

# La tradición republicana: *stásis*, democracia y globalización\*

Juan Acerbi\*\*

Fecha de recepción: 11/07/2016

Fecha de aceptación: 20/10/2016

## Resumen

El presente artículo se propone abordar la relación entre la democracia, el republicanismo y ese concepto sobre el que llama la atención Giorgio Agamben en uno de sus últimos libros, la *stásis*. Relacionada con la lucha intestina, con la fractura social, pero también con la posibilidad de conformar un orden social superador de las divisiones políticas, la *stásis* aparece hoy como ausente de toda forma de discurso mediático y político. En este sentido, nos encontramos en nuestros días con el hecho de que la noción de guerra civil ha desaparecido de toda forma de discurso, particularmente de aquellos que buscan dar cuenta de los violentos episodios que se suceden constantemente en todo el planeta. De esta manera, en un mundo pretendidamente globalizado en el que se insiste discursivamente con nociones como la del consenso, los Derechos Humanos y el bienestar nos encontramos día a día con centenares de muertes producto de todo tipo de acciones realizadas, irónicamente, en nombre de la Humanidad. Nuestro objetivo se centrará en relacionar ese interesante y complejo concepto propio del mundo griego con la tradición republicana, de la cual las principales potencias de Occidente resultan herederas, para así intentar comprender algunos de los elementos que constituyen la lógica oculta bajo la cual el poder fáctico mundial lidera una guerra en nombre de la paz y la libertad.

**Palabras clave:** republicanismo, democracia, *stásis*

---

\* El presente artículo es un avance de la tesis doctoral del autor desarrollada en el ámbito del Doctorado en Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

\*\* Doctorando UBA y Licenciado en Ciencia Política por la misma Universidad. Actualmente se desempeña como Profesor Regular de Teoría Política en la Universidad Nacional de Tierra del Fuego y participa de diversos grupos de investigación en el campo de la Teoría Política Clásica y Contemporánea. Ha publicado diversos artículos y capítulos de libros sobre la relación de las instituciones políticas y religiosas de la Roma republicana con el mundo contemporáneo. Correo electrónico: juanacerbi@hotmail.com

## Abstract

The present article addresses the relationship between democracy, republicanism and a particular concept, about which one Agamben calls our attention in his last book, the *stásis*. Related with the internecine war, with the social fracture but also with the possibility of forming a social order beyond political divisions, the *stásis* today is absent of every kind of mediatic and political discourse. In this sense, we find nowadays with the fact that the concept of civil war has gone of all kind of discourse particularly in those which search put in evidence the violent suceses that constantly happen in the planet. On this way, in a pretend global world, that insists al the time with a discourse of consensus, Human Rights and welfare we find ourselves day by day with hundreds of deaths, ironically, produced in the name of Humanity. Our aim will focus on relate this interesting and complex concept from de greek world with the replican tradition, from which one the main powerful countries on West are inheritors, we will try from here to understand some of the constitutive elements of the hidden logic under which the global real power leads a war in the name of peace and freedom.

**Keywords:** republicanism, democracy, *stásis*

### 1. Consideraciones

En uno de sus libros recientemente publicados, Giorgio Agamben llama la atención sobre lo inquietante que resulta la ausencia del concepto de *guerra civil* en el tratamiento mediático de las noticias internacionales y de los discursos políticos en general. Afirma, en este sentido, que "*mientras que la misma posibilidad de distinguir una guerra entre Estados de una guerra intestina parece haber desaparecido en nuestros días, los especialistas continúan evitando cuidadosamente cualquier insinuación a una teoría de la guerra civil*" (Agamben 2015a, 1). Sin embargo, agrega que sí se habla insistentemente de "guerras internas" para referirse a todo tipo de conflicto al interior de un país o en una región. La relación que establece el autor italiano entre este hecho y la ausencia de una *stasiología* lo lleva a abordar el gran trabajo que realizara Nicole Loraux con el fin de analizar la función del olvido como mecanismo que posibilitaba la unidad de la *polis* una vez finalizado el conflicto entre conciudadanos (Loraux 2008). Sin adentrarnos en los pliegues de los trabajos de la historiadora francesa y del filósofo italiano, lo que quisiéramos explicitar aquí son algunos elementos que se encuentran presentes en las obras de ambos autores y que conforman el núcleo sobre el que se fundamentan nuestras reflexiones.

Como sabemos, el término *stásis* cuenta con una larga tradición, cuyos orígenes remiten a los primeros tratados sobre política (cf. Loraux 1995) e historia

(cf. Tucídides 2008) de los que Occidente guarde testimonio. De una manera un tanto paradójica, la *stásis* se relaciona con la noción de estabilidad, con la unión social, pero al mismo tiempo el término daría cuenta de una toma de posición que deviene, luego de un determinado proceso, en un posicionamiento político que puede desembocar en un conflicto entre dos facciones<sup>1</sup>. Por lo tanto, el término se aplica al ámbito de lo social como sinónimo de conflicto, como la enemistad que surge al interior de la ciudad y que puede llegar a evolucionar hasta la guerra intestina (cf. Loraux 2008, 21-37). En este sentido, sirve de testimonio el lugar que ocupa la *stásis* en las obras de los historiadores y de los filósofos políticos griegos para evidenciar la prudente atención que los autores clásicos le dispensaban. Solo por tomar uno de los ejemplos de los que se sirve la misma Loraux, podemos citar al *Menéxeno* en el que Platón nos advierte que la *stásis* tiene como toda causa "*el parentesco real, que procura una amistad sólida, fundada sobre la comunidad de linaje, no de palabra sino de hecho*" (Platón 1987, 244a)<sup>2</sup>. Profunda conocedora de la tradición griega, el núcleo del trabajo de Loraux descansa en las particularidades de la *stásis* como conflicto intestino, sangriento, que contemplaba la obligación cívica de tomar las armas para ser utilizadas, si las posiciones adoptadas así lo exigiesen, contra los propios hermanos<sup>3</sup>. A su vez, su relación con el olvido se constituía como la base de la reunificación de la sociedad y, por ende, como un requisito esencial de la paz y el orden social y político de la democracia misma. Un aspecto nada menor de esta aproximación a la relación entre *stásis* y olvido es que nos posibilita comprender la dinámica que adquirirían en la sociedad griega dos términos que resultan antitéticos para nosotros y que no son otros que el de conflicto y el de hermandad. Esto nos permite aseverar que, en el mundo griego, resultaba imposible aislar las fuerzas de la discordia de aquellas otras que propiciaban la unión y la armonía entre los seres humanos (cf. Vernant 2003).

Ahora bien, lo que nos interesa aquí de manera particular es el llamado de atención que merece la relación de la *stásis* con el olvido y el de éste con la esencia de la paz social. Efectivamente, la paz social y el orden político propio de la democracia ateniense se conciben a la luz de un estado de armonía que es alcanzado luego de una lucha (*stásis*) en la que uno de los bandos ciudadanos ha vencido al otro y que, luego de que ambos bandos comprendiesen que podría continuarse el conflicto hasta la aniquilación total de los vencidos, buscan juntos olvidar lo sucedido para así reconfigurar el orden social. De esta manera comprendemos los testimonios que dan cuenta de la existencia del olvido como divinidad (Leteo), debido a que mediante su intervención se pretendía dejar atrás los aciagos

<sup>1</sup> Finley es quien sostiene dicha posición de acuerdo a Loraux. Al respecto, cf. Loraux (2008, 22).

<sup>2</sup> Platón también se refiere a la *stásis* como enfermedad en sus *Leyes*, al respecto cf. Platón (1999, V, 744d). Para los textos clásicos citaremos, a continuación del año, el número de libro, número parágrafo y letra, con el fin de facilitar la consulta del lector.

<sup>3</sup> La pena contemplada para aquellos que se mantuvieran al margen del conflicto era la muerte política (*atimía*). Al respecto, cf. Aristóteles (1984, 8-5).

recuerdos que envolvían la victoria (*nike*), a causa de los padecimientos que todos habían sufrido. Es decir, la democracia vendría a significar algo más que lo que revela la conocida, aunque superficial, etimología que vincula los términos *dêmos* y *krátos* con los de gobierno/poder del pueblo, y esto debido a que ese *poder* encuentra su origen en la *nike*, la cual sirve de signatura mediante la cual se nos remite a las dos caras que posee la guerra: la de la victoria y la de la derrota. Por lo tanto, democracia significaría, para ser más precisos, el gobierno del pueblo luego de que la *stásis* lo dividiera, los hiciera enfrentarse, matarse entre hermanos y que, después de la victoria, la parte vencedora le otorgara a la parte vencida la posibilidad de volver a ser un único pueblo, sobre la base de una promesa que no era otra que la de olvidar prohibiendo, bajo las penas más severas, mencionar lo sucedido (cf. Loraux 2008). En este sentido la democracia lleva inscrita, aunque de manera codificada, esa marca de nacimiento que aún hoy se insiste en ocultar: que el orden social democrático es producto de un poder que se constituye como tal luego de que una parte de la población sometiera a la otra por medio de las armas. En el mundo contemporáneo esto no debiera ser considerado como un dato arcaico o superfluo, si consideramos que esa larga tradición que vincula a la *stásis* con la democracia parece vivir hoy algunas de sus páginas más ilustres, teniendo en cuenta el hecho de que habitamos un mundo en el que, como bien señala Luciano Canfora, se busca imponer la democracia *exportándola*, incluso cuando para ello sea necesario recurrir al uso de la violencia más brutal y la violación sistemática de todo tipo de derechos y tratados internacionales, a la vez que se proclama, irónicamente, que la causa de los mismos es la defensa de la justicia, la libertad y el bienestar de la Humanidad (cf. Canfora 2007). Es por ello que insistimos en la necesidad de reflexionar sobre el sentido primario de la palabra "democracia", ya que encierra en sí misma la noción de aquello que surge luego del conflicto e incluso de la matanza de una parte de la población a manos de la otra. Como corolario, tampoco podemos evitar hacer mención acerca de la intensidad con la que se insiste en reforzar esa falsa asociación entre consenso y democracia. Cabe reflexionar acerca de si el desplazamiento metonímico que se produce del término democracia hacia el término consenso no se debería al intento ulterior de sepultar, lo más profundo posible, la verdadera esencia que nos permitiría explicar, entre otras cuestiones, la mencionada ausencia de la guerra civil en los análisis políticos y sociales tanto a nivel nacional como internacional (Agamben 2015a).

Llegados a este punto, y sin ánimos de apartarnos de nuestro objetivo, resulta pertinente considerar aquí algunas particularidades del mundo romano, especialmente del período republicano, para reflexionar sobre los matices que adquirieron algunas nociones que rodean al concepto de guerra civil y que, entendemos, resultan ineluctables para reflexionar sobre nuestro presente. Concretamente, las dos cuestiones sobre las que quisiéramos concentrarnos son la propia noción de *Guerra civil* y la figura del *enemigo público* (*hostis*).

Sobre la guerra civil, la primera cuestión que se impone resaltar aquí es que en la República era posible atravesar una guerra civil sin que existiera nada que

podiese compararse a lo que los griegos denominaban *stásis*. A pesar de que esta afirmación requeriría una debida contextualización y sus correspondientes matizaciones, intentaremos explicar de manera sucinta a qué nos referimos con esta mencionada particularidad. Mientras que la *stásis* griega hacía referencia a una división interna de la *polis* que llegaba, como hemos visto, a dividir incluso a las propias familias, nos encontramos que en la Roma republicana era posible proclamar una guerra civil y, al mismo tiempo, afirmar la unión absoluta de todos los ciudadanos. En este sentido, y como bien lo testimonia la figura más reconocida del republicanismo clásico, en Roma era posible atravesar una guerra civil sin que existiera enfrentamiento alguno entre los distintos estamentos de la *societas*, y esto debido a que era posible excluir de la sociedad a aquellos que resultaban indignos. En sus propios términos, aclaraba que "*cuando digo todos, exceptúo a los que nadie considera dignos de esta ciudad*" (Cicerón 1998, VIII 3,8). Este aspecto no resulta nada menor para nuestra indagación ya que evidencia la capacidad para situar, no solo fuera de la sociedad, sino fuera de la humanidad, a aquellos a los que el poder político identifica como un enemigo al que convierte, en el mismo acto, en un *Otro*. Un *Otro* con el que se rompía inmediatamente todo tipo de lazo parental, social, legal y religioso. Para continuar, quisiéramos ahora resumir de manera esquemática dos aspectos de la guerra civil que consideramos sensibles en pos de analizar algunos episodios de relevancia internacional que han tenido lugar en esta corta historia del siglo XXI.

Lo que hemos tratado hasta aquí podría sintetizarse diciendo que el mundo griego condensó en el término *democracia* un estado de situación en cuya normalidad estaba contenida la lucha intestina, a cuyo fin se llegaba luego de que se produjera la victoria de uno de los bandos ciudadanos. Y, por otro lado, que en el republicanismo romano se adoptó una forma particular de *stásis* cuyo eje se centra en el concepto latino de *hostis* o enemigo público. Es decir, la capital importancia que tiene el *hostis* es que posibilitaba la convivencia de un conflicto interno sin que esto significara que había diferentes bandos ciudadanos enfrentados entre sí, funcionando como un delicado dispositivo que permitía, por una parte, separar a un grupo de conciudadanos, hijos de la misma patria, fuera de los límites de lo humano para ordenar, luego, su eliminación en pos de asegurar el bienestar general<sup>4</sup>. Por otra parte, se comprende así que aquellos que han sido eliminados de los recintos de lo humano se encuentran, obviamente, excluidos de toda forma de ciudadanía, por lo que puede aseverarse que los mismos no pueden ser los causantes de una guerra civil ya que la misma implica a otro ciudadano y no a un *alien* o a un portento.

<sup>4</sup> Recordemos que estaba prohibida la aplicación de la pena de muerte a un ciudadano romano. El mismo Cicerón, bajo el supuesto de falsear los elementos que sustentaban la proclamación del *Senatus consultum ultimum* contra Lucio Sergio Catilina, fue obligado a marchar al exilio bajo la pena de la *lex de capite civis romani*.

El hecho de afirmar la sola posibilidad de que una sociedad pueda levantarse en armas contra un conjunto de hombres que, hasta hace un momento, era parte de la misma y afirmar que no se trata de una guerra civil sino de una situación en la que existe un profundo estado de consenso general, merece nuestra atención.

## 2. El enemigo público

Aunque parezca trivial recordarlo aquí, debemos decir que si existía en Roma la figura de un *enemigo público* es porque la misma debía distinguirse del *enemigo privado*. La diferencia entre los términos *hostis* e *inimicus* radicaba, justamente, en el carácter público del primero y privado del segundo. Mientras que un hombre podía llegar a ser enemigo de otro, por muy diversas razones, lo que nunca llegaba a designarse con ese término (*inimicus*) era a aquel que representaba una amenaza para el Estado romano (*hostis*). Si bien, y como lo explica Mommsen (1905), el término *hostis* se encontraba íntimamente relacionado con el de *perduellis* como sinónimo de delito contra el Estado, resulta sumamente significativo el aporte realizado al respecto por Emile Benveniste (1983). El lingüista francés ha demostrado un aspecto del término *hostis* que resulta sumamente inquietante: el término *hostis* deriva originariamente de la noción de "huésped" y "extranjero". Es interesante hacer notar que no se trata de cualquier *huésped* sino de uno que posee, además, la condición de ser extranjero. Benveniste (1983, pp.61-62) demuestra que el término *hostis* tuvo una evolución posterior, tomando así el sentido de "huésped extranjero" pero con una carga semántica muy diferente, ya que designaba al "huésped hostil", el cual resultaba ser sinónimo del "extranjero hostil". Lo que nos interesa particularmente aquí es considerar este cariz del que deriva el enemigo público y que no es otro que el del huésped que se vuelve una amenaza. Se trata de aquel al que le hemos abierto las puertas de nuestro hogar, le hemos brindado cobijo, y que súbitamente se vuelve un *otro* que amenaza nuestra vida. En la evolución que tuvo el término *hostis*, comprobamos que ya en época tardorrepública se utilizaba para designar exclusivamente al enemigo público. Es decir que aquel que era tildado de *hostis*, en el mismo acto se volvía enemigo de Roma, pero también se convertía en alguien ajeno a la romanidad incluso de una manera mucho más radical que un extranjero ya que, como bien explica Agamben, se transformaba en alguien desprovisto de *ius civis*, lo cual se combinaba con el hecho de que también, al serle negada la figura de extranjero (*alien*), se encontraba desamparado del derecho que resguardaba a aquellos ciudadanos ajenos a la *Urbs*. Así, el *hostis* se transformaba en un *Otro* en un sentido intenso, radical y absoluto.

La sensibilidad y el peligro que representaba la figura del *hostis* es la que parece capaz de explicar cómo es posible que Cicerón pudiese exclamar, en torno a su enfrentamiento con Marco Antonio, que mientras éste no guardaba la debida observancia a los dioses, tampoco mostraba el menor respeto por Roma, lo cual solo podía significar que "*la situación ha llegado [...] a un punto de máximo peligro y casi al límite*" (Cicerón 1998, VII 1,1). Ahora bien, sin lugar a dudas Marco Antonio era tan

romano como Cicerón y es por esto que resulta ilustrativo que en un contexto de profunda crisis social y política como la que rodea a las *Filípicas* –y de la que tal vez sea suficiente comentar aquí que se trata de uno de los últimos episodios políticos relevantes de la época republicana– el Arpinate pudiera afirmar que al mismo tiempo existía una profunda unión y concordia del pueblo romano. Nos hallamos así frente a una curiosa situación, en la que encontramos a Roma atravesada por una guerra civil sin que en ella existan dos facciones, sino una sola. Es más, es la primera vez que el pueblo romano no se encuentra dividido sino en total armonía, y es así como se expresa el mismo orador cuando afirma que “*ésta es la quinta guerra civil –y todas han ocurrido en nuestra época–, pero la primera en la que no sólo no hay disensión y discordia entre los ciudadanos, sino el máximo acuerdo y una increíble concordia. Todos quieren lo mismo, defienden lo mismo, piensan lo mismo*” (Cicerón 1998, VIII 3,8).

Teniendo en cuenta las palabras de Cicerón, según las cuales afirma que todos los ciudadanos quieren, defienden y piensan lo mismo es que hay que considerar el hecho de que, en el mismo acto, anuncie la existencia de una guerra sin precedentes contra un importante grupo de ciudadanos romanos. En este sentido entendemos que no es un exceso de interpretación aseverar que esto es posible gracias al hecho de que la figura del *hostis* aún cargaba con su sentido primario. Es decir, el huésped dócil se ha vuelto un extranjero hostil; de esta manera es posible afirmar que todos están de acuerdo y quieren lo mismo por el sencillo hecho de que se identifica ese acuerdo con la *virtus* del buen romano, excluyendo de esta manera de la ciudadanía a todos aquellos que no son portadores de dichos valores. Es por esto que el disenso de los valores que definen el ser romano resulta equiparado como la amenaza de aquello que los teóricos del poder han denominado como razón de Estado,<sup>5</sup> y es por ello que el portador de dichos vicios y perversiones es identificado como una amenaza para el Estado, es decir, como un *hostis*. Ahora, si recordamos que el Arpinate se había permitido declarar que esos hombres se encontraban excluidos de la ciudad, comprenderemos que nos encontramos ante un dispositivo retórico-jurídico mediante el cual el poder político romano había logrado eludir la verdadera posibilidad de atravesar una guerra civil: es claro que no puede existir una guerra civil allí donde el pueblo permanece unido y, por lo tanto, la amenaza se encuentra por fuera del conjunto de la ciudadanía.

Por otra parte, si atendemos a la forma en la que Marco Antonio es delineado por el hábil orador, nos encontraremos con la figura de un hombre que representa la pérdida de la *salus rei publicae*<sup>6</sup> al tiempo que su nombre es presentado como el signo mismo de la destrucción del pueblo romano, por lo que solo uno de los dos

<sup>5</sup> En el sentido dado por Foucault (1978), especialmente en sus clases de los días 8, 15 y 22 de marzo de 1978.

<sup>6</sup> Entendida como un equivalente de la *rei publicae causa*, la *salus rei publicae* resultaba ser un elemento sensible para persuadir al pueblo y al Senado romano. Al respecto, y en relación a Cicerón, resulta pertinente Schniebs (2002-2003, 108).

puede gozar de la vida a cambio de la ruina del otro (cf. Cicerón 1998, III 1,1). La elección de las acciones a seguir debe, por lo tanto, tomarse a la luz de qué es lo que se desea preservar: el pueblo romano y la República o Marco Antonio, y la causa de dicha dicotomía radica en que el único que puede impedir que tanto el pueblo como el nombre de Roma sean eternos es el propio Antonio (Cicerón 1998, II 21,51)<sup>7</sup>, no dejando, de esta manera, lugar a dudas sobre la extrema delicadeza que se esconde detrás de dicha elección.

Para no explayarnos sobre la gran diversidad de características que le son atribuidas a Marco Antonio, nos será suficiente decir que las mismas abarcan desde ser el líder de los ladrones y de los seres de la peor calaña (cf. Cicerón 1998, XII 7,17; XIV 4,10.) hasta un violador de las máximas preceptivas de la divinidad y del pueblo romano (cf. Cicerón 1998, II 27,68; II 40,102.). De esta manera, el discurso ciceroniano se centra en el objetivo de convertirlo, a la luz de la opinión pública, en ese portento que condensa todos los vicios que representan la amenaza para el ser romano y para los mismos dioses. Si nos tomáramos el trabajo de analizar atentamente los atributos que le son adjudicados a Marco Antonio –y esto es algo que se verifica con todos los enemigos políticos a los que se enfrentó en su vida Cicerón (Pina Polo 1991)– comprobaremos que los mismos no resultan propios de alguien perteneciente al género humano sino, como hemos recién mencionado, de un portento, de una monstruosidad que nada bueno puede significar para los hombres de bien. En la performación discursiva del arpinate, no solo comprobamos que la sucesión de referencias negativas buscaban condicionar los sentimientos del auditorio en lo que a la sensible religiosidad cívica romana (Cicerón 1998, II 3,6; II 19,48; II 33,83; II 38,99; III 4,9; V 3,7; V 3,9) atañe, sino que también nos encontramos con otro conjunto de metáforas que lo igualan con la enfermedad o, peor aún, con el tumor que hay que amputar (Cicerón 1998, VIII 5,15) si lo que se desea es que el cuerpo de la República no se vea afectado.

Mucho más podría decirse acerca de la forma y las implicancias que tuvo el episodio en torno a Marco Antonio y que significó, entre otras cosas, la sentencia de muerte de aquel gran orador que llegó a ser identificado no solo como símbolo mismo del pensamiento republicano, sino de aquel que llegó a gozar en vida del título de *Padre de la patria*<sup>8</sup>. Sin embargo, consideramos que teniendo en cuenta todo lo dicho hasta aquí, resulta conveniente analizar determinadas cuestiones que tienen como epicentro algunos de los episodios políticos más luctuosos del pasado siglo y cuyos ecos parecen signar los cortos años que lleva el presente.

<sup>7</sup> En un sentido similar, Cicerón (1998, II 10,24; II 36,92; III 10,25; III 14,34; IV 4,9; VII 3,8; VIII 3,8; XIII 21,49; XIV 3,7, XIV 3,8).

<sup>8</sup> El título de *parens patriae* le fue concedido a fines del año 63 como reconocimiento a su intervención contra el levantamiento de Lucio Sergio Catilina. La propuesta del nombramiento fue realizada por Quinto Lutacio Cátulo (h.). Al respecto, resultan ilustrativos varios pasajes de Cicerón (1994), especialmente los correspondientes a los discursos *Sobre la casa* 132 y *En defensa de P. Sestio* 121.



### 3. Repensar al enemigo público

Quisiéramos comenzar el presente apartado con una referencia doble al jurista Carl Schmitt. Dice uno de los más conocidos pasajes de su obra:

El sentido de la distinción amigo-enemigo es marcar el grado máximo de intensidad de una unión o separación, de una asociación o disociación. Y este criterio puede sostenerse tanto en la teoría como en la práctica sin necesidad de aplicar simultáneamente todas aquellas otras distinciones morales, estéticas, económicas y demás. El enemigo político no necesita ser moralmente malo, ni estéticamente feo; no hace falta que se erija en competidor económico, e incluso puede tener sus ventajas hacer negocios con él. Simplemente es el otro, el extraño, y para determinar su esencia basta con que sea existencialmente distinto y extraño en un sentido particularmente intensivo (Schmitt 2014, 59)<sup>9</sup>.

Sobre este primer pasaje, quisiéramos resaltar que lo que convierte al enemigo en tal es el hecho de ser *existencialmente distinto*. Todo se reduce a una distinción esencial que convierte a uno de nosotros en un *Otro*. Tampoco debemos dejar de resaltar aquí la cuestión nada menor de que Schmitt, para explicitar el sentido que cobra su definición de enemigo, recurre a la clásica figura romana del *hostis* (Schmitt 2014, 61).

El segundo pasaje que quisiéramos citar es el siguiente:

...cuando un Estado combate a su enemigo político en nombre de la humanidad, no se trata de una guerra de la humanidad sino de una guerra en la que un determinado Estado pretende apropiarse un concepto universal frente a su adversario, con el fin de identificarse con él (a costa del adversario), del mismo modo que se puede hacer un mal uso de la paz, el progreso, la civilización con el fin de reivindicarlos para uno mismo negándoselos al enemigo (Schmitt 2014, 84).

Lo interesante de este pasaje es que allí se hace explícita la acción que busca apropiarse de algo que es universal, de un concepto universal como lo es el de humanidad. La consecuencia que inmediatamente se deduce de dicha apropiación es que aquel que emprende una guerra en nombre de la humanidad sitúa, necesariamente, a su enemigo fuera de los límites de lo humano. Este aspecto también fue notado por el jurista alemán, quien no dejó de hacer observar que de esa manera quedaba anulada la relación del famoso binomio amigo-enemigo (Schmitt 2014, 83 y ss.).

Si deseáramos realizar aquí una síntesis de ambas citas podríamos decir, primero, que el enemigo público es un ser *existencialmente distinto*, un *Otro*. Luego agregaríamos que una guerra en nombre de la Humanidad es un engaño en sus propios términos, a lo que deberíamos agregar también que no por eso resulta menos efectiva al situar al otro fuera de los límites de lo humano.

<sup>9</sup> El énfasis nos pertenece.

Llegados a este punto, consideramos ahora oportuno establecer algunas comparaciones entre la fuente del pensamiento republicano y sus formas derivadas de gobierno. Hemos hablado de la forma en la que Cicerón delineaba la figura del *hostis* a partir de volverlo un ser cuya existencia significaba, por el mero hecho de existir, el fin de la vida de todos los romanos y de la misma *Urbs*. De esta manera, la forma en la que el *hostis* es delineado resulta ser la negación misma de todo aquello que representaba el bienestar de Roma, del pueblo (cf. Cicerón 1998, II 1,1; III 10,25; III 14,34) y hasta de los mismos dioses. Así, el mundo (entendido en el mismo sentido en el que los griegos designaban al *kosmos*) se encontraba enfrentado a Marco Antonio. Es en este sentido en el que podemos afirmar que se trata de un tipo de guerra que podríamos denominar como una guerra total, una guerra en la que hombres y dioses se enfrentan a *eso* que ha sido "*expulsado de los recintos de la naturaleza humana*" (Cicerón 1998, XIII 1,1) y que debe ser eliminado de la faz de la tierra para que la humanidad tenga posibilidad de subsistir. Por otra parte, no debemos dejar de hacer notar que en la persona de Cicerón, según sus propias palabras, encarnaban la virtud, el pueblo, la República, la mutua concordia y hasta se expresaba la voluntad misma de los dioses<sup>10</sup>. Su accionar se identificaba con la acción misma del *cuero* de la República (Schniebs 2010) que buscaba defenderse del agresor. Y aún más, el orador no escatimaba recursos para lograr la ilusión<sup>11</sup> de que la República encarnaba, efectivamente, en su propia persona de manera tal que pareciera ya posible haber anticipado aquella famosa máxima de la historia política que reza "El Estado soy yo" (Schniebs 2002-2003). Las implicancias de dicha identificación pueden resumirse en un aspecto que nos interesa resaltar aquí de manera particular: que a partir de la identificación de la persona de Cicerón con el Estado se deriva el hecho de que todo enemigo del Estado (*hostis*) es enemigo personal (*inimicus*) del orador a la vez que se cumple también la relación inversa. De esta manera, todo enemigo personal de aquel que ha logrado identificarse con el Estado (y al Estado con su persona) se ha constituido él mismo en un límite: el límite que separa a la humanidad de todo aquello que es *existencialmente distinto*. Ahora, llegados a esta instancia, resultará oportuno dirigir nuestra atención a épocas más cercanas a nosotros.

Si abordamos la problemática de la supervivencia del Estado, así como las causas que lo amenazan, nos permitiremos decir con Foucault que entendemos a dichas problemáticas como íntimamente ligadas a la razón de Estado, es decir, a *esa*

<sup>10</sup> Cf. Cicerón (1995) especialmente, en sus *Catilinarias*, los pasajes I 5,11;13,33; II 11,25; III 6,15; 9,21; 9,22.

<sup>11</sup> Recuérdese, por ejemplo, el episodio ocurrido en el momento en el que Cicerón pronunciara su tercer discurso de las *Catilinarias* durante el cual, en presencia del pueblo, fue erigida la estatua de Júpiter luego de numerosos contratiempos que lo habían impedido hasta ese momento. En este sentido se expresa el mismo Cicerón de una manera sugerente en el tercer discurso de sus *Catilinarias* (cf. Cicerón 1995, III 8,20.). Y no resulta excesivo arriesgar que, ocupando la máxima magistratura, el orador pudo haber influido para que este evento le fuese propicio en pos de favorecer la persuasión del auditorio. Sobre el movere del auditorio, consultar Perelman y Olbrechts -Tyteca (2006).

*gestión de todos los días* que permite conservar al Estado y, en todo caso, engrandecerlo (Foucault 2006, 277 y 329). En el mismo sentido, y para comprender mejor los fundamentos de nuestro análisis, también afirmaremos que el Estado, como tal, ha existido desde mucho antes del siglo XVI o XVII (Foucault 2006, 290). Por lo tanto, y en el caso particular de la República romana, podemos decir que el *hostis* es un enemigo público porque es enemigo de aquel conjunto de instituciones, saberes y poderes que hacen posible la gestión que permitía conservar al Estado. Pero siguiendo una vez más a Foucault, sabemos que nos encontramos en un paradigma de tipo territorial (Foucault 2006, 290) en el que el *hostis* se encuentra definido en términos antagónicos a los de un Estado determinado, en un territorio determinado, con una jurisdicción y una ley claramente demarcada que permite, a su vez, delimitar con precisión qué significa ser un ciudadano romano, un extranjero o un ciudadano de una provincia (cf. Mommsen 1905)<sup>12</sup>. Ahora bien, sea porque efectivamente a partir del siglo XVIII ese paradigma de soberanía se modificó –variando el objeto de la soberanía del territorio hacia la población (Foucault 2006)– o porque en el mundo globalizado la preeminencia de los Estados nacionales se ha visto, cuanto menos, erosionada y cuestionada a la luz de los organismos supranacionales, la impunidad de los grandes capitales transnacionales o por el poder que poseen algunas *industrias* ilegales como el narcotráfico o el tráfico de armas (Castells 1999), es que podemos afirmar que si la forma del Estado se ha modificado (y por ende también la forma en la que se ejerce el poder de soberanía) (Agamben 2006, 2010, 2015a) es de suponer que la forma que adopta aquel que concentraba todos los vicios y los males propios del *enemigo público* también haya variado. Lo que queremos significar aquí es que hay una correspondencia que se establece entre un tipo de Estado y la forma que adopta aquel que encarna la amenaza de su destrucción. En este sentido, entendemos que en un Estado que se vuelve difuso (en el sentido de lo mencionado acerca de las características actuales de los Estados nacionales), la figura del enemigo público también debe, necesariamente, volverse difusa. En otros términos, diríamos que un enemigo claro e identificable se corresponde con la de un Estado que le otorga a todos los que habitan bajo la jurisdicción de su soberanía, entre otras cosas, una clara identidad nacional que los identifica frente a otros Estados y ante los cuales responde; pero en un mundo pretendidamente globalizado, con Estados y economías en situación de permanente crisis en el que, además, la identidad misma de las poblaciones se pone en duda cada día, parece una consecuencia lógica el que surja una figura del enemigo que no puede ser circunscripta ni a una frontera determinada ni reducible a una determinada identidad. Es así que resulta evidente la necesidad que tiene *el mundo libre y democrático* que rige hoy gran parte de los destinos del planeta, de contar con un enemigo público que ya no se encuentre predefinido por los tópicos clásicos propios de una soberanía territorial o

<sup>12</sup> Especialmente los capítulos VI y VII del Libro Segundo.

gubernamental. Si aceptamos nuestras hipótesis, resulta entonces necesario que el enemigo público sea difuso, que no exista ninguna característica, ningún rasgo, ninguna genealogía, ninguna nacionalidad<sup>13</sup> que nos permita identificarlo a priori y separarlo del resto de la población mundial. Esto nos lleva a afirmar que habitamos un mundo en el que no existen garantías sobre quiénes son nuestros vecinos o nuestros parientes, ya que no hay garantías sobre quiénes son realmente ni, por supuesto, quiénes somos nosotros mismos para aquel que hoy decide quién es el enemigo. En el mundo actual, cualquiera de nosotros puede –si ya no lo es– devenir en un *huésped hostil*. En este *mundo libre* que se nos impone, la *Guerra Civil* es una categoría ausente del análisis político internacional porque estamos, precisamente, siendo testigos del ingreso a una nueva época;<sup>14</sup> una época en la que ya no habrá más guerras sino una única guerra, que no es otra que la guerra contra el terrorismo. El terrorista es, en realidad, el nuevo *hostis*.

#### 4. Consecuencias del nuevo enemigo público

Si consideramos ahora aquel hecho sobre el que llama la atención Agamben acerca de la proverbial ausencia del concepto de *guerra civil* tanto en los medios masivos de comunicación como en los estudios y discursos políticos, tal vez podamos comprender la función que cumple la proclama mediática que constantemente sostiene que nuestro siglo está en guerra contra el terrorismo. En este sentido podríamos decir que, como afirmaba Cicerón, aunque obviamente a otra escala, no se habla hoy de una guerra civil precisamente debido a que se sostiene que la sociedad mundial desea, de manera unánime, lo mismo. Como resulta evidente, afirmar que la población mundial desea lo mismo es también afirmar –contra toda forma de sensibilidad, de racionalidad y, curiosamente, de humanidad– que todas las personas del mundo comparten los mismos valores sociales, culturales, religiosos, políticos, etc. Pero la propia lógica que instala la noción de que el enemigo no solo no está *afuera* sino que, potencialmente, es uno de *nosotros* es lo que reinstala la lógica de la caza de brujas o, en términos de Arendt, la lógica de un estado totalitario (Arendt 2015, 617-40). Es decir, ninguno de nosotros se encuentra potencialmente a salvo de ser acusado de participar en algún tipo de actividad terrorista porque tampoco se sabe, exactamente, cómo identificar al que puede llevarlas a cabo. En este sentido, el fenómeno es inédito: a diferencia de otras épocas, en las que se sabía con precisión cómo identificar a una bruja o a un judío o

<sup>13</sup> Resulta ejemplar, en este sentido, lo ocurrido recientemente en torno a la masacre de Miami en la que Omar Mateen segó la vida de más de cincuenta personas. Lo ilustrativo es el tratamiento que la prensa le brindó a este ciudadano estadounidense, el cual fue inmediatamente identificado como descendiente de afganos o simpatizante del ISIS, centrando el énfasis en su ascendencia más que en su nacionalidad. Al respecto cf. New York Times (2016).

<sup>14</sup> En este sentido puede también leerse aquel quiebre que, según algunos estudiosos, se estaría atravesando, por primera vez en la historia de Occidente, en relación al paradigma del derecho romano. Al respecto, cf. Schiavone (2012).

a un criminal (sea gracias a los manuales inquisitoriales, a los registros genealógicos o a los rasgos físicos) y así saber cómo proceder, hoy no hay otra forma de prevenir el terrorismo más que poniendo al mundo bajo un estado de *tumultus*. Es decir, ese estado con el que los romanos designaban una situación muy distinta a la de la guerra ya que, a diferencia de la guerra (*bellum*), el *tumultus* designaba al conflicto interno, un estado de alarma que era más amenazante que la misma guerra (Lintott 2008, 394; Agamben 2010). De esta manera se habilitaba al poder político (en la persona del cónsul) a armar a los ciudadanos para que defendiesen al Estado (Shapiro 2005, 140)<sup>15</sup>, permitiéndole también llegar a ese estado que hoy solemos conceptualizar como *estado de excepción* y bajo el cual una importante parte de Europa transita hoy sus días<sup>16</sup>. Es solo en este contexto, en el que poco a poco se va naturalizando el hecho de que el costo de la seguridad es la inseguridad y el avasallamiento de todos los derechos y las garantías, que podemos aceptar que, por ejemplo, un niño pueda ser detenido y juzgado por el contenido que alberga su consola de videojuegos (Reuters 2016).

Para concluir, quisiéramos retomar algo que ha sido observado por Hannah Arendt; la pensadora alemana afirmaba que la diferencia entre un régimen dictatorial de uno totalitario es que, en este último, el terror a sufrir la propia violencia que ejerce el Estado atraviesa a todos, incluyendo a aquellos mismos que están encargados de ejercerla sobre el resto de la población (Arendt 2008, 76). En este sentido, entendemos que resulta insoslayable la pregunta acerca del estado actual en el que nos encontramos, en relación al lugar que ocupan hoy conceptos como el miedo, el terror, la seguridad y también el Estado y la soberanía. Hay que preguntarse acerca de ellos a pesar de todo lo que se ha escrito al respecto, debido a que probablemente nunca la humanidad haya atravesado un período como el actual, en el que se gobierna explícitamente en función de la dialéctica que se establece entre el terror y la seguridad, dejando de lado –o vaciando del contenido que hasta aquí les hemos dado– a conceptos tales como la libertad, el Estado o la soberanía. Paralelamente, la pregunta que interroga sobre las nuevas formas en la que los Estados (si es que son, efectivamente, ellos los protagonistas) se desenvuelven a escala planetaria, nos lleva a plantear, al menos como hipótesis, si no nos encontramos en un mundo en el que la nueva forma bajo la que se desenvuelve el otrora poder estatal no es la de un Estado global que ejerce su poder bajo una nueva forma de totalitarismo. Más allá de las formas y los debates que puedan surgir en torno a los Estados contemporáneos y el lugar y el nombre que tengan las guerras, de lo que no hay duda es que este siglo estará atravesado por grandes matanzas bajo nuevos lemas que la historia del hombre nunca conoció hasta aquí, y que ya no se centrará en nociones como la libertad o la justicia, sino en nombre de un nuevo concepto de seguridad; se trataría, por las características que

<sup>15</sup> Sobre el *tumultus* en el mismo Arpinate, cf. (Cicerón 1998, V 12,31).

<sup>16</sup> Resultan pertinentes en este sentido dos entrevistas recientes realizadas a Agamben (2015b; 2015c).

hemos mencionado, de una *seguridad totalitaria*<sup>17</sup>. Si reflexionamos sobre la forma en la que podría brindársele seguridad a una población, en la que se hace imposible anticipar las características de aquel que representa una amenaza, resulta previsible el hecho de que nadie pueda encontrarse a salvo de la posibilidad de ser confundido, y acusado, de ser una amenaza para toda la Humanidad. Esta amenaza a la seguridad global encontraría también su propio límite en el hecho de que la seguridad ya no es algo posible, sino que la única posibilidad que se instala para no perecer bajo el terrorismo es vivir bajo un estado de alerta y de guerra permanente contra un enemigo que reposa entre nosotros y al mismo tiempo permanece invisible a nuestros ojos, debido al sencillo hecho de que ya no hay nada que distinga al *Otro* de nosotros, porque el poder de nuestro siglo es consustancial con el supuesto de que todos nosotros somos, efectivamente, el enemigo.

## Referencias

- Agamben, Giorgio. 2006. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre Textos.
- Agamben, Giorgio. 2010. *Estado de excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, Giorgio. 2015a. *Stasis. Civil War as a Political Paradigm*. Stanford: Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio. 2015b. *La peur prépare à tout accepter*. En: <http://bibliobs.nouvelobs.com/idees/20150917.OBS6031/giorgio-agamben-la-peur-prepare-a-tout-accepter.html>. 10-7-2016
- Agamben, Giorgio. 2015c. *De l'Etat de droit à l'Etat de sécurité* En: [http://www.lemonde.fr/idees/article/2015/12/23/de-l-etat-de-droit-a-l-etat-de-securite\\_4836816\\_3232.html](http://www.lemonde.fr/idees/article/2015/12/23/de-l-etat-de-droit-a-l-etat-de-securite_4836816_3232.html). 10-7-2016.
- Arendt, Hannah. 2015. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Arendt, Hannah. 2008. *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Aristóteles. 1984. *Constitución de los atenienses*. Madrid: Gredos.
- Benveniste, Emile. 1983. *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Madrid, Taurus.
- Canfora, Luciano. 2007. *Exportar la libertad. El mito que ha fracasado*. Barcelona: Ariel.
- Castells, Manuel. 1999. *La era de la información 1*. Buenos Aires: Alianza.
- Cicerón, Marco Tulio. 1994. *Discursos IV*. Madrid: Gredos.
- Cicerón, Marco Tulio. 1995. *Discursos V*. Madrid: Gredos.
- Cicerón, Marco Tulio. 1998. *Discursos VI*. Madrid: Gredos.

<sup>17</sup> En este sentido resuenan las palabras de Foucault en las que relacionaba la *producción* de libertad con su "principio de cálculo" que no era otro que la libertad. Al respecto cf. Foucault (2008, 85).

- Cicerón, Marco Tulio. 2007. *Discursos III*. Madrid: Gredos.
- Foucault, Michel. 2006. *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Loraux, Nicole. 2008. *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*. Madrid: Katz.
- Loraux, Nicole. "La guerre civile grecque et la représentation anthropologique du monde á l'envers" en *Revue de l'histoire des religions*, 212, 1995, pp.299-326.
- Lintott, Andrew. 2008. *Cicero as Evidence. A Historian's Companion*. Oxford: Oxford University Press.
- Mommsen, Theodor. 1905. *Derecho penal romano. Tomo II*. Madrid: La España Moderna.
- Perelman, Ch. y Olbrechts-Tyteca, L. 2006. *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*. Traducción de Julia Sevilla Muñoz. Madrid: Gredos.
- Pina Polo, Francisco. "Cicerón contra Clodio: el lenguaje de la invectiva". En *Gerión* 9, 1991. Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, 131-150.
- Platón. 1987. *Diálogos II*. Madrid: Gredos.
- Platón. 1999. *Diálogos VIII*. Madrid: Gredos.
- Reuters. 2016. Teenager in Austrian "Playstation" terrorism case gets 2 years. En: <http://in.reuters.com/article/mideast-crisis-austria-idINKBN0OB1J320150526>. 10-7-2016.
- Shapiro, Susan. 2005. *O Tempora! O Mores! Cicero's Catilinarian Orations. A Student Edition with Historical Essays*. Oklahoma: University of Oklahoma Press.
- Schiavone, Aldo. 2012. *Ius. La invención del derecho en Occidente*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Schmitt, Carl. 2014. *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.
- Schniebs, Alicia. "El Estado soy yo: Salus rei publicae e identidad en Cicerón". En *Minerva: Revista de Filología Clásica*, N° 16 (2002-2003), 107-117.
- Schniebs, Alicia. "El cuerpo del ciudadano: alternativas de una metáfora en Cicerón". En *Dialéctica histórica y compromiso social. Homenaje a Domingo Plácido*, [Fornis, Gallego y otros. Eds.]. Zaragoza, 2010, 237-252
- The New York Times. 2016. Always Agitated. Always Mad: Omar Mateen, According to Those Who Knew Him. En: [http://www.nytimes.com/2016/06/19/us/omar-mateen-gunman-orlando-shooting.html?\\_r=0](http://www.nytimes.com/2016/06/19/us/omar-mateen-gunman-orlando-shooting.html?_r=0). 10-7-16.
- Tucídides. 2008. *Historia de la guerra del Peloponeso. Libros III-IV*. Madrid: Gredos.
- Vernant, Jean Pierre. 2003. *Mito y sociedad en la Grecia antigua*. Madrid: Siglo XXI.