*, Berlín, 1920, pp. 198 y 202. [En cuanto a Von Clausewitz véase la continuación de mi argumentación en la *Teoría del partisano*, sobre todo en el párrafo titulado "El partisano como ideal prusiano en 1813 y el repliegue a la teoría".]

cos, tácticos y de otro tipo, que sin embargo presuponen todos la existencia previa de la decisión política acerca de quién es el enemigo. En la guerra los adversarios, en la mayor parte de los casos, se contraponen entre sí de modo manifiesto, por lo común directamente distinguidos por un "uniforme", y la distinción entre amigo y enemigo no es ya por ello un problema político cuya solución le corresponda al soldado combatiente. En esto reposa la justeza de una frase pronunciada por un diplomático inglés, según la cual el político estaría mejor preparado para la lucha que el soldado, puesto que el político combate durante toda la vida mientras que el soldado sólo lo hace excepcionalmente. La guerra no es pues un fin o una meta, o tan sólo el contenido de la política, sino que es su presupuesto siempre presente como posibilidad real y que determina de modo particular el pensamiento y la acción del hombre, provocando así un comportamiento político específico.

Por esta razón el criterio de la distinción amigo-enemigo no significa tampoco que un determinado pueblo deba ser por la eternidad el amigo o el enemigo de otro determinado pueblo, o que la neutralidad no sea posible o no pueda ser una elección políticamente válida. Sólo que también el concepto de neutralidad, como todo otro concepto político, está dominado en todo caso por este presupuesto final de una posibilidad real del reagrupamiento amigo-enemigo, y si hubiese sólo neutralidad sobre la tierra, en tal caso no solamente tendría su fin la guerra sino también la misma neutralidad, del mismo modo en que, junto con toda otra política, se hace innecesaria también la política de impedir la lucha al extinguirse la posibilidad real de combatir. Como criterio de juicio actúa siempre la mera posibilidad de este caso decisivo, de la lucha real, y la decisión de si este caso existe o no.

El hecho de que este caso se verifique sólo excepcionalmente no lo despoja de su carácter determinante, sino que por el contrario lo funda todavía más. Si bien las guerras hoy no son ya tan numerosas y habituales como en otros tiempos, han adquirido una capacidad destructiva total en medida igual o tal vez aún mayor que lo que han perdido en frecuencia y habitualidad puramente cuantitativa. Todavía hoy el caso de guerra es el "caso crítico". Se puede decir que en éste, como también en otros casos, precisamente el caso de excepción tiene una importancia particularmente decisiva, hasta el punto de revelar la esencia de las cosas. En efecto, sólo en la lucha real se manifiesta la consecuencia extrema del reagrupamiento político entre amigo y enemigo. Es desde esta posibilidad extrema que la vida del hombre adquiere su tensión específicamente política.

Un mundo en el cual haya sido definitivamente dejada de lado y destruida la posibilidad de una lucha de este tipo, un globo terrestre definitivamente pacificado, sería un mundo ya sin la distinción entre amigo y

enemigo, y como consecuencia de ello un mundo sin política. En él podría tal vez haber contraposiciones y contradicciones muy interesantes, competencias e intrigas de todo tipo, pero seguramente no habría ninguna contraposición sobre la base de la cual se pudiese requerir a los hombres el sacrificio de su propia vida, o autorizarlos a derramar sangre y matar a otros hombres. Tampoco aquí es relevante para la definición conceptual de lo "político" que semejante mundo sin política pueda ser deseado como un estado ideal. El fenómeno de lo "político" puede ser comprendido sólo mediante la referencia a la posibilidad real del reagrupamiento amigo-enemigo, prescindiendo de las consecuencias que de ello se derivan en cuanto a la valoración religiosa, moral, estética, económica de lo "político" mismo.

La guerra, en cuanto medio político extremo, hace manifiesta la posibilidad, existente en la base de toda concepción política, de esta distinción entre amigo y enemigo, y por ello sólo mantiene un significado mientras tal distinción subsista realmente entre los hombres o, cuando menos, sea realmente posible. En cambio sería absolutamente insensata una guerra realizada por motivos "puramente" religiosos, "puramente" morales, "puramente" jurídicos o "puramente" económicos. De estas contraposiciones específicas de tales sectores de la vida humana no es posible hacer derivar el reagrupamiento amigo-enemigo y, por ello, tampoco es posible hacer derivar la guerra. La guerra no tiene necesidad de ser religiosa, ni moralmente buena ni rentable: es probable que hoy no sea nada de todo eso. Esta simple consideración es complicada por el hecho de que enfrentamientos religiosos, morales y de otro tipo se transforman en enfrentamientos políticos y pueden originar el reagrupamiento de lucha decisivo con base en la distinción amigo-enemigo. Pero si se llega a esto, entonces el enfrentamiento decisivo ya no es el religioso, moral o económico, sino el político. El problema continúa siendo, pues, siempre el mismo: o sea si un reagrupamiento amigo-enemigo de ese tipo existe o no, como posibilidad real o como realidad, sin que importe cuáles razones humanas son suficientemente fuertes para provocarlo.

Nada puede sustraerse a esta lógica de lo "político". Si la oposición pacifista a la guerra fuese tan fuerte como para poder conducir a los pacifistas a la guerra contra los no pacifistas, a una "guerra contra la guerra", de ese modo se obtendría la demostración de que tal oposición tiene realmente fuerza política, puesto que es bastante fuerte como para reagrupar a los hombres en amigos y enemigos. Si la voluntad de impedir la guerra es tan fuerte como para no temer ya ni siquiera la propia guerra, entonces se ha convertido en móvil político, o sea que confirma la guerra, aunque sólo como eventualidad extrema, y por consiguiente reafirma el sentido de la guerra. En la actualidad éste parece ser un modo

particularmente promisorio de justificación de la guerra. La guerra se desarrolla entonces bajo la forma de "última guerra final de la humanidad". Tales guerras son necesariamente de particular intensidad e inhumanidad, puesto que, *superando lo "político"*, descalifican al enemigo inclusive bajo el perfil moral, así como bajo todos los demás aspectos, y lo transforman en un monstruo feroz que no puede ser sólo derrotado sino que debe ser definitivamente destruido, es decir, que no debe ser ya solamente un enemigo a encerrar en sus límites.²⁵ De la posibilidad de tales guerras aparece del todo claro que la guerra como posibilidad real subsiste aún hoy, lo cual es importante para la distinción de amigo y enemigo y para la comprensión de lo "político".

4

Todo enfrentamiento religioso, moral, económico, étnico o de otro tipo se transforma en un enfrentamiento político si es lo bastante fuerte como para reagrupar efectivamente a los hombres en amigos y enemigos. Lo "político" no consiste en la lucha misma, que tiene sus propias leyes técnicas, psicológicas y militares, sino, como se ha dicho, en un comportamiento determinado por esta posibilidad real, en el claro conocimiento de la situación particular de ese modo creada y en la tarea de distinguir correctamente amigo y enemigo. Una comunidad religiosa que, como tal, libra la guerra ya sea contra los miembros de otra comunidad religiosa o de cualquier otro modo, es, además de una comunidad religiosa, una unidad política. Es también una entidad política si tiene una posibilidad de gravitar sobre ese proceso decisivo sólo en un sentido negativo, o sea si está en condiciones de impedir, con una prohibición, la guerra a sus miembros, es decir, si está en condiciones de negar de modo decisivo la cualidad de enemigo de un adversario. Lo mismo vale para una asociación de hombres económicamente fundada, por ejemplo la asociación determinada por un *trust* industrial o por un sindicato. También una "clase" en el sentido marxista deja de ser algo puramente económico y se convierte en una entidad política si llega a este punto decisivo, o sea si

²⁵ [Este pasaje es decisivo para el concepto de enemigo empleado en mi ensayo. De él resulta con claridad que tal concepto halla su significado no en la eliminación del enemigo sino en el control de su fuerza, en la defensa respecto de él y en la conquista de un común. Hay allí también, sin embargo, un concepto absoluto de enemigo que es refutado en cuanto inhumano. Es absoluto porque —cito expresiones extraídas de un importante ensayo de G. H. Schwabe de 1959— pretende "reconocimiento incondicionado en cuanto 'absoluto' y simultánea sujeción del individuo a su régimen", y pretende en consecuencia no sólo la supresión sino "la autosupresión del enemigo por medio de la autoacusación pública". G. H. Schwabe considera que semejante autoaniquilamiento del individuo está presente "ya en la esencia misma de la civilización avanzada" ("Zur Kritik der Gegenwartskritik", en *Mitteilungen der List-Gesellschaft*, 10 de febrero de 1959).]

toma en serio la *lucha* de clases y trata al adversario de clase como enemigo real y lo combate, ya sea bajo la forma de una lucha de Estado contra Estado o en la guerra civil en el interior de un Estado. La lucha real se desarrolla entonces necesariamente no ya según leyes económicas, sino que presenta —además de los métodos de lucha estrictamente técnicos— necesidades y tendencias, coaliciones y compromisos típicamente políticos. Si en el interior de un Estado el proletariado se adueña del poder político, entonces nace un Estado proletario, que no es una construcción política en menor medida que lo es un Estado nacional, o bien un Estado clerical, comercial o militar, o un Estado burocrático o cualquier otra categoría de unidad política. Si se lograra reagrupar a la humanidad íntegra, con base en la contraposición proletario-burgués en cuanto amigo-enemigo, en estados capitalistas y proletarios, de modo que desaparezcan todos los demás reagrupamientos de amigo-enemigo, se manifestaría entonces toda la realidad de carácter "político" que estos conceptos, sólo en apariencia "puramente" económicos, han conservado. Si la fuerza política de una clase o de un grupo de este tipo se extiende en el interior de un Estado, hasta el punto de poder impedir toda guerra con el exterior, sin tener sin embargo la capacidad o la voluntad de adueñarse del poder estatal, o sea de plantearse como criterio de distinción entre amigos y enemigos y de realizar la guerra en caso de necesidad, en tal caso la unidad política es destruida.

Lo "político" puede extraer su fuerza de los más diversos sectores de la vida humana, de contraposiciones religiosas, económicas, morales o de otro tipo; no indica, en efecto, un área concreta particular sino sólo el *grado de intensidad* de una asociación o de una disociación de hombres, cuyos motivos pueden ser de naturaleza religiosa, nacional (en sentido étnico o cultural), económica o de otro tipo y que pueden causar, en diferentes momentos, diversas uniones y separaciones. El real agrupamiento amigo-enemigo es por su naturaleza tan fuerte y exclusivo que la contraposición no política, en el mismo momento en que causa este reagrupamiento, niega sus motivos y criterios hasta entonces "puramente" religiosos, políticos o culturales y es sometida a los condicionamientos y a las consecuencias totalmente nuevas, peculiares y, desde la perspectiva de aquel punto de partida "puramente" religioso, económico o de otro tipo, a menudo muy inconsecuentes e "irracionales", de la situación política. En todo caso es siempre, por eso, el reagrupamiento humano *decisivo*, y como consecuencia de ello la unidad política, todas las veces que existe, es la unidad decisiva y "soberana" en el sentido de que la decisión sobre el caso decisivo, aun cuando éste sea el caso de excepción, por necesidad lógica debe corresponderle siempre a ella.

El término "soberanía" es aquí usado en un buen sentido, como el tér-

mino "unidad". Ninguno de los dos quiere decir que todo momento particular de la existencia de cada hombre que forma parte de una unidad política deba estar determinado y comandado por lo "político", o que un sistema centralista deba anular toda otra organización o corporación. Puede darse que consideraciones económicas sean más fuertes que toda voluntad del gobierno de un Estado que se dice neutral en el campo económico; del mismo modo, el poder de un Estado sedicentemente neutral en el campo confesional encuentra en todo caso fácilmente un límite en las convicciones religiosas. Lo que importa siempre es sólo el caso de conflicto. Si las fuerzas contrarias en los campos económico, cultural o religioso son tan potentes como para determinar por sí solas la decisión sobre el caso crítico, esto significa que se han convertido en la nueva sustancia de la unidad política. Si en cambio no son suficientemente fuertes como para impedir una guerra emprendida contra sus intereses y principios, entonces está claro que no han alcanzado el punto decisivo de lo "político". Si son lo bastante fuertes como para impedir una guerra deseada por la dirigencia del Estado, pero contradictoria con sus intereses y principios, pero no suficientemente fuertes como para determinar por sí mismas una guerra, con base en una decisión propia, en tal caso no existe ya una entidad política unitaria. Sean como fueren las cosas, la orientación hacia el posible caso crítico de la lucha efectiva contra un enemigo efectivo hace, sí, que la unidad política sea necesariamente la unidad decisiva para el reagrupamiento amigo-enemigo —y entonces es unidad soberana en tal sentido (y no en cualquier sentido absolutista)— o bien que ella no exista para nada.

No bien se reconoció la enorme importancia política que tenían las uniones económicas en el Estado, sobre todo con referencia al crecimiento de los sindicatos, contra cuyo instrumento de lucha económica, la huelga, las leyes del Estado eran casi totalmente impotentes, se proclamó, de manera un poco precipitada, la muerte y el fin del Estado. Esto se verificó, por cuanto sé, como una verdadera doctrina sólo hacia 1906 y 1907 en los sindicatos franceses.²⁶ El más conocido de los teóricos del Estado que

²⁶ "Esta cosa enorme... la muerte de este ser fantástico, prodigioso, que ha tenido un lugar tan colosal en la historia: el Estado ha muerto". E. Berth (cuyas ideas provienen de Georges Sorel), en *Le Mouvement socialiste*, octubre de 1907, p. 314. León Duguit cita este pasaje en su obra *Le droit social, le droit individuel et la transformation de l'État*, París, 1908. Él se conformó con decir que había muerto, o que estaba en trance de morir, el Estado soberano pensado como persona (*ibid.*, p. 144: "El Estado personal y soberano ha muerto o está a punto de morir"). En su obra *L'État, le droit objectif et la loi positive*, París, Fontemoing, 1901, pueden encontrarse todavía afirmaciones de este tipo, si bien la crítica del concepto de soberanía era ya la misma. Ulteriores ejemplos interesantes de esta diagnosis sindicalista del Estado actual se encuentran en A. Esmein, *Droit constitutionnel*, vol. I, pp. 55 y ss., y sobre todo en el libro particularmente interesante de Maxime Leroy, *Les transformations de la puissance publique*, 1907. La doctrina sindicalista debe ser distinguida, también desde el punto de vista de su diagnosis del Estado, de la construcción marxista. Para los marxistas el Estado no ha muerto ni agoniza, sino que más bien es necesario como medio para la afirmación de la sociedad sin clases y sólo entonces sin Estado, y es por ello provisionalmen-

pueden ser considerados en este ámbito es Duguit; él ha tratado, a partir de 1901, de refutar el concepto de soberanía y la idea de la personalidad del Estado con algunos argumentos dirigidos contra una metafísica no crítica del Estado y contra las personificaciones del Estado que, en última instancia, no son sino residuos del mundo del absolutismo principesco, pero con una sustancial carencia en cuanto al sentido verdaderamente político de la idea de soberanía. Lo mismo vale para la denominada teoría pluralista del Estado de G. D. H. Cole y Harold J. Laski, aparecida un poco más tarde en los países anglosajones.²⁷ Este pluralismo consiste en negar la unidad soberana del Estado, o sea la unidad política, y en replicar a continuación que el hombre individual vive en innumerables uniones y asociaciones sociales diversas: es miembro de una sociedad religiosa, de una nación, de un sindicato, de una familia, de un club deportivo y de muchas otras "asociaciones" que, en uno u otro caso, influyen fuertemente sobre él, si bien en diverso grado, y lo obligan a una "pluralidad de vínculos de fidelidad y de lealtad", sin que se pueda decir de ninguna de estas asociaciones que es incondicionalmente decisiva y soberana. En realidad, cada una de las diversas "asociaciones" puede presentarse, en campos diferentes, como la más fuerte, y el conflicto entre los múltiples vínculos de fidelidad y de lealtad puede resolverse sólo caso por caso. Es por ejemplo hipotetizable que los miembros de un sindicato, si este último lanza la consigna de no ir más a la Iglesia, continúen yendo, sin por ello seguir tampoco, al mismo tiempo, una orden eventual de la Iglesia de salir del sindicato.

En este ejemplo salta especialmente a la vista la correlación entre sociedad religiosa y asociaciones profesionales, que como consecuencia de su común contraposición al Estado puede transformarse en una alianza de iglesias y sindicatos. Esto es típico del pluralismo surgido en los países anglosajones, cuyo punto de partida teórico, junto a la teoría de la corporación de Gierke, ha sido sobre todo la obra de J. Neville Figgis sobre las iglesias en el Estado moderno (1913).²⁸ El acontecimiento histó-

te todavía real: ha adquirido, en realidad, en el Estado soviético, nuevas energías y nueva vida, precisamente con la ayuda de la doctrina marxista.

²⁷ Una síntesis clara y plausible de las tesis de Cole se encuentra (formulada por él mismo) en las publicaciones de la Aristotelian Society, xvi, 1916, pp. 310-325. Su tesis central es también que los estados son iguales en su esencia a otros tipos de asociaciones humanas. De los escritos de Laski recordemos: *Studies in the Problem of Sovereignty*, 1917, Nueva York, Howard Fertig, 1968; *Authority in the Modern State*, 1919, New Haven, Yale University Press, 1927; *Foundations of Sovereignty*, Londres, Allen & Unwin, 1921; *A Grammar of Politics*, 1925, Londres, Allen & Unwin, 1956, 1967, 1968; "Das Recht und der Staat", en *Zeitschrift für öffentliches Recht*, 1930, pp. 1-25. Ulterior literatura en Kung Chuan Hsiao, *Political Pluralism*, Londres, 1927. Para la crítica a este pluralismo véase W. Y. Elliott, en *The American Political Science Review*, xviii, 1924, pp. 251 y ss.; del mismo autor *The Pragmatic Revolt in Politics Syndicalism, Fascism and the Constitutional State*, Nueva York, Macmillan, 1928; C. Schmitt, "Staatsethik und pluralistischer Staat", en *Kantstudien*, xxxv, 1930, pp. 28-42. Sobre la parcelización pluralista del Estado alemán de hoy y sobre la transformación del Parlamento en teatro de un sistema pluralista, véase C. Schmitt, *Der Hüter der Verfassung*, cit., pp. 73 y ss.

²⁸ J. N. Figgis, *The Churches in the Modern State*, Londres, Longmans, Green, 1914 —que hace referencia, entre otras cosas, en la página 249, a que Maitland, cuyas investigaciones de historia del derecho

rico sobre el cual Laski retorna siempre y que ejerció de modo manifiesto una gran influencia sobre él, es el comportamiento, contemporáneo a Laski y casi por completo sin éxito, de Bismarck ante la Iglesia católica y los socialistas. En la "batalla cultural" contra la Iglesia católica se vio que ni siquiera un Estado dotado de la rígida fuerza del imperio bismarckiano era absolutamente soberano y omnipotente; del mismo modo, este Estado no ha ganado su batalla contra el proletariado socialista, ni habría estado en condiciones en el campo económico de privar a los sindicatos de la gran fuerza que tenían en el "derecho de huelga".

Esta crítica es muy pertinente. Las declaraciones sobre la "omnipotencia" del Estado son en realidad sólo secularizaciones superficiales de las fórmulas teológicas de la omnipotencia de Dios, y la doctrina alemana del siglo XIX acerca de la "personalidad" del Estado es, en parte, una antítesis polémica dirigida contra la personalidad del príncipe "absoluto", y en parte, una proyección evasiva en el Estado, como "tercero superior", del dilema: soberanía del príncipe o soberanía del pueblo. Pero de ese modo no queda resuelta todavía la cuestión de qué "unidad social" (si puedo aquí emplear el concepto impreciso, liberal, de "social") debe decidir el caso de conflicto y determinar el reagrupamiento decisivo amigo-enemigo. Ni una Iglesia, ni un sindicato, ni una alianza de ambos habría prohibido o impedido una guerra que el imperio germano, bajo Bismarck, quería hacer. Naturalmente, Bismarck no pudo declarar la guerra al papa, pero sólo porque éste no tenía ya el *jus belli* y tampoco los sindicatos socialistas pensaron en presentarse como *partie belligérante*. En todo caso no habría sido pensable ninguna instancia que pudiese o quisiese oponerse a una decisión del gobierno alemán de entonces, relativa al caso extremo, sin convertirse ella misma de ese modo en enemiga política y ser golpea-

influyeron en todo caso sobre los pluralistas, afirmó del *Deutsches Genossenschaftsrecht* de Gierke que era el libro más grande que haya leído jamás ("the greatest book he had ever read")— afirma que la contienda medieval entre Iglesia y Estado, o sea entre el papa y el emperador, y mejor aún entre la capa de los clérigos y las capas mundanas, no fue una lucha entre dos "sociedades" (*societies*), sino una guerra civil en el interior de la misma unidad social; hoy en cambio serían dos sociedades, *duo populi*, quienes se enfrentarían. A mi juicio esta observación es válida. En efecto, mientras en la época precedente al cisma la relación entre papa y emperador podía todavía ser remitida a la fórmula según la cual el papa disponía de la *auctoritas* y el emperador de la *potestas*, de modo que subsistía una subdivisión en el interior de la misma unidad, la doctrina católica mantiene firmemente, a partir del siglo XII, que Iglesia y Estado son dos *societates*, y precisamente las dos *societates perfectae* (cada una de ellas soberana y autárquica en su propio ámbito); con lo que, en lo que concierne a la Iglesia, naturalmente es reconocida como *societas perfecta* sólo una Iglesia, mientras en lo que concierne al Estado aparece hoy una pluralidad (si no una infinidad) de *societates perfectae*, cuya "perfección" por lo demás parece asaz problemática a causa de su gran número. Una síntesis clara de la doctrina católica es ofrecida por P. Simon, en el ensayo "Staat und Kirche", en *Deutsches Volkstum*, Hamburgo, agosto de 1931, pp. 576-596. La coordinación, típica de la doctrina pluralista anglosajona, de iglesias y sindicatos, no es naturalmente pensable en el interior de la teoría católica; tanto menos la Iglesia podría consentir ser asimilada a una internacional de los sindicatos. De hecho, como bien observa Elliott, la Iglesia sirve a Laski sólo como *stalking horse* para los sindicatos. Desgraciadamente, sin embargo, falta tanto a la parte católica como a la de los pluralistas una clara elaboración de fondo de las respectivas teorías y de las relaciones recíprocas entre ellas.

da con todas las consecuencias implícitas en este concepto, sino que por el contrario ni la Iglesia ni los sindicatos se decidieron por la guerra civil.²⁹

Esto basta para fundar un concepto racional de soberanía y unidad. La unidad política es, por su esencia, la unidad decisiva, sin que importe de qué fuerzas extrae sus últimos motivos psíquicos. Ella existe o no. Si existe, es la unidad suprema, o sea la que decide en el caso decisivo.

Que el Estado sea una unidad, e inclusive la unidad decisiva, depende de su carácter político. Una teoría pluralista es una teoría del Estado propia de un Estado llegado a la unidad a través de un federalismo de grupos sociales menores, o bien sólo una teoría de la superación y del fin del Estado. Si ella combate la unidad del Estado y lo plantea como "asociación política", sin diferencias sustanciales, junto a otras asociaciones, por ejemplo religiosas o económicas, debe responder en primer lugar a la pregunta acerca del contenido específico de lo "político". En ninguno de los muchos libros de Laski se encuentra sin embargo una definición precisa de lo "político", a pesar de que su discurso versa siempre en torno a Estado, política, soberanía y *government*. El Estado se transforma simplemente en una asociación que compite con otras asociaciones; se convierte en una *sociedad* junto a y en medio de numerosas otras sociedades, situadas en el interior o fuera del Estado. Tal es el "pluralismo" de esta teoría del Estado, cuya agudeza se agota en la polémica contra las precedentes sobrevaloraciones del Estado, contra su "superioridad" y su "personalidad", contra su "monopolio" de la unidad suprema, mientras permanece oscuro qué es, en general, la unidad política misma. A veces ésta parece, según el viejo esquema liberal, al mero servicio de la sociedad determinada sustancialmente sobre bases económicas. A veces, en cambio, aparece pluralistamente como un tipo especial de sociedad, o sea como una asociación junto a otras asociaciones, y a veces, por último, como el producto de un federalismo de grupos sociales o una especie de superasociación de asociaciones. Sería necesario no obstante, ante todo, explicar por qué razón los hombres construyen junto a las asociaciones religiosas, culturales, económicas y demás, otra asociación política, una *governmental association* y en qué consiste el significado político específico de este último tipo de asociación. No es posible hallar, a este respecto, una línea de pensamiento clara y segura, y como concepto final, de carácter compren-

²⁹ Puesto que Laski hace referencia a la controversia de los católicos ingleses con Gladstone, es oportuno citar aquí los siguientes pasajes de la carta del cardenal Newman al duque de Norfolk (1874, a propósito del escrito de Gladstone "Los decretos vaticanos en su significación para la fidelidad de los súbditos"): "Supongamos que Inglaterra quiera enviar sus naves acorazadas en defensa de Italia contra el papa y sus aliados. Los católicos ingleses se verían ciertamente muy perturbados por ello y tomarían, incluso antes del comienzo de la guerra, partido por el papa y emplearían todos los medios constitucionales para impedir la guerra. Sin embargo, ¿quién puede creer que, una vez emprendida la guerra, hicieran algo más que rezar y procurar poner término a la contienda?, ¿qué razones autorizan a suponer que darían algún paso en el camino de la traición?"

sivo, no obstante ser monístico-universal y ciertamente no pluralista, aparece en Cole la *society* y en Laski la *humanity*.

Esta teoría pluralista del Estado³⁰ es en primer lugar pluralista en sí misma: no tiene ningún centro unitario, pero extrae sus motivos de pensamiento de ámbitos de ideas completamente diferentes entre sí (religión, economía, liberalismo, socialismo, etc.); ignora el concepto central de toda doctrina del Estado, el concepto de lo "político", y no discute nunca tampoco la posibilidad de que el pluralismo de los grupos pueda conducir a una unidad política construida en términos federalistas; se mantiene firme en un individualismo liberal, puesto que en conclusión no consiste sino en hacer jugar a una asociación contra otra, al servicio del individuo libre y de sus libres asociaciones, y de ese modo todas las cuestiones y los conflictos son decididos partiendo del individuo. En verdad no existe ninguna "sociedad" o "asociación" política, sino sólo una unidad política, una "comunidad" política. La posibilidad real del reagrupamiento amigo-enemigo es suficiente para constituir, por encima del simple dato asociativo-social, una unidad determinante que es algo específicamente distinto y al mismo tiempo decisivo en relación con las demás asociaciones.³¹

Si esta unidad desaparece inclusive como eventualidad, entonces desaparece también lo "político" mismo. Sólo mientras no sea reconocida y examinada a fondo la esencia de lo "político" es posible pensar en términos pluralistas en una "asociación" política junto a una religiosa, otra cultural, otra económica y demás, y sólo en ese caso es posible configurar dicha "asociación" política en competencia con estas últimas. Del concepto de lo "político" derivan, por otra parte —como se verá más adelante, en el párrafo 6 de este trabajo—, consecuencias pluralistas, pero no en el sentido de que en el interior de una y de la misma unidad política pueda

³⁰ [Harold J. Laski (muerto en 1950) pasó, ya en los años críticos de 1931-1932, de su originario individualismo liberal al marxismo. Acerca de él véase la monografía de Herbert A. Deane, *The Political Ideas of Harold J. Laski*, Nueva York, Columbia University Press, 1955. En la República Federal Alemana el pluralismo encontró después de 1949 un reconocimiento tan difundido y general que sería necesario indicarlo como la doctrina política dominante si, tras la fachada del término genérico de "pluralismo", no continuasen subsistiendo las profundas contradicciones que hicieron tan controvertible ya la misma obra de conjunto de Laski, y que se hacen todavía más incompatibles a través de una gran coalición ideológica (entre pluralismo moral-teológico de cuño eclesial, pluralismo individualista-liberal y pluralismo socialista-sindical). Puede aquí servir de prueba el principio de subsidiaridad, por el hecho de que presupone una unidad final (y no una multiplicidad final) de la sociedad, y que precisamente esta unidad deviene problemática si se pone en cuestión la concreta homogeneidad o no homogeneidad de los diversos titulares de la ayuda social. Un tratamiento sistemático de primer orden del conjunto de la cuestión fue realizado por Joseph H. Kaiser en el párrafo "Pluralistische Diagnosen und Konstruktionen" de su libro *Die Repräsentation organisierter Interessen*, Berlin, Duncker & Humblot, 1956, pp. 313 y ss., donde sin embargo el principio de subsidiaridad no es todavía empleado como banco de pruebas. El ensayo de Trutz Rendtorff, "Kritische Erwägungen zum Subsidiaritätsprinzip, in *Der Staat*, I, 1962, pp. 405-430, se refiere al problema del pluralismo (pp. 426-428: interpretación del principio de subsidiaridad y del pluralismo).]

³¹ "Podríamos decir que, el día de la movilización, la sociedad existente hasta entonces se transformó en una comunidad", E. Lederer, en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, xxxix, 1915, p. 349.

surgir en lugar del reagrupamiento decisivo amigo-enemigo un pluralismo, sin que de ese modo sea destruido, junto con la unidad, lo "político" mismo.

5

Al Estado, en cuanto unidad sustancialmente política, le compete el *jus belli*, o sea la posibilidad real de determinar al enemigo y combatirlo en casos concretos y por la fuerza de una decisión propia. Es por lo tanto indiferente con qué medios técnicos será realizada la guerra, qué organización militar exista, cuántas posibilidades haya de ganar la guerra, a condición de que el pueblo políticamente unificado esté dispuesto a combatir por su existencia e independencia: él determina, por la fuerza de una decisión propia, en qué consiste su independencia y su libertad. El desarrollo de la técnica militar parece conducir a la conclusión de que tal vez existen ya sólo poquísimos estados a los cuales su respectiva fuerza industrial les permite realizar una guerra con perspectivas de victoria, mientras que estados más pequeños y más débiles renuncian, voluntariamente u obligados, al *jus belli* cuando no logran garantizar su independencia mediante una correcta política de alianzas. Este desarrollo no prueba sin embargo que hayan terminado la guerra, el Estado y la política. Cada uno de los innumerables cambios y revoluciones de la historia y del desarrollo humano ha provocado nuevas formas y nuevas dimensiones de reagrupamiento político, ha destruido edificios políticos precedentes, ha provocado guerras externas y guerras civiles y a veces ha aumentado y otras disminuido el número de las unidades políticas organizadas.

El Estado como unidad política decisiva ha concentrado en sus manos una atribución inmensa: la posibilidad de hacer la guerra y por consiguiente a menudo de disponer de la vida de los hombres. En efecto, el *jus belli* contiene una disposición de este tipo; ello implica la doble posibilidad de obtener de los miembros del propio pueblo la disponibilidad a morir y a matar, y la de matar a los hombres que están de parte del enemigo. La tarea de un Estado normal consiste sin embargo, sobre todo, en asegurar en el interior del Estado y de su territorio una paz estable, en establecer "tranquilidad, seguridad y orden" y en procurar de ese modo la situación normal que funciona como presupuesto para que las normas jurídicas puedan tener vigor, puesto que toda norma presupone una situación normal y no hay norma que pueda tener valor para una situación completamente anormal.

Esta necesidad de pacificación interna lleva, en situaciones críticas, al hecho de que el Estado, en cuanto unidad política, determine también

por sí mismo, mientras exista, al "enemigo interno". En todos los estados existe, por ello, de alguna forma, lo que el derecho estatal de las repúblicas griegas conocía como declaración de *πολεμιστῶν* y el derecho estatal romano como declaración de *hostis*: es decir, formas más o menos agudas, automáticas o eficaces sólo con base en leyes especiales, manifiestas o encerradas en prescripciones generales, de destierro, de proscripción, de expulsión de la comunidad de paz, de colocación *hors-la-loi*, en una palabra, de *declaración de hostilidades* interna al Estado.³² Éste es el signo, respecto del comportamiento de aquellos a quienes el Estado ha declarado enemigos, de la guerra civil, o sea de la superación del Estado como unidad política organizada, pacificada en su interior, cerrada territorialmente e impenetrable a los enemigos. El posterior destino de esta unidad será pues decidido por la guerra civil. Esto vale, no menos que para todo otro Estado, en especial y de manera todavía más evidente para un Estado de derecho burgués y constitucional, no obstante todas las limitaciones que tiene tal Estado debido a su Constitución. En efecto, en el "Estado constitucional", como dice Lorenz von Stein, la Constitución es "la expresión del orden social, la existencia misma de la sociedad de los ciudadanos del Estado. Por ello, cuando la Constitución es atacada, la lucha se

³² En la historia griega el ejemplo más famoso podría ser el *psephisma* de Demofante; esta decisión popular, que el pueblo ateniense tomó después del aplastamiento de los Cuatrocientos en el año 410 antes de Cristo, declaraba que todo el que intentase derribar la democracia ateniense "era un enemigo de los atenienses" (*πολέμιος ἔστω Ἀθηναίων*); otros ejemplos y bibliografía complementaria se encuentran en Busolt-Swoboda. *Griechische Staatskunde*, Munich, Beck, 1920, vol. I, pp. 231 y 532; sobre la declaración de guerra anual de los éforos espartanos contra los ilotas que vivían en el interior del Estado, véase *ibidem*, vol. I, p. 670. Sobre la declaración de *hostis* en el derecho estatal romano: Th. Mommsen, *Römisches Staatsrecht*, Leipzig, Hirzel, 1876-1888, vol. III, pp. 1240-1241; sobre las proscripciones, *ibidem*, vol. II, pp. 735-736; sobre la pérdida de la paz y sobre el destierro, además de los conocidos manuales de historia del derecho alemán, véase sobre todo Ed. Eichmann, *Acht und Bann im Reichsrecht des Mittelalters*, 1909. Numerosos ejemplos de declaración de *hors-la-loi* extraídos de la práctica de los jacobinos y del Comité de Salud Pública se encuentran en la historia de la Revolución francesa de Aulard; es particularmente recordada una declaración del Comité de Salud Pública, citada en E. Friesenhahn, *Der politische Eid*, 1928, p. 16: "Después de que el pueblo francés ha manifestado su voluntad, todo lo que le es contrario está fuera de la soberanía: todo lo que está fuera de la soberanía es enemigo... Entre el pueblo y sus enemigos no hay ya nada en común salvo la espada". La colocación fuera de la comunidad de paz puede también verificarse en el hecho de que los miembros de determinadas religiones o partidos son considerados carentes de sentimientos pacíficos o legales. Infinitos ejemplos de esto se encuentran en la historia política de los herejes: para todos ellos es característica la siguiente argumentación de Nicolás Vernul (De una et diversa religione, 1646): "El hereje no puede ser tolerado en el Estado ni siquiera aunque sea pacífico; en efecto, hombres como los herejes no pueden ser pacíficos" (citado en H. J. Elias, "L'Église et l'État", en *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, v. 1927, fascículos 2-3). Las formas atenuadas de declaración de *hostis* son numerosas y de diverso tipo: confiscaciones, expatriaciones, prohibiciones de organizarse y reunirse, exclusiones de los empleos públicos, y así sucesivamente. (En la fórmula "todo lo que está fuera de la soberanía es enemigo" se revela la concordancia entre la concepción del Estado de Rousseau y la de Hobbes. Tal acuerdo se refiere al Estado como unidad política, que en su interior conoce solamente la paz y que reconoce un enemigo sólo en su exterior. En la conclusión, más tarde eliminada, del capítulo VIII del libro IV del *Contrat social*, Rousseau dice de la guerra civil: "Se convierten todos en enemigos; alternativamente perseguidos y perseguidores; cada uno contra todos y todos contra cada uno; el intolerante es el hombre de Hobbes, la intolerancia es la guerra de la humanidad". A este respecto, Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise, ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Friburgo-Munich, Verlag Karl Albert, 1959, observa que tal sorprendente cambio revela el nexo subterráneo entre la guerra civil religiosa y la Revolución francesa.)

decide fuera de la Constitución y del derecho, y por consiguiente por la fuerza de las armas".³³

La atribución de disponer, bajo la forma de un juicio penal, de la vida y de la muerte de un hombre, el *jus vitae ac necis* (derecho de vida o muerte), puede corresponder también a otra asociación existente en el interior de la unidad política, por ejemplo la familia y al jefe de la familia; esto no ocurre, en cambio, al menos mientras continúa existiendo la unidad política en cuanto tal, para el *jus belli* o para el derecho a la declaración de *hostis*. Del mismo modo, el derecho a la venganza de sangre entre diversas familias o estirpes habrá de ser suspendido, por lo menos durante la guerra, para que pueda existir una unidad política. Un grupo de hombres que quisiese renunciar a estas consecuencias de la unidad política no sería un grupo político, puesto que renunciaría a la posibilidad de decidir de un modo definitivo a quién considerar y tratar como enemigo. La comunidad política se eleva, a través de este poder sobre la vida física de los hombres, sobre todo otro tipo de comunidad o de sociedad. En el interior de la comunidad pueden, pues, existir estructuras inferiores de carácter político secundario, dotadas de atribuciones propias o delegadas, y hasta de un *jus vitae ac necis* limitado a los miembros del propio grupo restringido.

Una comunidad religiosa, una Iglesia, puede lograr que sus miembros mueran por su fe y que afronten el martirio, pero sólo en virtud de la salvación de su propia alma, no por la comunidad eclesial entendida como estructura de poder existente en este mundo; de otro modo la Iglesia se transforma en una entidad política y sus guerras y cruzadas se convierten en acciones fundadas en una decisión relativa al enemigo, como todas las demás guerras. En una sociedad determinada en un sentido económico, cuyo ordenamiento, entendido como funcionamiento calculable, se mueve en el ámbito de las categorías económicas, no puede ocurrir desde ningún punto de vista posible que algún miembro de la sociedad sacrifique la propia vida en interés del funcionamiento imperturbable de la sociedad misma. Fundar una prestación de este tipo en finalidades económicas sería, en efecto, una contradicción con los principios individualistas de un orden económico liberal y no podría jamás ser legitimado por las normas o por los ideales de una economía pensada como autónoma. El hombre individual puede morir libremente por lo que quiere, lo que, como todo lo que hay de esencial en una sociedad individualista-liberal, constituye sólo una "cuestión privada", o sea que atañe a una resolución individual, libre, incontrolada y que no interesa a nadie más fuera de quien la adopta.

³³ El pasaje citado de Lorenz von Stein se encuentra en su descripción del desarrollo político-social de la restauración y de la monarquía de julio en Francia: *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich*, al cuidado de G. Salomon, Munich, 1921, vol. I: *Der Begriff der Gesellschaft*, p. 494.

La sociedad que funciona según cánones económicos tiene medios suficientes para excluir de sí a quien sucumbe o no logra éxito en la competencia económica, o incluso al mero "perturbador", y puede volverlo no peligroso de modo "pacífico, no violento": dicho en términos concretos, puede hacerlo morir de hambre si no se resigna espontáneamente. A un sistema social puramente cultural o *civilisé* no le faltarán por cierto "disposiciones sociales" para liberarse de amenazas indeseadas o de un desarrollo no querido. Pero ningún programa, ningún ideal, ninguna norma atribuye un derecho de disposición sobre la vida física de otros hombres. Pretender seriamente que los hombres maten a otros hombres y que estén dispuestos a morir ellos mismos para que florezcan el comercio y las industrias de los sobrevivientes o para que prospere la capacidad de consumo de sus descendientes, es alocado e insensato.

Maldecir la guerra como asesinato y después pretender de los hombres que hagan la guerra y que en la guerra maten y se hagan matar a fin de que "no haya nunca más una guerra", es un engaño manifiesto. La guerra, la disponibilidad a morir de los combatientes, la eliminación física de otros hombres que están en la parte del enemigo, todo esto no tiene ningún sentido normativo, sino sólo uno existencial, referido a la realidad de una situación que consiste en la lucha real contra un enemigo real, y no a ningún ideal, programa o normatividad. No existe un fin racional, ni una norma tan justa, ni un programa tan ejemplar, ni un ideal social tan bello, ni una legitimidad o legalidad que pueda hacer aparecer como algo justo que los hombres se maten recíprocamente. Si una destrucción física semejante de la vida humana no deriva de la afirmación existencial de la propia forma de existencia frente a una negación igualmente existencial de dicha forma, no puede tampoco encontrar legitimación. Una guerra no puede fundarse tampoco en normas éticas o jurídicas. Si existen realmente enemigos en el significado existencial del término, aquí señalado, entonces es comprensible, pero sólo políticamente comprensible, que sean eliminados físicamente y combatidos.

Que la justicia no esté incorporada en el concepto de guerra es ya ahora reconocido de manera generalizada desde Grocio en adelante.³⁴ Las concepciones que postulan una guerra justa suelen servir, a su vez, a un fin político. Pretender de un pueblo unido políticamente que haga la guerra sólo por una razón justa es una afirmación obvia que significa que la guerra sólo puede hacerse contra un enemigo real o bien esconde en sí la tendencia política a transferir a otras manos el poder de disposición

³⁴ De *jure belli ac pacis*, I, I, c. I, n. 2: "Justitiam in definitione (sc. belli) non includo" ["En la definición de guerra no incluyo la justicia"]. En la escolástica medieval, la guerra contra los infieles tenía el valor de *bellum justum* o "guerra justa" (y por consiguiente valía como guerra, no como "ejecución", "medida de paz" o "sanción").

relativo al *jus belli* y a encontrar normas de legitimación sobre cuyo contenido y empleo en el caso particular no es el Estado mismo quien decidirá, sino algún otro tercero que, de ese modo, determina quién es el enemigo. Mientras un pueblo existe en sentido político es él mismo quien debe decidir, al menos en el caso extremo —sobre cuya existencia es también él, sin embargo, quien decide—, acerca de la distinción entre amigo y enemigo. En eso consiste la esencia de su existencia política. Si no tiene ya capacidad o voluntad para llegar a tal distinción, entonces cesa de existir políticamente. Si se deja indicar por un extraño quién es su enemigo y contra quién debe o no combatir, no es ya un pueblo políticamente libre y está, en cambio, integrado o subordinado a otro sistema político. Una guerra tiene su sentido en el hecho de ser librada no por ideales o normas jurídicas sino contra un enemigo real. Todas las contaminaciones de esta categoría de amigo y enemigo se explican teniendo en cuenta su mezcla con alguna abstracción o norma.

Un pueblo dotado de existencia política no puede por ello evitar distinguir, en casos determinados, entre amigo y enemigo, mediante una decisión propia y a su propio riesgo. Sólo puede proclamar que condena la guerra como medio de solución de las controversias internacionales y que renuncia a ella como "instrumento de política nacional", como ha ocurrido en el denominado "Pacto Kellogg" de 1928.³⁵ De ese modo, sin embargo, no ha renunciado a la guerra como instrumento de política internacional (y una guerra al servicio de la política internacional puede ser peor que la guerra que sirve sólo a una política nacional), ni ha, sobre todo, "condenado" o "abandonado" la guerra en general. En primer lugar, una declaración semejante subyace a reservas precisas que, expresas o no, son evidentes: por ejemplo, la reserva de la propia existencia del Estado y de la autodefensa, la reserva de los tratados existentes, del derecho a

³⁵ La traducción alemana oficial (*Reichsgesetzblatt*, 1929, vol. II, p. 97) dice: "Condenar [*verurteilen*] la guerra como medio para la solución de las controversias internacionales", mientras el texto anglosajón habla de *condemn* y el francés de *condamner*. El texto del Pacto Kellogg del 27 de agosto de 1929 está publicado, con las reservas más importantes —para Inglaterra el honor nacional, la autodefensa, el estatuto de la Sociedad de Naciones y de Locarno, el bienestar y la integridad de territorios como Egipto, Palestina, etc.; para Francia la autodefensa, el estatuto de la Sociedad de Naciones, Locarno y los tratados de neutralidad, y sobre todo también el respeto del propio Pacto Kellogg; para Polonia la autodefensa, el respeto del Pacto Kellogg, el estatuto de la Sociedad de Naciones—, en el fascículo IV (13, Leipzig, 1930) de la *Teubners Quellensammlung für den Geschichtsunterricht*, con el título *Der Völkerbund und das politische Problem der Friedenssicherung*. El problema jurídico de las reservas no recibió todavía un tratamiento sistemático, ni siquiera por parte de aquellos autores que estudian con amplias argumentaciones la inviolabilidad de los tratados y la máxima *pacta sunt servanda*. Un comienzo bastante interesante para un tratamiento científico, aún ausente, de dicho problema, se encuentra en Carl Bilfinger, "Betrachtungen über politisches Recht", en *Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht*, I, 1929, pp. 57-58. Sobre el problema general de una humanidad pacificada, véase lo que se dice en el párrafo 6 de este texto. Acerca del hecho de que el Pacto Kellogg no impide la guerra, sino que, por el contrario, la sanciona, véase Borchardt, "The Kellogg Treaties Sanction War", en *Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht*, I, 1929, pp. 126-127, y Arthur Wegner, *Einführung in die Rechtswissenschaft*, II (Göschel, núm. 1048), pp. 109-110, Berlín, De Gruyter, 1948.

la prosecución de la propia existencia libre e independiente, y así sucesivamente; en segundo lugar, estas reservas, en lo que respecta a su estructura lógica, no son simples excepciones a la norma, sino que son ellas mismas las que dan a la norma su contenido concreto; en tercer lugar, mientras existe un Estado independiente, es este mismo quien decide por sí, como resultado de su independencia, si se cumple o no el caso considerado en una de las reservas indicadas (autodefensa, ataque de parte del enemigo, violación de tratados precedentes, incluido el propio Pacto Kellogg, etc.); en cuarto lugar, por último, no se puede "desistir" de la guerra en general, sino que sólo pueden hacerlo determinados hombres, pueblos, estados, clases, religiones, etc., que a su vez, mediante una "declaración", pueden ser señalados como enemigos. En tal caso tampoco la solemne "renuncia a la guerra" elimina la distinción amigo-enemigo, sino que más bien le da nuevo contenido y nueva vida, por medio de las nuevas posibilidades de una declaración de *hostis* en el campo internacional.³⁶

Si desaparece esta distinción desaparece también la vida política en general. Un pueblo dotado de existencia política no puede en absoluto sustraerse, con proclamas juradas, a esta distinción fatal. Si una parte del pueblo declara no reconocer ya ningún enemigo, ello significa que se alinea, según la situación del momento, de parte del enemigo y lo ayuda, pero la distinción de amigo y enemigo no ha desaparecido de ese modo. Si los ciudadanos de un Estado observan que ellos, por su parte, no tienen personalmente enemigos, esto no tiene nada que ver con el problema en cuestión, puesto que un individuo privado no tiene enemigos políticos: con semejante declaración él puede como máximo haber querido decir que desearía ponerse fuera de la totalidad política a la cual pertenece existencialmente y vivir sólo como una persona privada.³⁷ Sería además un error creer que un pueblo pueda dejar de lado la distinción entre amigo y enemigo a través de una declaración de amistad hacia todo el mundo y mediante un desarme voluntario. De ese modo el mundo no es despolitizado ni convertido en un Estado de pura moralidad, de pura juridicidad o de pura economicidad. Si un pueblo teme las fatigas y el riesgo de la existencia política se encontrará con otro pueblo dispuesto a hacerse

³⁶ [El texto de 1932 corresponde a la situación de entonces en el campo del derecho internacional: falta sobre todo la distinción clara y específica entre el concepto clásico de guerra (no discriminante) y el revolucionario, dotado de justicia (discriminante), como ha sido luego desarrollada por mí en el ensayo *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff*, Munich-Leipzig, Duncker & Humblot, 1938. Véase también el Corolario 2 de 1938 (incluido en esta antología, pp. 470-475) y el ulterior desarrollo en *Nomos der Erde*, cit., de 1950, así como también en el parágrafo "Panorama sobre la situación desde el punto de vista del derecho internacional", de la *Teoría del partisano*.]

³⁷ En efecto, corresponde a la comunidad política regular de algún modo (mediante disposiciones jurídicas para los extranjeros, aislamientos organizados, exclusión de la territorialidad, permisos de estadía y concesiones) este tipo de existencias, no pública y desinteresada desde el punto de vista político. En cuanto a la tendencia hacia una existencia no política y sin riesgos (que es la definición del *bourgeois*), véase lo que sostiene Hegel, reproducido más adelante, en la página 208.

cargo de tales esfuerzos, garantizando su "protección de los enemigos externos" y asumiendo así el dominio político; será entonces el protector quien determinará al enemigo, como resultado de la conexión externa que existe entre *protección* y *obediencia*.

Este principio no constituye sólo el fundamento del régimen feudal y de la relación entre señor feudal y vasallo, entre jefe y hombre del séquito, entre patrón y clientela, que son sus episodios más claros y manifiestos; en realidad no hay ninguna relación de dominación o de subordinación, ninguna legitimidad o legalidad racional, que prescinda de la conexión entre protección y obediencia. El *protego ergo oblige* es el *cogito ergo sum* del Estado, y una doctrina del Estado que no sea sistemáticamente consciente de esta máxima quedará como un fragmento insuficiente. Hobbes indicó como objeto principal de su *Leviatán* el de volver a proponer ante los ojos de los hombres la "mutual relation between protection and obedience",³⁸ cuya inviolable observancia es impuesta por la naturaleza humana así como por el derecho divino.

Hobbes ha experimentado esta verdad en los tiempos negros de la guerra civil, en que suelen caer todas las ilusiones legitimistas y normativistas mediante las cuales fácilmente los hombres descuidan, en tiempos de serena seguridad, la realidad política. Si en el interior del Estado existen partidos organizados en condiciones de brindar a sus miembros una seguridad mayor que el Estado, entonces en el mejor de los casos el Estado se convierte en un apéndice de esos partidos y el ciudadano individual sabe perfectamente a quién debe prestar obediencia, lo que puede legitimar una "teoría pluralista del Estado", como se ha visto en el parágrafo 4 de este trabajo. La corrección elemental de este axioma protección-obediencia salta a la vista con evidencia todavía mayor en las relaciones interestatales y de política exterior: el protectorado de derecho internacional, la federación hegemónica de estados o confederación estatal, los tratados de protección y de garantía de todo tipo, encuentran en dicho axioma su formulación más simple.

Sería necio creer que un pueblo inerte tenga sólo amigos, y sería ridículo pensar que el enemigo podría tal vez ser conmovido por la falta de resistencia. Nadie considera posible que los hombres conduzcan al mundo, por ejemplo, a un estado de pura moralidad mediante una renuncia a toda productividad estética o económica; pero todavía menos posible sería que un pueblo llegara a procurar a la humanidad un estado puramente moral o puramente económico mediante la renuncia a toda decisión política. Lo "político" no desaparece del mundo por el hecho de que

³⁸ En la conclusión de la edición inglesa de 1651, p. 396. [En la edición en español citada, véase p. 586: "Sin otro designio que poner de relieve la mutua relación entre protección y obediencia..."]

un pueblo no tenga ya la fuerza y la voluntad de mantenerse en la esfera de lo "político": desaparece simplemente un pueblo débil.

6

Del carácter conceptual de lo "político" se deriva el pluralismo del mundo de los estados. La unidad política presupone la posibilidad real del enemigo y por consiguiente otra unidad política, coexistente con la primera. Por ello, mientras exista un Estado habrá siempre otros estados, y no puede existir un "Estado" mundial que comprenda todo el planeta y toda la humanidad. El mundo político es un pluriverso y no un universo. De ahí que toda teoría del Estado sea pluralista, aunque en un sentido distinto del arriba indicado (párrafo 4), es decir, de la teoría pluralista del Estado en su interior. La unidad política no puede ser, por su esencia, universal en el sentido de una unidad abarcante de toda la humanidad y de todo el planeta.³⁹ Si los distintos pueblos, religiones, clases y demás grupos humanos de la tierra fuesen tan unidos como para hacer imposible e impensable una guerra entre ellos, si la propia guerra civil, aun en el interior de un imperio que comprendiera todo el mundo, no fuese ya tomada en consideración para siempre, ni siquiera como simple posibilidad, si desapareciese hasta la distinción de amigo y enemigo, incluso como mera eventualidad, entonces existiría solamente una concepción del mundo, una cultura, una civilización, una economía, una moral, un derecho, un arte, un esparcimiento,⁴⁰ etc., no contaminados por la política, pero no habría ya ni política ni Estado. Si es posible que surja tal "Estado"

³⁹ ["Die Einheit der Welt", en *Merkur*, vi, 1952, fascículo 1, pp. 1-11, y Hanno Kesting, *Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg*, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1959, pp. 309 y ss.]

⁴⁰ [En su reseña de 1932, ya citada (en la nota 16 de este capítulo), Leo Strauss se detiene en la página 745 en el término esparcimiento (*Unterhaltung*), y con razón. El término, en efecto, no es apropiado y corresponde al estadio, entonces incompleto, de mi reflexión. Hoy diría *juego*, para expresar con mayor plenitud el concepto opuesto a *seriedad*, que Strauss individualizó correctamente. De ese modo quedarían aclarados también los tres conceptos de "político" derivados de la *polis* y que después fueron fundamenteados y diferenciados entre sí por el poderío del régimen estatal europeo en sus comienzos: política hacia lo externo, política en lo interno y *politese* como juego de corte y "pequeña política"; véase acerca de esto mi ensayo *Hamlet oder Hekuba. Der Einbruch der Zeit in das Spiel*, Düsseldorf-Köln, Eugen Diederichs, 1936, sobre todo los párrafos "El juego en el juego" y "Digresión sobre el carácter bárbaro del drama shakespeariano". En todas estas expresiones mías, *Spiel* (juego) debería ser traducido por *play* (juego en inglés) y entonces dejaría abierta todavía la posibilidad de un tipo de hostilidad, si bien convencional, entre los "antagonistas" (*Gegenspieler*). Las cosas son distintas en la teoría matemática del juego, que es una teoría de *games* (partidas) aplicada al comportamiento humano, como se ve en la obra de Von John Neuman-O. Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton, Princeton University Press, 1947. Aquí, amistad y hostilidad son simplemente contabilizadas y ocurre como en el juego de ajedrez, en que el enfrentamiento entre blancas y negras no tiene nada que ver con la amistad o la hostilidad. En el término por mí empleado de esparcimiento están sin embargo presentes también referencias al deporte, al empleo del tiempo libre y a los nuevos fenómenos de una "sociedad de lo superfluo" de la que no había todavía tomado clara conciencia en el clima entonces dominante de la filosofía alemana del trabajo.]

del mundo y de la humanidad, y cuándo, no lo sé. Por ahora no existe. Sería sólo una deshonesta ficción asumirlo como existente y sería una ilusión destinada a disiparse rápidamente considerar que puesto que hoy una guerra entre las grandes potencias se convertiría fácilmente en una "guerra mundial" la conclusión de tal guerra debería consiguientemente representar la "paz mundial" y constituir, por lo tanto, aquella idílica situación final de la despolitización completa y definitiva.

La *humanidad* en cuanto tal no puede realizar ninguna guerra, puesto que no tiene enemigos, al menos sobre este planeta. El concepto de humanidad excluye el de enemigo, puesto que también el enemigo no deja de ser hombre y en esto no presenta ninguna diferencia específica. Que se realicen guerras en nombre de la humanidad no contradice esta simple verdad sino que tiene un significado político particularmente marcado. Si un Estado combate a su enemigo en nombre de la humanidad, la suya no es una guerra de la humanidad, sino una guerra por la cual un determinado Estado trata de adueñarse, contra su adversario, de un concepto universal, para poder identificarse con él (a expensas de su enemigo), del mismo modo que se pueden utilizar distorsionadamente los conceptos de paz, justicia, progreso, civilización, a fin de reivindicarlos para sí y expropiárselos al enemigo. La *humanidad* es un instrumento particularmente idóneo para las expansiones imperialistas y es también, en su forma ético-humanitaria, un vehículo específico del imperialismo económico. A este respecto es válida, aunque con una necesaria modificación, una máxima de Proudhon: "Quien dice humanidad, quiere engañar".

Proclamar el concepto de *humanidad*, referirse a la humanidad, monopolizar esta palabra: todo esto podría expresar solamente —visto que no se pueden emplear semejantes términos sin determinadas consecuencias— la terrible pretensión de que al enemigo le sea negada la calidad de humano, de que se lo declare *hors-la-loi* y *hors l'humanité* y por consiguiente de que la guerra deba ser llevada hasta la extrema inhumanidad.⁴¹ Pero al margen de esta utilización altamente política del término no político de humanidad, no hay guerras de la humanidad como tal. La humanidad no es un concepto político y a ella no corresponde ninguna unidad o comunidad política y ningún *status*. El concepto humanitario de humanidad en el siglo XVIII quería ser una negación polémica del régimen aristocrático-feudal o de clases entonces existente y de sus respectivos privilegios. La humanidad de las doctrinas del derecho natural e indivi-

⁴¹ S. Pufendorff (*De Jure Nature et Gentium*, viii, c. vi, párrafo 5) cita, adhiriendo a ella, la afirmación de Bacon según la cual determinados pueblos estarían "proscritos ya por la misma naturaleza", como por ejemplo los indios, que comen carne humana. Los indios de Norteamérica han sido pues realmente exterminados. Con el desarrollo de la civilización y el crecimiento de la moralidad, para hacerse proscibir de ese modo es tal vez suficiente algo más inocuo que el canibalismo; quizás, un día, bastará directamente que una nación no pueda pagar sus deudas.