



El concepto de «stásis» en la obra de Carl Schmitt

The concept of “stasis” in the work of Carl Schmitt

Resumen

El presente escrito recupera los momentos en los cuales Carl Schmitt utilizó el concepto de «stásis» (principal, pero no exclusivamente, en *El concepto de lo político*), con el objetivo de reconstruirlo conceptualmente. Para esto, nuestro argumento se apoya en tres puntos nodales que estructuran la problematización que Nicole Loraux hizo sobre dicha voz. A saber: a) implicar una diferencia cualitativa respecto de la *bellum civile* romana, b) afectar a la identidad de la unidad política o del sujeto colectivo que la padece, y, c) ser un conflicto intestino y/o consanguíneo, exclusivo de un ente que piensa su cierre como un hecho natural. La conclusión a la que esto nos lleva –la cual no adelantaremos– implica la irrupción de una categoría central de la obra schmittiana, la cual, lamentablemente, su autor ha dejado indefinidamente sin teorizar.

Palabras clave: Carl Schmitt; stásis; identidad; naturalidad

Abstract

This paper examines the moments in which Carl Schmitt used the concept of «stásis» (mainly, but not exclusively, in *The Concept of the Political*), with the aim of reconstructing it conceptually. To do so, our argument is based on three nodal points that structure Nicole Loraux’s problematization of this term. Namely: a) implying a qualitative difference with respect to the Roman *bellum civile*, b) affecting the identity of the political unity of the collective subject that suffers from it, and c) being an intestine and/or consanguineous conflict, exclusive too an entity that thinks of its closure as a natural fact. The conclusion to which this lead us –which we will not go into in advance– implies the emergence of a central category in Schmitt’s work, which, unfortunately, its author has left indefinitely untheorized.

Key words: Carl Schmitt; stásis; identity; naturality

Lic. Facundo Malato
Universidad Nacional
de San Martín
Buenos Aires, Argentina
facundomalato@gmail.com

–
Recibido: 19/08/2024
Aceptado: 16/09/2024

Para Platón, la guerra propiamente dicha sólo puede ser entre griegos y bárbaros (que son «enemigos por naturaleza»); las luchas entre griegos, por el contrario, son para él *στράεις* [...]. Lo que opera aquí es la idea de que un pueblo no puede hacer la guerra contra sí mismo, y que una «guerra civil» sólo puede ser automasacre, no en cambio formación de un nuevo Estado o incluso de un nuevo pueblo.

(Schmitt, 2009a, p.59)

[...] cómo se divide y se opone el Uno, cómo se opone a él mismo poniéndose, cómo rechaza y viola la diferencia que lleva en él, cómo hace la guerra, se hace la guerra, se da miedo a sí mismo, se hace violencia, se transforma en violencia con miedo a guardarse del otro, pues se guarda del otro, siempre. Él, el Uno, el Uno «difiriendo de él mismo».

(Derrida, 1998, p.110)

[...] es entonces una desnaturalización de la naturaleza en la naturaleza, un mal, una enfermedad, un parásito o un injerto, un cuerpo extraño, en suma, dentro del cuerpo político propio, en su cuerpo político. Éste, sin duda, tendría que identificar propiamente el cuerpo extranjero del enemigo fuera, pero no lo consigue jamás.

(Derrida, 1998, p.133)

Liminar

Antes de abordar directamente el objeto de nuestra pesquisa –el concepto de «stásis» en la obra de Carl Schmitt– debemos primero interrogarnos por un problema que ocupa una posición, digamos, liminar: la idea de «parte» o de «partido», o mejor, la relación que el jurista alemán establece entre *el* «Todo» y *las* «partes». Puesto que más allá de cualquier definición posible de nuestro objeto, está claro que el mismo versa o refiere un conflicto *interior* a una unidad política, y también, a un enfrentamiento entre sus distintos partidos (políticos).

Sin temor a equivocarnos, podemos decir que lo que hay de sistemático en el pensamiento de Carl Schmitt le otorga –diríamos, axiomáticamente– un valor y una superioridad a las ideas de Unidad o Totalidad (política), por sobre las de parte o partido (político).¹ Diversos caminos argumentativos podrían desandarse para respaldar esta afirmación, mas el que nosotros elegimos procura recuperar algunas referencias textuales del autor. Sabido es que en su clásica obra *El concepto de lo político* [1927, 1932], Schmitt pretende determinar la diferencia política exclusiva y propia, que garantiza y fundamenta la autonomía de *das Politischen*, y la encuentra en la discriminación «amigo/enemigo». La misma posee un valor existencial, en el sentido de que define algo relativo al ser del pueblo o la unidad política, a la vez que también es excepcional, puesto que emerge en los momentos de veras en donde han caído ya todas las otras antítesis posibles («bello/feo», «justo/injusto», «conveniente/perjudicial», «bueno/malo», etc.).² Así las cosas, la diferencia política schmittiana es propiamente una discriminación: una separación entre dos existentes que, eventualmente, se oponen combativamente –y en este mismo acto, se codeterminan.– Mas, antes que *existentes*, sería mejor hablar de «Pueblos»:

Enemigo es sólo un conjunto de hombres que siquiera eventualmente, esto es, de acuerdo con una posibilidad real, se opone

1. Difícil es respaldar esta afirmación de una dimensión sistemática que se vería plasmada en la obra de Carl Schmitt. Más aún cuando la cuestión todavía no ha encontrado un consenso entre los especialistas y exégetas en la materia. Así, en tanto que algunos creen encontrar la llave de la bóveda en su «teología política» (Meier, 2008), otros lo hacen en la relación entre los conceptos de «decisión» y «Forma» (Galli, 2018; Villacañas Berlanga, 2008), o en un término medio que sintetice estas dos instancias (Dotti, 2004, 2021). Por nuestra parte, no nos interesa postular una temática o un problema que atraviese transversalmente y concatene a la totalidad de la producción teórica de nuestro jurista alemán, pero sí afirmar un principio para su lectura y decodificación, que fuese pronunciado por el autor al fin de su conferencia “La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones” [1929]: *Ab integro nascitur ordo* [el orden nace de lo íntegro]. Puesto que a nuestro juicio la misma, al pivotar y valerse de los múltiples sentidos del concepto de «íntegro» (*entera, completo, sin vacíos, virtuoso, incorrupto, pleno*; y también, *incorporación al todo*; que se entrecruzan en una idea de *concatenación de partes diversas que componen una totalidad armónica*), afirma que lo político es –primeramente– predicable solo de una Unidad o Totalidad, cuya –segunda condición– integridad o integralidad es generada, no producto de una pacificación nacida de la amputación de uno de sus miembros, sino gracias a la producción de una síntesis (siempre precaria y contingente) entre las distintas partes que lo componen y lo concretizan de forma distinta, y parcialmente contradictoria. Esto se deja ver, por ejemplo, en los conceptos de «*complexio oppositorum*» (*Catolicismo romano y forma política*, [1923]), «lo político» (*El concepto de lo político*, [1927, 1932]), «*Verfassung*» (*Teoría de la Constitución*, [1928]), «*nómos*» (*El Nomos de la Tierra*, [1950]), y hasta «partisano», puesto que éste, en tanto sigue siendo «autóctono» y «telúrico», arraiga y se conecta con el acto originario de la toma de la tierra en virtud de la cual nació el Derecho que defiende frente al invasor extranjero (*Teoría del partisano*, [1963]).

Otra forma de abonar esta afirmación es advertir que las ideas de Unidad o Totalidad que Schmitt sostuvo en los distintos momentos de su obra nacen todas de la combinación de dos conceptos antitéticos: decisión/norma (*Teología política*, [1922]), poder constituyente/poder constituido (*La dictadura*, [1921]; *Teoría de la Constitución*, [1928]), Representación/Identidad (*Teoría de la Constitución*, [1928]), amigo/enemigo (*El concepto de lo político*, [1927, 1932]), legalidad/legitimidad (*Legalidad y legitimidad*, [1932]; *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, [1934]), *nómos*/ley (*El Nomos de la Tierra*, [1950]).

2. Ciertamente es que la literalidad del texto schmittiano sostiene que las distintas antítesis no-políticas son “reconducidas” (2009a: p. 56) hacia el concepto de «amigo/enemigo» cuando la situación adquiere una intensidad de carácter político, por lo cual podría entenderse que ellas siguen estando presentes y operando en la situación política. Mas nosotros afirmamos que este reconducirse es, al mismo tiempo, un *caer* de dichas distinciones no-políticas, puesto que manifiestan su incapacidad de contener y ordenar la situación y, por tanto, ceden frente al torrente magmático de *das Politischen*. Así, podríamos representarnos este caer como la destrucción de un dique producto del aumento del caudal del río que en él abreva, lo que a su vez tiene una feliz cercanía metonímica con el concepto –muy importante para Schmitt– del «*katechon*»: “Cuando todas las diferencias (estatales y sociales, políticas e industriales) y todas las incompatibilidades se disuelvan, entonces solo quedará la distinción entre amigo y enemigo. El orden inter e intraestatal consiste en reprimir la latente, última y primaria distinción mediante distinciones secundarias. El estado neutral como *katechon*” (Schmitt, 2021, pp. 483-484). A propósito de esta problemática, véase: Schmitt (1951; 2003, pp. 39-48; 2009b, p. 104), y también, Ludueña Romandini (2010), “Apéndice. El *Katēchon*...”.

combativamente a otro conjunto análogo. Sólo es enemigo el enemigo público, puesto todo cuanto hace referencia a un conjunto tal de personas, o en términos más precisos a un pueblo entero, adquiere *eo ipso* carácter público (Schmitt, 2009a, pp. 59–60, subrayado original)

Mas nuestro autor tampoco ignora que “[...] en la manera usual de expresarse en el marco de las polémicas cotidianas intraestatales el término *político* aparece muchas veces como equivalente a *propio de la política de partidos*” (Schmitt, 2009a, p. 62, subrayado original). A su juicio, dicha manera “usual” –y por tanto, superficial e inexacta– es una forma bastarda de servirse del concepto, puesto que alude a “[...] la inevitable «falta de objetividad» de toda decisión política, [...] [que] se expresa en las penosas formas y horizontes que dominan la concesión de puestos y política de sinecuras de los partidos políticos” (Schmitt, 2009a, p. 62). Pero, producto de un conjunto de profundas transformaciones que –ya para la fecha en que Schmitt escribía dichas líneas– pusieron fin a la era clásica de la estatalidad, donde el concepto «político» poseía un sentido restringido y era monopolio del Estado,³ dicha forma bastarda de servirse del término se demostraría, en última instancia, con capacidad de imponerse como fundamental.

La ecuación política = política de partido se hace posible cuando empieza a perder fuerza la idea de una unidad política (del «Estado») capaz de relativizar a todos los partidos que operan en la política interior, con sus correspondientes rivalidades, con lo cual éstas adquieren una intensidad superior a la de la oposición común, en la política exterior, respecto de otros Estados. Cuando dentro de un Estado las diferencias políticas entre partidos políticos se convierten en «las» diferencias «políticas a secas», es que se ha alcanzado el grado extremo de escala de la «política interior», esto es, que lo que decide en materia de confrontación armada ya no son las agrupaciones de amigos y enemigos propias de la política exterior sino las internas del Estado. Esa posibilidad efectiva de lucha que tiene que estar siempre dada para que quepa hablar de política, cuando se da un «primado de la política interior» como el descrito, ya no se refiere con plena consecuencia a la guerra entre dos unidades populares organizadas (Estados o Imperios) sino a la *guerra civil* (Schmitt, 2009a, p. 62, subrayado original).

Muchas cosas emergen de esta larga cita, pero puntualmente a nosotros nos interesa destacar y resaltar aquellas que afectan a la relación entre el Todo y las partes, o –en palabras del autor– el «Estado» y los «partidos» políticos. Parece ser que, cuando la misma está bien ordenada, la instancia totalizante que es el Estado logra “relativizar” los enfrentamientos que se dan entre sus distintas partes o partidos. Y la manifestación más palpable de dicha ordenación jerárquica tiene lugar cuando el Estado, portador del monopolio de lo político, define quién es el «enemigo» exterior, y todos los partidos que en él toman parte se ordenan detrás de dicha decisión. Esto, además, implica un reconocimiento implícito de que al interior de dicho Estado tiene lugar, de manera constante, un conflicto que enfrenta y reúne a sus partes. Pero el mismo es de una “intensidad” –esta es la palabra clave⁴– no-política. Pero cuando dicho umbral de intensidad es traspasado, y –como dice textualmente Schmitt– “[...]”

3. “La época de la estatalidad toca ahora su fin. No vale la pena desperdiciar más palabras en ello. [...] El resultado es que el Estado como modelo de la unidad política, el Estado como portador del más asombroso de todos los monopolios, el de la decisión política, esa joya de la forma europea y del racionalismo occidental, queda destronada” (Schmitt, 2009a, p. 40). En rigor de verdad, esta cita es un añadido a los originales de 1927 y 1932, puesto que está extraída del “Prólogo” a la reedición en español de 1963. Sin embargo, consideramos que el hecho de que el autor haya decidido darle un nuevo impulso a un texto escrito 30 años antes, así como la afirmación con la que el mismo “Prólogo” se abre –“Esta reimpression del escrito sobre el «concepto de lo político» contiene el texto completo y sin modificaciones de la edición 1932” (Schmitt, 2009a, p. 39)– da cuenta de su creencia en que lo dicho en la versión original conserva, íntegramente, su espíritu. Por lo que el “fin” de la “era de la estatalidad” no era ya –en 1927 o 1932– un proceso en ciernes, sino uno en vías de su definitiva e irreversible consumación.

4. No está de más recordar que la palabra «intensificación» o «intensidad» es un *terminus technicus* del léxico schmittiano. Véase: Arditi (2013, pp. 10–13), Derrida (1998, pp. 154–155, y p. 160), Freund (1995), Meier (2008, p. 38–49), Villacañas Berlanga (2007, pp. 196–199), entre otras fuentes.

las diferencias políticas entre partidos políticos se convierten en «las» diferencias «políticas a secas» [...], la magmática dimensión de *das Politischen* erupciona en el corazón de la «unidad» política, la fractura y partidiza, y solo por medio de una «guerra civil» podrá recomponerse nuevamente el Todo.

¿Es esta la forma en la cual Schmitt concibe la relación entre Estado y partidos políticos, Todo y partes? Ciertamente, sí. Pero el lector no tan apresurado en llegar a conclusiones habrá advertido que, en la línea de nuestro (apretado) argumento, se dibuja no una sino *dos* formas de determinar dicha relación. La primera, la más resonante, cuya consecuencia es la «guerra civil», implica la existencia de –al menos– dos partidos políticos que se disputan –en un enfrentamiento a muerte– la potestad de definir el corazón existencial de la unidad política, que no puede sino ser uno y único. Mas la segunda forma implica reconocer que, aún en sus momentos cotidianos (esto es, no-excepcionales), el Estado aloja un conflicto sordo pero constante entre sus partes interiores que no es aprehensible bajo la idea de «guerra civil» (puesto que no desmembra la «unidad» política). Y la prueba fehaciente de esto es el monopolio y la autoridad del Estado para definir al «enemigo», decisión detrás de la cual se ordenan todos y cada uno de sus partidos. Por desgracia, nuestro autor no se encargó de conceptualizar esta otra forma de la relación Todo/partes, la cual además podemos suponer es la que él mismo daba por buena –puesto que garantiza la paz, la seguridad y el orden interiores, mandatos indelegables del Estado.⁵ En ella, ni “[...] los partidos sacrifican al poderoso Leviatán y cada uno se apropia de un trozo de carne del cuerpo que han despedazado [...]” (Schmitt, 2011, p. 22), ni tampoco “[...] la unidad política [...] [es] concebida de modo tan monista y que aniquil[a] hasta tal punto a todos los demás grupos sociales como a veces, por razones polémicas, [...] se acepta a veces según las fórmulas simplificadoras de los juristas” (Schmitt, 2011, p. 27), sino que se produce un delicado equilibrio en donde cada instancia ocupa el lugar que le corresponde en función de la aportación que hace a la vida de la sociedad.⁶

Por último, y por razones que a continuación se volverán evidentes, pretendemos aprehender esta segunda forma de determinar la relación entre el Todo y las partes bajo la voz latina «*status*». “De acuerdo con el uso actual del término –afirma Schmitt–, el Estado es el *status* político de un pueblo organizado en el interior de unas fronteras territoriales”; y más precisamente, “[...] el Estado representa un determinado modo de estar de un pueblo, esto es, el modo que contiene en el caso decisivo la pauta concluyente, y por esta razón, frente a los diversos *status* individuales y colectivos teóricamente posibles, él es *status* por antonomasia” (2009a, p. 49). Y no creemos estar forzando ninguna exégesis si señalamos que, en dicha oración, la palabra «*status*» se utiliza en dos sentidos distintos –o mejor, con un mismo sentido que opera en dos niveles diferenciados: en primer lugar, existe un *Status* por antonomasia que tiene la potestad y la autoridad para imponerse por sobre las distintas partes de la sociedad, y que acontece en los momentos excepcionales. El mismo, además, es uno y único, puesto que define el “modo de estar de un pueblo”, esto es, su existencia. Mas también existen diversos *status* particulares, “individuales y colectivos”, que se muestran en el funcionamiento normal de la unidad política del Estado, cada uno de los cuales actualiza de forma distinta dicho “modo de estar [total] de un pueblo”.⁷

5. “El Estado, en su condición de unidad política determinante, concentra en sí una competencia aterradora: la posibilidad de declarar la guerra, y en consecuencia de disponer abiertamente de la vida de las personas. [...] Sin embargo la aportación de un Estado normal consiste sobre todo en producir *dentro* del Estado y su territorio una pacificación completa, esto es, en procurar «paz, seguridad y orden» y crear así la situación *normal* que constituye el presupuesto necesario para que las normas jurídicas puedan tener vigencia en general, ya que toda norma presupone una situación normal y ninguna norma puede tener vigencia en una situación totalmente anómala por referencia a ella” (Schmitt, 2009a, p. 75, subrayado original).

6. Por cuestiones de extensión, no podemos desarrollar una línea que se desprende de dicha relación entre el Todo y las partes. La misma es conceptualizada por el autor en su *Teoría del partisano* (1966) con la figura del «partisano autóctono» o pre-moderno, el cual, por medio de su inmediata particularidad y toma de partido, encarna la idea del Todo cuando el Estado ha sido invadido por un pueblo enemigo.

7. Otra cita en donde se evidencia esta relación entre un *Status* por antonomasia y diversos *status* individuales y colectivos, se encuentra en *Teoría de la Constitución* (1996, p. 178): “El Estado moderno es una unidad política cerrada y, por su esencia, el *Status*, es decir, un *status* total, que relativiza en su seno todos los otros *status*”.

¿«Stásis» o «bellum civile»?

Ahora sí, podemos ocuparnos de la definición de nuestro objeto: la «stásis». Para ello, recurriremos a argumentos etimológicos y al análisis del texto schmittiano, pero –dado que en la sección anterior emergió el concepto de «guerra civil» o «*Bürgerkrieg*», en el original– deberemos también precisar su diferencia específica con la «*bellum civile*». Los diccionarios etimológicos normalmente señalan dos sentidos contrapuestos. " : [...] «estar de pie [*fait d'être debout*], ubicación, posición», etc., también «levantarse, alzarse, levantamiento, rebelión» [...], y finalmente como término político «división, facción», etc. [...]" (Chantraine, 1968, p. 1044, trad. propia).⁸ Donde se observa que una misma y única palabra se empleaba, en la Grecia antigua, para aludir o referir a dos estados distintos del ente: de un lado, la quietud o estabilidad (otro derivado etimológico de *stásis*), y del otro, el movimiento o la agitación. Lo cual es corroborado nada menos que por nuestro autor, quien afirma que: "Stasis significa en primer lugar: «calma», «estabilidad», «colocación», *status*; [...]. En segundo lugar, *stasis* significa «agitación» política, «movimiento», «rebelión» y «guerra civil»" (Schmitt, 2009b, pp. 127–128).⁹ ¿Cómo explicar esta aparente paradoja? Para intentar siquiera arriesgar una respuesta, debemos primero señalar que la propia Nicole Loraux (2008b, p. 98) afirma que fue el poeta micénico Alceo el primero en servirse de la palabra *stásis* para designar el *status* de una nave cuyas velas se ven afectadas por dos corrientes de viento enfrentadas. Por lo cual podríamos apuntar que, aún cuando designe una posición o una ubicación, en fin, un punto discreto –y, por tanto, detenido– en el espacio, el mismo es a su vez el *locus* de una tensión entre dos fuerzas enfrentadas, haciendo que no se trate de un caso de reposo sin más. Antes bien, Alceo estaría refiriéndose a una nave tensionada, estremecida, alterada, conmovida, temblorosa, agitada, etc. (o, para usar un lenguaje físico, que en esto resulta esclarecedor, podríamos decir que se trata de un cuerpo que, aún en reposo, posee una alta energía potencial)¹⁰. Y si consideramos que las palabras analizadas son las de un poeta, no es difícil ni ilegítimo dar el salto desde la literalidad del lenguaje marítimo al sentido metafórico, a todas luces político. Puesto que la comparación entre una ciudad y un navío fue uno de los *tropos* más comunes entre historiadores, poetas, rétores y filósofos de la antigüedad.

Es decir que, con la palabra *stásis* nos encontramos en una realidad que es política desde su origen: la de una ciudad estremecida por tensiones internas. ¿Una ciudad en guerra?, ¿una *bellum civile*? Bueno, no de forma excluyente. O, si quisiéramos hablar con propiedad y "[...] hacer uso de la vieja y aparentemente insoslayable distinción entre la «guerra como acción» y la «guerra como Estado» [„Krieg als Zustand (status)"] [...]" (Schmitt, 2009a, p. 131, contrastado con Schmitt, 2015, p. 94), diremos que se trata de la segunda entre estas alternativas, la de un *status* en acto que encubre o gesta una *stásis* en potencia. Pero lo problemático del caso es que, si quisiéramos definir cuándo la estabilidad le da paso a la agitación, nos veríamos con un caso de regresión al infinito. O, lo que es lo mismo, entraríamos en la cuenta de que la *stásis* griega –a diferencia de la *bellum civile* romana– nos enseña que la unidad política se encuentra ya-siempre expuesta al principio de su disociación. Dado que, aún cuando "[...] el término [*stásis*] no designa, etimológicamente, otra cosa que una posición [...]", dicha literalidad oculta "[...] el hecho de que la posición se convierte en partido, que el partido se constituye necesariamente con fines de insurrección, que una

8. Así también: "derecho [*standing*], quieto [*standing still*], de pie [*stand*], ubicación, posición, opinión política, partido, división" (Beekes, 2010, p. 1390). La traducción de todas las citas, tanto del texto de Pierre Chantraine como del de Robert Beekes, son de propia autoría. No repetiremos la leyenda para darle mayor fluidez a la lectura.

9. Al pasar, no quisiéramos perder de vista que Schmitt sugiere una relación directa entre *stásis* y *status*, palabra muy importante para su vocabulario político, la cual tampoco puede entenderse como el simple reposar o yacer del existente político.

10. En física, la energía «potencial» (ya sea gravitacional, elástica, eléctrica, química, o nuclear) es definida como la energía que está contenida –'atrapada'– en un cuerpo, es decir, que no se ha concretizado o manifestado fenoménicamente. Así, por ejemplo, una pila aloja un potencial eléctrico que solo se libera en contacto con un circuito eléctrico, el amortiguador de un auto contiene una energía elástica que varía principalmente en función de su extensión y dureza, y una manzana colgando de un árbol posee un potencial gravitacional que está en función de su masa y de la distancia respecto del suelo. Naturalmente, este lenguaje es deudor de las distinciones que Aristóteles (1994) hiciese en su *Metafísica*, principalmente en el

"Libro Θ", entre δύνამις [*dýnamis*] y ἐνέργεια [*enérgeia*], cuyas traducciones canónicas son «potencia» y «acto». No pretendemos aquí explicar tan dificultosas cuestiones de ontología primera, pero sí al menos señalar cierta cercanía entre dicha δύνამις [*dýnamis*] aristotélica y el concepto de στάσις [*stásis*], en tanto que ambos aluden a una energía contenida o almacenada en un cuerpo –negada o sofocada por él mismo para mantenerse idéntico a sí mismo–, como también al principio de cambio interior e inmanente a dicho cuerpo –la capacidad de negación de sí mismo para devenir otro. En segundo lugar, Aristóteles también diferencia entre δύνამις y κίνησις [*kinesis*, movimiento], lo cual es reflejado en el lenguaje de la física, que distingue entre «energía potencial» la «energía cinética» (derivada etimológicamente de *kinesis*). Esto es muy interesante, puesto que el propio Schmitt (2009b, p. 128) sostiene que "[...] el concepto contrario [a *stásis*] es *kinesis*, «movimiento»".

Para un estudio pormenorizado de las categorías aristotélicas, véase: Beere (2009), *Doing and Being. An Interpretation of Aristotle's Metaphysics Theta*.

facción exige indefinidamente la existencia de otra facción y que, por consiguiente, la guerra civil se enardece” (Loraux, 2008a, p. 23).¹¹ Y de hecho, el propio Chantaine nos señala que [stasiótes], derivado etimológico de stásis, significa “[...] «miembro de una facción, partisano [partisan]» [...]” (1968, p. 1044).¹² ¡Partisano!¹³ Y esto porque –en continuidad con la hipótesis que arriesga Loraux para la explicar la ambigüedad del término– el significado de «posicionamiento» y con él, de «quietud», está siempre indefectiblemente adjetivado y sobredeterminado por el contenido político: es decir, es desde un principio una toma de posición político-polémica.

¿Y cuál es el lugar por excelencia para el posicionamiento político? Antes de responder, sería bueno recordar que stásis deriva etimológicamente del verbo *hístemi*, definido como: acción de enderezar, levantarse, estar de pie, en un punto fijo, etc. (Beekes, 2010, p. 1391; Chantaine, 1968, p. 1044, Loraux; 2008b, p. 139). Lo que nos permite precisar nuestra pregunta, la cual formulamos ahora como: ¿Cuál es el lugar en donde para posicionarse políticamente hay que estar de pie? Sin dudas, el *agorá*. Erguirse, de ahí, tomar la palabra, de ahí, sentar posición, de ahí, formar partido, y –finalmente– alzarse en sedición. Esta es la cadena de desplazamientos metonímicos que constituyen la totalidad del campo semántico de la stásis griega. Pero los mismos no son meramente abstractos, dado que desde la época de “[...] Hesíodo [se] establece una equivalencia entre el *agorá* y el *neĩkos* –entre el lugar de intercambio de la palabra y los conflictos [...]” (Loraux, 2008a, p. 24). Relación más bien íntima y –lingüísticamente– evidente, dada la cercanía entre *agorá* y *agón* que convierte a la asamblea ciudadana en el lugar donde se materializan los conflictos de opinión, manifestando que para los griegos “entre hablar y luchar, la diferencia sería menor de lo que por lo general se cree” (Loraux, 2008a, p. 98).¹⁴ Lo cual confronta directamente con la imagen paradigmática que tenemos de la ciudad griega, donde la política –interior– se encarna en el debate o el diálogo con vistas a la producción de un consenso sin exclusiones (dado que se produciría, como gusta de repetir y creer un autor alemán, por la coacción sin coacciones del mejor argumento). Sin embargo, aún cuando esta creencia en la concordia¹⁵ que produce un espíritu de unidad cívica sea “[...] la idea más compartida de todas las ideas griegas sobre lo político” (Loraux, 2008a, p. 51), los textos de la antropóloga francesa demuestran que aún cuando “[...] la ciudad triunfa ‘para bien’, parecería que ese voto se hubiera obtenido por lo regular con un estrechísimo margen [...], evidenciando que antes que el debate y la cuantificación de posiciones políticas; el ideal siguen siendo las decisiones tomadas por unanimidad [...]” que “[...] al proclamar en voz alta la unidad de ese todo que es la polis, [...] trataría[n] de olvidar que por un brevísimo momento –el del debate, en resumen, la asamblea– la ciudad necesariamente se divide” (Loraux, 2008a, p. 22).

Podemos ahora explicitar la diferencia existente entre la stásis griega y la *bellum civile* romana.¹⁶ Dado que, si definimos a esta última como “[...] «un conflicto de generales al frente de ejércitos enteramente y (al menos en el aspecto militar) «normalmente constituidos»” (Paul Jal, en Loraux, 2008b, p. 73); o –más determinante para nuestros fines– en palabras de Schmitt, como “[...] una lucha armada en el seno de una unidad organizada [...]” (2009a, p. 62), vemos que ella posee como cualidad distintiva el hecho de ser necesariamente un enfrentamiento armado entre partidos militarmente organizados y, como consecuencia de ello, estructura un escenario de polarización en donde no caben terceras posiciones –neutrales y/o intransigentes. A diferencia de la stásis –la cual eventualmente puede devenir en un enfrentamiento

11. De hecho, aquí la autora francesa está haciendo una alusión directa a Moses Finley, quien en su *L'invention de la politique*, afirma: “No se ha señalado suficientemente [...] ni con la suficiente precisión el significado profundo del hecho de que un término cuyo sentido original es «colocación» o «posición» y que, en abstracta lógica, podría conservar un sentido igualmente neutro cuando es empleado en un contexto político, se cargue inmediatamente, por el contrario, de las más oscuras connotaciones. Todo posicionamiento político, todo posicionamiento partidario [...] es un mal que conduce a la sedición, a la ruptura del lazo social” (Finley, extraído de Loraux, 2008b, p. 139).

12. Lo mismo es afirmado por Beekes (2010, p. 1390): *στασι-αρχος*: líder partidario; y *στασι-ιώδης*: faccioso, rebelde.

13. Esto es, quien toma parte y hace partido, politizando y partidizando la unidad política, tensionándola y agrietándola, pero sin llegar al punto de fracturarla y destruirla, puesto que –acorde a la representación schmittiana del partisano autóctono– su politización (el tomar-partido, o no-permanecer-neutral), es teórica y prácticamente inseparable de una afirmación del fundamento que totaliza y dota de unidad al pueblo, entendido en un sentido plenamente existencial. Véase: Schmitt (1966), *Teoría del partisano. Acatación al concepto de lo político*.

14. Giorgio Agamben (2015) explota esta cercanía entre los conceptos de *agorá* y *agón* para restituir el concepto de stásis hacia dentro de la teoría schmittiana. Mas, aún cuando nos parezca un esfuerzo loable, no lo consideramos acertado puesto que en su desarrollo el filósofo italiano se ve obligado a decidirte teóricamente por la esfera del juego agonal [*Spiel*] por sobre la seriedad [*Ernst*] político-polémica. Y también porque no resulta claro que nuestro autor haya tenido en estima al espíritu agonal. Véase: “[...] quien condena absolutamente al otro, se condena a sí mismo a una lucha eterna. Quizá sea este el sentido de la creencia agonalista [...] distinción entre la interpretación agonalista y la ético-moral del enemigo” (Schmitt, 2021, p. 12); en relación con: “En la filosofía del Estado de Hegel, el Estado es caracterizado como el imperio de la moral y de la razón objetiva que se alza sobre la sociedad burguesa, no-estatal, la cual aparece en Hegel y Marx como el reino animal de un egoísmo desconsiderado y, en este sentido, libre. Ha de observarse, en este contexto, que en las lecciones de Hegel sobre la filosofía de la historia, precisamente América es señalada, en sentido específico, como espacio de la sociedad burguesa que todavía no es estatal. En el aspecto histórico-espiritual, todo ello es una consecuencia de la contraposición— que se imponía en el siglo xvi— entre un ámbito de libertad agonal y una sociedad burguesa libre, por una parte, y el Estado como imperio de la razón objetiva, por otra” (Schmitt, 2003, p. 84). Asimismo, para profundizar en esta relación entre «agonismo» y «stásis» desde una perspectiva que enfatiza la dimensión teológica, véase: Vardoulakis (2017), “Thesis 8: Stasis or agonistic monism, names the forms of the relation between democracy and sovereignty”.

15. Debemos señalar que el antónimo de stásis es, en griego, la *hománoia*, compuesta del sustantivo *nóus* [inteligencia, intelecto, espíritu, etc.] y el prefijo *homo-* [mismo, idéntico]. La obra de Aristóteles es ejemplar en esto, dado que opone la «amistad civil» o «concordia» [*hománoia*] a la «discordia» [stásis]. Con todo, dicha oposición no implica una alternativa dicotómica, sino una progresión o gradación. Véase: Kalimtzis (2000), “Stasis as a privation of friendship”.

16. Para profundizar en esta relación, véase: Botteri (1989), “Stasis: le mot grec, la chose romaine”.

armado, pero— cuya característica sobresaliente es unir los extremos representados por lo cívico y lo militar (respectivamente, la más intensa de las asociaciones y la más intensa de las disociaciones) mediante un *continuum* de pequeños saltos, ninguno de los cuales constituye un cambio cualitativo respecto del anterior.¹⁷ O, dicho lo mismo de distinta forma, la *stásis* nos confirma la imposibilidad de reconciliación consigo mismo de todo *status*, puesto que aún en los momentos de mayor paz y concordia, el mismo gesta y reprime un conflicto que lo des-estabiliza y arroja a la experiencia del éxtasis —en el sentido literal de estar fuera de sí, separarse, disociarse, *no ser idéntico*.

Lo Uno (im)posible

A esta altura, resulta a todas luces evidente la conexión de la *stásis* con nuestras discusiones acerca de la problemática relación que Schmitt establece entre la «unidad política» en tanto que totalidad, y las distintas partes que la componen, disgregan y partidizan. Esta relación es la expresión de una falla estructural que no le permite al pueblo schmittiano reconciliar sus diversos *status* particulares con el *Status* prevalente y totalizante; o, expresado lo mismo con otras palabras, es precisamente la *stásis* lo que le impide a la «unidad política» o el «Estado» —“[...] *status* por antonomasia [...]” de un pueblo políticamente organizado (Schmitt, 2009a, p. 49)— realizar la operación política de articulación o concatenación de sus partes interiores de un modo tan ajustado y cohesivo que impida visualizar las líneas mismas de la unión, ocultando así la partición y eventual partidización interna del Todo, y con ello, la contingencia sobre la cual se fundamenta y los antagonismos internos que sofoca. Por lo cual quisiéramos ahora profundizar en dicho problema, explayándonos en dos puntos nodales presentes en el discurso de la «*stásis*». Comenzando, precisamente, por la idea de totalidad. Como vimos aquello que Schmitt alude con el concepto de *status* es una cualidad existencial relativa al todo de la «unidad política», en tanto tiene la capacidad de imponerse autoritariamente y sobredeterminar a cada uno de sus *status* particulares. Pues bien, circunscribiendo dicha problemática en el concepto que ahora nos ocupa, la propia Nicole Loraux dirá que

[...] la modalidad esencial de la *stásis* consiste en afectar a la ciudad por entero. Se concibe habitualmente a la *Pâsa pólis* [toda la ciudad] al modo de lo Uno. Aunque se asimile siempre con el dos porque divide, la guerra civil fabricaría la materia del uno con el dos, con el único inconveniente de que la ruptura se encuentra en el medio de ese uno.” (2008a, p. 101, subrayado original)

¿Cómo pensar dichas ideas de «totalidad» y de «unidad»?; o mejor, ¿de qué forma ellas se hacen presentes —la mayor de las veces tangencial y/o negativamente— en el discurso sobre la *stásis*?¹⁸ Ciertamente, en una gran cantidad de modalidades. En primer lugar, podríamos decir que la totalidad está necesariamente implicada en tanto la *stásis* nombra un conflicto constitutivo o inherente a “[...] lo que se mantiene masivamente de pie (y que no puede no ser uno) [...]” (Loraux, 2008a, p. 103). En segundo lugar, señalando que aún en los momentos de mayor armonía y concordia social, su sombra —forma de estar presente de lo ausente— se proyecta sobre la totalidad de la

17. Aún cuando, como bien señala Derrida (1998, pp. 131-159), Schmitt anule el hiato entre lo eventual y lo existente, lo posible y lo actual, lo ausente y lo presente, mediante su concepto de «posibilidad real» [*die reale Möglichkeit*].

18. Otra forma de conectar el discurso schmittiano de la «*stásis*» con el de «unidad», tangencial e independiente de la que emprenderemos a continuación, parte del texto “Teología política ii”, de 1969. Allí, luego de determinarla etimológicamente y de establecer una conexión directa con la voz latina *Status*, nuestro autor recuerda que ella está presente “en medio de la formulación más irrefragable del difícil dogma [...]” de la Trinidad cristiana, concretamente, en “[...] un pasaje de Gregorio Nacianceno (*Oratio theol.*, iii, 2), en cuyo núcleo se halla esta formulación: «Lo uno (*to Hen*) está siempre en rebelión (*stasiatsion*) contra sí mismo (*pros heautón*)” (Schmitt, 2009b, p.127). De lo cual nuestro autor concluye que “si en toda unidad es immanente una dualidad y, por tanto, una posibilidad de rebelión, una *stásis*, la teología parece convertirse en una «estasiología»” (Schmitt, 2009b, p. 131). ¿Cómo interpretar este enigmático —y esotérico— pasaje? La tarea no es nada sencilla, y no pretendemos agotar todas sus posibilidades, sino solamente señalar —primeramente— que en ambos casos el autor decide traducir *stásis* por ‘rebelión’. Lo cual no es para nada fortuito, puesto que utilizar el sustantivo ‘guerra’ equivaldría a romper la —paradójica— unidad de las tres personas de la Trinidad cristiana. Por lo que, si el docto Padre de la Iglesia decidió utilizar el concepto de *stásis* —lo cual Schmitt implícitamente aprueba, al tildarlo de “irrefragable”— marca con toda claridad que al hacerlo era consciente de que solo por medio de este concepto lograría representar la idea de un *status* idéntico a sí en todos sus momentos, mas no detenido e inmovilizado, sino —antes bien— en un constante proceso de conflicto no-contradictorio entre las distintas modulaciones, expresiones, o personificaciones del mismo sí mismo. Pero —y en segundo lugar— el hecho de calificar a la teología de «estasiología» implica, implícitamente, denegar la otra forma posible de nominarla: como «polemología». Puesto que con ello se introduce no únicamente la forma de un conflicto que se tiene con aquello ajeno o extraño, sino —más profundamente— de un conflicto exterior al Todo. Lo cual en el ámbito del *pluriversum* de Estados soberanos —esto es, en el ámbito de la teología *política*— resulta natural y necesario, dado que aunque allí las unidades políticas se precien de ser totales, dicha cualidad se monta en, e implica necesariamente a, la forclusión de una figura de la otredad que se concibe como radical (naturalmente, de un «enemigo»). Mas, si de auténtica teología se trata, esta idea de una pluralidad de totalidades fallidas debe dar lugar a la de una Totalidad que abarque y contenga todas las distintas formas de existencia. Y ello solamente se logra incorporando en sí toda otredad. O —para expresarlo de forma opuesta— denegando la posibilidad de existencia de una alteridad que sea completamente ajena e inaprehensible. Por lo cual, no casualmente, dicha referencia a la estasiología resulta preluada por las palabras de Goethe “[...] del libro cuarto de Poesía y verdad: *nemo contra deum nisi deus ipse* [nadie contra Dios, sino Dios mismo]” (Schmitt, 2009b, pp. 130-131). Es decir que, paradójicamente, únicamente en relación a Dios el enemigo es una figura interna. O que únicamente Dios puede ser enemigo de sí mismo, dado que solamente Él se encuentra —real, y no figuradamente— en conflicto consigo mismo. Para profundizar en esta problemática, véase: Herrero (2023), “Carl Schmitt’s Political Theology of Revolution”; y también, Vardoulakis (2009), “Stasis: Beyond Political Theology?”.

ciudad y amenaza todo el tiempo con concretizar un conflicto existente siempre en potencia, por lo cual podríamos admitir entre una de sus cualidades la ubicuidad. Así también, aún cuando ella se encuentre –espectralmente– en todo momento y en todo lugar, los discursos griegos presentan una clara y marcada tendencia a asociarla con el dos que parte y divide, puesto que si “[...] la ciudad [...] pudiera fracturarse según la lógica de lo múltiple [...] se correría el riesgo de no poder pensar la *pólis* como un todo, mientras que, con la modalidad del dos o del ensamblamiento hostil entre dos mitades [...]” (Loroux, 2008b, p. 163) se encuentra ya implícito el posterior momento de reconciliación. Podríamos también –por último– recordar las viejas historias que los ciudadanos se contaban a sí mismos para conmemorar la fundación de sus ciudades, y en particular los cantos de las *Euménides* de Esquilo, quienes exhortan a los ciudadanos atenienses a fusionarse en un odio común a lo extranjero para así transformar a la *stásis* en guerra exterior, y poder reconstruir –retrospectiva e imaginariamente– la unidad citadina (Loroux, 2008a, p. 29 y ss., p. 91 y ss.; Loroux, 2008b, p. 154 y ss.).

Mas de entre todas estas posibilidades, nosotros quisiéramos destacar puntualmente los discursos que “[...] en vez de evocar la lucha de los ciudadanos ‘unos contra otros’, dicen que combaten ‘contra sí mismos’ [...]” (Loroux, 2008a, p. 78). Y esto lo hacemos por dos razones, ambas concatenadas. La primera, porque encontramos “[...] en esa variante el indicio de que toda identidad –toda identidad cívica– está en el sujeto-ciudad” (Loroux, 2008a, p. 78). Lo cual anuda de manera todavía más ajustada nuestros dos conceptos, dado que entiende a la *stásis* como un conflicto en donde se pone en cuestión precisamente la identidad, atributo o cualidad existencial que hace que una «unidad política» sea la misma consigo misma. A la vez que –esta es nuestra segunda razón– aprehender a la *stásis* como un conflicto consigo mismo es la manera más extrema de intentar fundar la indivisibilidad de la *pólis*, puesto que se la representa –precisamente– como in–dividuo. Y para ilustrar esta posición, podríamos citar los discursos de *Historia de la guerra del Peloponeso* donde Tucídides –al momento de dar testimonio del enfrentamiento en la ciudad– opta de manera sistemática por reemplazar el natural ‘unos y otros’ (*allélous*) por el más intrincado ‘ellos mismos’ (*hautóús*) (Tucídides, II, 65.12; VI, 38.3; VIII, 38.3, 86.7, 92.8 y 96.2, en Loroux, 2008b, p. 60), o cuando, para describir las intenciones de la facción demócrata de los atenienses emplazados en Samos de invadir Atenas para poder arrebatarla de las garras oligárquicas, dice que pretenden “[...] «realizar una expedición marítima contra ellos-mismos» (*epi sphâs autoús*) [...]” (Tucídides, VIII, 86.4, en Loroux, 2008b, p. 61). Lo cual sin dudas se debe a la intención de priorizar la identidad de «ciudadano» o «conciudadano» por sorbe la de «sedicioso», elección sobredeterminada por la afirmación de Loroux de que, para los autores de la Grecia clásica, toda identidad es ya-siempre identidad cívica. Mas, aquí urge la pregunta: ¿dónde ancla o en qué se sostiene dicho reconocimiento del sí-mismo como sí-mismo?, o –para poner el ejemplo del caso aludido–, ¿qué hace que la Atenas bajo gobierno oligárquico sea idéntica a la Atenas bajo el gobierno democrático? Mas, antes de responderla, quisiéramos exponer otra forma de representarse esta idea de un conflicto consigo mismo que Loroux nos ha indicado, la cual está expresada de la manera más acabada en la obra de Platón. Y de entre muchos pasajes posibles, hemos elegido el comienzo

del Libro I de *Leyes* en donde Clinias plantea el principio de que toda ciudad se encuentra siempre en guerra con toda otra ciudad, a lo que el Ateniense interrumpe con una pregunta

At. – ¿Eso es correcto acaso para las ciudades con las ciudades, pero es diferente en el caso de una aldea con otra aldea?

Cl. – En absoluto.

At. – ¿Es lo mismo entonces?

Cl. – Sí.

At. – ¿Qué pasa con los otros ámbitos? ¿Está una casa de la aldea en guerra con las otras y todo hombre contra todo hombre? ¿Sigue siendo lo mismo?

Cl. – Lo mismo.

At. – ¿Debe él pensar que se encuentra con respecto a sí mismo como un enemigo con un enemigo? ¿O qué diremos ahora?

Cl. – Oh, extranjero ateniense [...] al remontar correctamente mi discurso a su principio, lo hiciste más claro de manera que podrás descubrir más fácilmente lo que acabamos de decir con corrección, que en público todos son enemigos de todos y en privado *cada uno es enemigo de sí mismo*. (Platón, 1999, p. 626c–d, subrayado propio)

Tesis la cual, en última instancia, Platón rechazará puesto que “[...] se basa en un panconflictivismo que [...] es nihilista en cuanto niega la jerarquía sustancial entre los distintos grados de asociación política [...]” (ciudad–aldea–familia), a la vez que confunde el conflicto exterior –entre diferentes– y el conflicto interior –entre griegos (Galli, 2018, p. 580). Mas lo que nos interesa del caso es que, en cierto punto, el Ateniense –léase, Platón– acepta la hipótesis de que “[...] en cada uno de nosotros hay como una guerra de nosotros mismos contra nosotros mismos [...]” (1999, p. 626e), solo en la medida en que le resulta útil para ilustrar la división en dos de la ciudad, cuya justa disposición y buen orden consiste en que la parte más fuerte y virtuosa venza –y por tanto gobierne– a la parte débil y corrupta. Lo que, para el filósofo, debe también producirse al interior de cada hombre, resultando en la victoria de la parte racional que ordena actuar en conformidad con la idea del Bien.¹⁹ Y en esta doble victoria se confirma la jerarquía ontológica que por naturaleza existe en la realidad.

Dicho esto, podemos volver a nuestra pregunta: ¿qué es lo que garantiza la identidad de la ciudad, de modo que la lucha entre sus facciones pueda entenderse como un –patológico– enfrentamiento consigo misma? Del caso de Tucídides, podemos extraer aquello que no es: la forma de gobierno. Puesto que, allende sus orientaciones democráticas u oligárquicas, ambos grupos se consideraban «conciudadanos», esto es, partes integrantes del mismo todo que los contenía de manera indiferenciada. Lo cual, en cierta forma, vuelve problemático el concepto mismo de ciudadanía, y con él, el de ciudad, los cuales serán pertinentes para este caso en la medida en que se despojen de sus componentes más propiamente políticos. Y aquí es donde resulta útil el discurso de Platón, que fundamenta el estatuto ontológico de la ciudad en su correspondencia con el orden natural de las cosas. Posición la cual intenta ilustrar con

19. Esta representación de la *pólis* como un individuo implica atribuirle a la primera un «alma» o *psychē*. Acerca de esta problemática, y su relación con la *stásis*, véase: Soares (2014), “*Stasis* del alma y psicologización de la política en *República IV*”.

una figura o, más específicamente, mediante una hipérbole: el individuo, puesto que esto lleva las cosas de lo natural en un sentido amplio (la *physis* griega) a lo biológico. Dicho *tropos* retórico intenta establecer una relación de analogía entre «individuo» y «pueblo»,²⁰ por lo que resulta heurísticamente más productivo que continuemos nuestro análisis con este último concepto, el cual se entiende y define como un ente *por naturaleza*. Y quien nos permite dar este paso es nada menos que Schmitt, quien afirma que si “para Platón, la guerra propiamente dicha sólo puede ser entre griegos y bárbaros (que son enemigos «por naturaleza»); [y] las luchas entre griegos, por el contrario, son para él *στάσεις* [...] esto se debe a que “lo que opera aquí es la idea de que un pueblo no puede hacer la guerra contra sí mismo, y que una «guerra civil» sólo puede ser automasacre, no en cambio formación de un nuevo Estado o incluso de un nuevo pueblo” (2009a, p. 59), siendo este último concepto quien logra condensar la cadena de significantes ciudad-*physis*-organismo-conciudadano-individuo, logrando por ello nombrar al sujeto o existente en donde los determinantes natural y político se encuentran entremezclados. O –mejor aún– donde lo natural no forma un par dicotómico con lo político, sino que se erige como su condición de posibilidad. O –finalmente– donde lo natural y lo político se confunden bajo el concepto de «forma de existencia» concreta. Lo cual nos permite también reemplazar «conciudadano» por «connacional», dado que esta última nombra –en su sentido literal– a los connacidos, junto-a, en-proximidad, etc., que serían justamente aquellos con quienes se lucha en una *stásis* –en tanto la expresión ‘con quienes se lucha’ posee (al igual que el ‘consigo mismo’ de Tucídides o Platón) la virtuosa ambigüedad de designar tanto a los unos con quienes me alío, como a los otros con quienes me enfrento.

Naturalización–despolitización o desnaturalización–politización

En este punto, resulta evidente que (de manera sutil pero sostenida) nuestro análisis –originalmente circunscripto a las ideas de *unidad* y *totalidad*– poco a poco fue dando lugar a la problemática de la relación entre *lo natural* y *lo político*. Y esto se debe a que es este el segundo de los puntos en los cuales nos detendremos para el análisis de la «*stásis*». Anteriormente vimos que, mediante el mismo concepto de *status*, Schmitt alude y sintetiza a dos instancias cualitativamente diferentes de la «unidad política», aunque recíprocamente implicadas: el «Pueblo», y el «Estado». Lo que nos interesa destacar ahora es que ellas remiten, respectivamente, al inmediato ser-ahí –natural– del existente, y la conciencia –política– que él tiene de sí, los cuales ahora se ven reflejados el par conceptual connacional/conciudadano. Mas lo que en Schmitt es una relación cuanto mínimo problemática,²¹ era abiertamente reconocido por “[...] las formas griegas de lo político, [que] concebían cabalmente ‘la unión entre ciudadanos [...] de acuerdo con el modelo del parentesco por la sangre’” (Goltz, en Loraux, 2008a, p. 197). Afirmación la cual da un –sugestivo– paso más allá, puesto que sostiene que aquello que cohesiona y unifica a la ciudad es nada menos que la consanguinidad, imponiendo por fuerza su correspondencia con la asociación familiar. Tesis cuyo mayor representante y más fiel exponente es –no casualmente– Platón. En muchos pasajes de su obra, el filósofo sostiene que los atenienses son todos

20. Nuevamente, el trabajo de Soares (2014) justifica que hablemos, en Platón, de una analogía entre lo individual y lo colectivo, el «individuo» y la «*pólis*» –o el «pueblo»–.

21. Para un análisis de la misma y de sus problemas, véase: Porciau (2005). “Bodily negation: Carl Schmitt on the Meaning of Meaning”.

nacidos de una misma madre –la tierra– y por tanto deben comportarse entre ellos como auténticos hermanos (*Leyes*, 627c; *Menéxeno*, 238e–239a; *República*, 414e–415a). Lo cual implica que la pólis se basa en el “[...] parentesco real [ξυγγένει], que procura una amistad sólida, fundada sobre la comunidad de linaje [ομόφυλον], no de palabra sino de hecho” (1987, p. 244a; contrastado con Platón, 1981). Idea también desarrollada en un párrafo para nosotros muy relevante de *República* –puesto que es retomado por el propio Schmitt, cuestión a la que volveremos en un momento–, en donde Platón sostiene que

[...] es evidente que las dos palabras que hay para designar la guerra [πόλεμός] y la discordia [στάσις], corresponden a dos realidades que son también distintas en razón de sus sujetos. Uno de éstos se define por la comunidad de familia [οικεῖον] y de raza [ξυγγενές], y el otro por sernos ajeno y extraño. Ahora bien, la enemistad entre parientes se llama discordia [τοῦ οικείου ἔχθρα στάσις], y entre extranjeros, guerra [πόλεμος].

[...] Afirmando, pues, que los pueblos griegos están unidos entre sí por vínculos familiares [οικεῖον] y raciales [ξυγγενές], y que son ajenos y extraños al pueblo bárbaro. (2016, p. 470b–c)

Hemos resaltado varias palabras de las dos últimas citas, puesto que todas ellas representan a la pólis como poseyendo un fundamento natural, que a su vez –esto resulta muy importante para nosotros– no implica de forma necesaria la consanguinidad. Y si queremos exponerlos de forma progresiva, deberíamos comenzar por ξυγγένεια [*syngéneia*] o ξυγγενές [*syngenés*]. Ambas voces están compuestas por la raíz γένος [*génos*], forma sustantiva del verbo γίγνομαι que designa la acción de ‘nacer, llegar a ser, surgir, generarse’ (Beekes, 2010, p. 272; Chantraine, 1968, pp. 221–224), y que por ello comúnmente se utilizaba para referir a la estirpe, linaje o descendencia. El cual, en Platón, está afectado por el sufijo *syn-* que significa ‘junto a, al lado de, próximo’. Por lo que *syn-génos* designa propiamente a aquellos que han nacido juntos, esto es, los con-nacidos o con-nacionales. Lo cual matiza la relación de sangre, dado que no refiere de forma excluyente a una relación familiar de primer grado, sino a las sucesivas capas que se montan sobre la misma.²² Por su parte, en el otro extremo del espectro se encontraría ομό-φυλον, compuesto de la raíz φῦλον [*phûlon* o *phylon*], que debería traducirse propiamente como ‘tribu, clan’ (Beekes, 2010, pp. 1595–1596; Chantraine, 1968, p. 1233), dado que nombra una asociación que no comparte vínculos de sangre.²³ En concreto, una *phulé* era una institución compuesta por tres *phratrías*, que a su vez estaban conformada por treinta *génos* (Benveniste, 1983, p. 205). Y al estar dicha raíz *phûlon* afectada por el sufijo *homo-* refiere particularmente a aquellos que forman parte del mismo grupo o tribu. Finalmente, tenemos οικεῖον y οικείου, derivados del sustantivo οἶκος [*oîkos*], que podría traducirse como ‘lugar donde se vive, residencia, casa, hogar, familia [*household*], patria’ (Beekes, 2010, pp. 1055–1056; Chantraine, 1968, pp. 781–782). Y que por tanto va “oscilando sin cesar entre el sentido de ‘afin’ [*parent*] y el de ‘propio’ [*sien*], pasando por el de ‘familiar’ [*familier*] y ‘cercano’ [*proche*] [...]”, construyendo una “[...] posición de intimidad difícilmente especificable que sería menos afin que consanguínea, pero más cercana al parentesco que *philos*” (Loraux, 2017, p. 23, trad. propia; contrastado con Loraux, 1997, p. 36). Pero, más allá

22. De hecho, para Émile Benveniste: “[...] la raíz *gen-, [...] no indica el nacimiento físico, sino el nacimiento como hecho social” (1983, p. 205)

23. Para Loraux: “[...] el significado de *phylos* está claramente establecido, siguiendo un espectro semántico que va de la ‘raza’ a la ‘tribu’, pasando por el linaje y todas las formas del grupo, ya que piensa su el cierre como un hecho natural” (2017, p. 17, trad. propia).

de la exégesis propia de las diferentes palabras griegas enumeradas (de la cual solo estamos capacitados para dar un panorama general y sin dudas provisorio) lo que nos interesa remarcar es que cada una de ellas abarca un campo semántico en donde lo natural y lo político se encuentran entremezclados de forma no ya inescindible, sino también indelimitable –puesto que no sabríamos determinar en ningún caso dónde termina lo uno y le da paso a lo otro. Lo cual ejemplifica “[...] la tendencia muy griega de las categorías del parentesco consanguíneo a transformarse en categorías clasificatorias [...]” (Loroux, 2017, p. 17, trad. propia), y por tanto, de la familia a fungir de molde o idea para la representación y conceptualización de la ciudad.

Sarah Porciau (2005) ha notado que las referencias a la ‘sangre’ contenidas en *El concepto de lo político* no son un añadido retórico, sino que cumplen una función estratégica en el argumento del autor. En concreto, Schmitt afirma que únicamente la seriedad que implican los conflictos político-existenciales puede “[...] exigir a los hombres el sacrificio de sus vidas, dar poder a ciertos hombres para derramar sangre y matar a otros hombres” (2009a, p. 65, subrayado propio). Es decir que no solamente lo político implica –a lo Hobbes– la posibilidad de la muerte violenta, sino más específicamente, de una muerte sangrienta. Volviendo así a la relación entre enemigos sanguinaria, o –mejor aún– consanguínea, puesto que es dicho fluido el que se encuentra entre uno y otro, y los determina en tanto que enemigos *stricto sensu*. Mas la autora también señala –cosa que muchas veces se olvida– que la sangre es, siempre para Schmitt, el elemento definitorio y determinante de la única definición positiva que da del «amigo». A saber, que

De acuerdo con el sentido de la lengua alemana (pero también del de otras muchas) «amigo» es en origen tan sólo el que pertenece al mismo tronco familiar. Es pues originalmente amigo de sangre, pariente o «emparentado» por matrimonio, por juramento de hermandad, adopción o instituciones análogas. (2009a, p. 133)

Lo cual ratifica y corrobora que, también para Schmitt, la unidad existencial (canónicamente nominada por el autor como «amistad») sobre la cual lo político se fundamenta y emerge no es el inmediato vínculo consanguíneo –que, aún así, sigue operando como modelo por antonomasia– sino una más comprensiva idea de proximidad-en-el-nacimiento, que contiene tanto a la familia directa como a las demás instituciones políticas capacitadas de investir un vínculo entre individuos y dotarlo del valor de lo existencial. Este movimiento, como bien señala Loroux, está representado en el discurso griego de lo político por un delicado juego de desplazamientos metonímicos del sentido, que parten del οἶκος [unidad doméstica, familia], atraviesan la φύλον [tribu, clan], y desembocan en la φίλος [amistad]. A la vez que, en el pasaje de Schmitt que acabamos de citar, dicho transición significativa se vé reflejada en el hiato que va desde “amigo de sangre, [o] pariente” (familiar en sentido estricto), pasando por “«emparentado»” (que funge aquí como bisagra), hasta llegar a las ideas de “juramento [...], adopción, o instituciones análogas” (de los cuales ya no es posible predicar consanguineidad en un sentido estricto, natural, pero sí de tipo política).²⁴

24. Por último, quisiéramos dar testimonio –al menos de forma tangencial– de algunas afirmaciones schmittianas que vendrían a descentrar y desajustar parcialmente el fino de nuestro argumento, el cual se apoya en la correspondencia entre, por un lado, «hermandad», «consanguinidad», «interioridad» y «mismidad», y, por el otro, «enemistad», «ajenidad», «exterioridad» y «otredad». Las mismas gravitan en derredor de dos núcleos: las palabras del poeta expresionista Theodor Däubler: *der Feind ist unsre eigene Frage als Gestalt* [el enemigo es la configuración de nuestra propia pregunta]; y la historia de los hermanos Caín y Abel, cuya fuente es nada menos que las Santas Escrituras. En *Teoría del partisano*, Schmitt comentó el primer verso afirmando que daba cuenta de la igualdad existente entre amigo y enemigo, y por tanto, negaba la moderna tendencia a la discriminación de este último: “El enemigo es nuestra propia pregunta como persona. [...] Enemigo no es algo que tiene que ser eliminado por cualquier razón y aniquilado por su desvalor. El enemigo está a mi propio nivel. Por esta razón, tengo que luchar con él, para encontrar la propia medida, los propios límites y la propia personalidad” (1966, p. 118). Por su parte, en las anotaciones del 17.1.49 y del 13.2.49 de su *Glossarium* se lee, respectivamente: “¿Los hermanos deben ser amigos por siempre? ¿Y eso deben creérselo judíos o cristianos? Entonces no deben seguir creyendo que son los descendientes de nuestro antepasado Adán, el primer hombre. Adán tuvo dos hijos, Caín y Abel. ¡Bello planteamiento de una hermandad general!” (Schmitt, 2021, p. 269); “Historia *in nuce*. Amigo y enemigo. El amigo es quien me asiente y confirma. Enemigo es quien me interroga (Núremberg, 1947). ¿Quién puede interrogarme? En el fondo, únicamente yo mismo. [...] El enemigo es nuestra propia pregunta encarnada. Eso significa *in concreto*: solo mi hermano puede cuestionarme; solo mi hermano puede ser mi enemigo. Adán y Eva tuvieron dos hijos, Caín y Abel” (Schmitt, 2021, p. 271). Por último, en *Ex captivitate salus* (Schmitt, 2010, pp. 77-78) nuestro autor optó por expresarse de forma mucho más enigmática: “¿A quién puedo reconocer como mi enemigo? Solamente a aquel que pueda ponerme en trance conmigo mismo. Al reconocerle como enemigo admito que puede ponerme en trance. ¿Y quién puede ponerme en trance? Solamente yo mismo. O mi hermano. Efectivamente. El otro es mi hermano. El otro se muestra como mi hermano, y mi hermano se muestra como mi enemigo. Adán y Eva tenían dos hijos, Caín y Abel. [...] El enemigo, en cambio, es el otro. Recuerda las grandes frases del filósofo: La relación a sí mismo en el otro, esto es lo verdaderamente infinito. [...] *Der Feind ist unsre eigne Frage als Gestalt*” (Schmitt, 2010, pp. 77-78).

No pretendemos dar cuenta de tan compleja cuestión en un lugar como este, pero sí al menos quisiéramos intentar una reflexión. A nuestro juicio, lo que Schmitt procuraba ilustrar mediante estas citas es algo tan elemental a su pensamiento como la inevitabilidad de la enemistad y del enemigo. Y para hacerlo, nada mejor que fundamentarla no en un *otro*, sino en el *sí mismo*. O al menos, en una figura tan próxima, familiar, o propia como lo es el «hermano». Mas dicha irrupción de lo ajeno en el interior mismo del hogar, antes que a una digresión acerca de la necesidad de una apertura al otro en tanto que otro (cuestión que podría haberlo llevado a un pensamiento de la hospitalidad, concepto prácticamente ausente en su obra, lo cual no deja de resultar llamativo no solo por su extensión, sino por la cercanía con sus problemáticas), decíamos, antes que la asociación metonímica entre (hermano-)enemigo-extranjero-peregrino-prójimo-(hermano), Schmitt prefirió enfatizar la idea de que el enemigo está en nosotros en tanto que es una representación (de las propias

Conclusiones

En este punto, estaríamos en condiciones de arriesgar una definición de la *stásis*. Como vimos, la palabra refiere a un conflicto interior a la unidad política, en donde la existencia de facciones intenta encubrirse mediante la alusión a un conflicto “consigo mismo”. Mas esto no es únicamente un artificio retórico, puesto que –primeramente– las fronteras de dicha unidad política que se ve afectada por la *stásis* coinciden con las de un existente político que piensa su cierre como un hecho natural, cuya hipérbole es el vínculo consanguíneo y/o familiar. Pero, en segundo término, esta negativa a representar el conflicto como teniendo lugar entre facciones y/o partes –en fin, partidos políticos– claramente diferenciables, está también legitimado en tanto y en cuanto la *stásis* no solo es interior, sino inherente y constituyente de la unidad política. Y en este sentido, se diferencia cabalmente de la *bellum civile* romana. Puesto que ella no implica la situación extrema y excepcional de un conflicto armado entre dos partidos que –eventualmente– podría traer aparejada como consecuencia la fundación de dos unidades políticas y, con ello, de dos pueblos. Sino que, antes bien, alude y recuerda que todo *Status* y todo Estado, por más armónico, pacificado, estable y/o detenido que pueda ser, gesta un conflicto sordo pero inextirpable, puesto que es constitutivo de su identidad consigo mismo. Ambas tesis las hemos trabajado a propósito de dos puntos nodales presentes en el discurso de la «*stásis*»: la *unidad* y la *naturalidad*, cualidades inherentes a la unidad política schmittiana.

Mas, en último término, el hilo más importante que conecta los más de dos milenios que separan a los discursos griegos sobre la «*stásis*» con la obra del jurista alemán Carl Schmitt pasa por una sola y única palabra: «amigo». Vimos que la primera puede definirse, tal y como lo hace Loraux, como una guerra entre hermanos. Esto, además del naturalismo que permea a la filosofía política griega, es producto de su tendencia a pensar la política como una relación entre iguales. Por lo cual, de entre todas las formas posibles del parentesco y de la familia (marido–mujer, amo–esclavo, padre–hijo, etc.), la «*stásis*» prioriza la del hermano. Por lo que ésta no sería ya solamente una guerra al interior de la familia, sino más concreta y puntualmente, entre hermanos.²⁵ Volviéndose así no tanto un conflicto *consigo mismo*, sino –más propiamente– un conflicto con un *otro sí mismo*.²⁶ Definición esta la cual podríamos tomar por buena no solo para el concepto de hermano, sino también para el de «amigo», puesto que fue nada menos que Aristóteles, en su *Ética* a Nicómaco (1959, p. 1166a31, p. 1169b6, y p. 1170b6), quien lo definió como un *otro yo* u *otro sí mismo*.²⁷ Por lo cual, si la «*stásis*» es un concepto en la obra schmittiana, quisiéramos creer –y, sobre todo, afirmar– que la misma refiere no a una guerra entre las partes interiores a la unidad política, ni tampoco a una guerra entre hermanos, sino más precisa y puntualmente, al conflicto que –de forma ininterrumpida– tiene lugar entre aquellos que recíprocamente se reconocen como «amigos» (el cual, solo eventualmente, puede intensificarse hasta devenir guerra *stricto sensu*).

cuestiones: miedos, carencias, represiones, etc.). Por ello, en *Teoría del partisano* utiliza las palabras del poeta para, en un registro jurídico, hacer de esta representación una igualdad; y en *Ex captivitate salus*, en términos filosóficos, radicaliza su punto mediante una clara referencia a Hegel, donde esta representación se vuelve un «reconocimiento» que interioriza la figura del otro –a la vez que garantiza la polemicidad de la relación. Y sin embargo –esto es particularmente relevante para nosotros–, en este segundo momento en que Schmitt intenta aprehender y ejemplificar esta particular forma de relación en donde mismidad y otredad se coimplican y sobredeterminan mutuamente, se sirve de la figura del «hermano», quien no es ni sencillamente un *otro* ni tampoco un *sí mismo*, sino –antes bien– un *otro sí mismo*.

25. “[...] de esta discordia interna a la familia, la más pronunciada es sin duda la guerra entre hermanos” (Loraux, 2008a, p. 25)

26. “[...] un hermano, en suma, no [es] otra cosa que otro sí mismo. Ahora bien, esos otros sí mismos son justamente aquellos a los que se mata en una *stásis* [...], cosa que por mi parte definiría gustosa como la guerra civil común, ya que el hermano es también el paradigma del ciudadano” (Loraux, 2008a, p. 210)

27. «Hermano» y «amigo», conceptos los cuales abarcan el mismo campo semántico. Ya que, de un lado, la figura del “[...] hermano oscila sin que se colme nunca el hiato entre la sangre y la reciprocidad de los semejantes”, mientras que del otro “[...] la cadena de relaciones de *philia* [...] va desde el hermano hasta el ciudadano pasando por el compañero” (Loraux, 2008a, p. 208).

Bibliografía

- Agamben, G. (2015). *Stasis. La guerra civil como paradigma político. Homo sacer II, II*. Adriana Hidalgo editora.
- Arditi, B. (2012). "Sobre lo político: Schmitt contra Schmitt", en *Revista de el Colegio de San Luis*, año 3, n.º 3, pp. 11–41.
- Aristóteles, (1959). "Libro VIII" & "Libro IX", en *Ética a Nicómaco*. Traducción por María Araujo y Julián Marias. Instituto de Estudios Políticos, pp. 122–125 [edición bilingüe].
- Aristóteles, (1994). "Libro noveno ()", en *Metafísica*. Tecnos. pp. 363–392.
- Beekes, R. (2011). *Etymological Dictionary of Greek* (2 vols.). Brill.
- Beere, J. (2009). *Doing and Being. An Interpretation of Aristotle's Metaphysics Theta*. Oxford University Press.
- Benveniste, É. (1983). *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Taurus.
- Botteri, P. (1989). "Stasis: le mot grec, la chose romaine", en *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, vol. 4, n.º 1, pp. 87–100.
- Chantraine, P. (1968). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Éditions Klincksieck.
- Derrida, J. (1998). *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*. Editorial Trotta.
- Dotti, J. E. (2004). "¿Cómo mirar el rostro de la Gorgona? Antagonismo postestructuralista y decisionismo", en *Devs Mortalis*, n.º 3, pp. 451–516.
- _____ (2004). *Lo cóncavo y lo convexo. Escritos filosófico-políticos*. Guillermo Escolar editor.
- Freund, J. (1995). "El grado de intensidad", en *Sociología del conflicto*. Ediciones Ejército, pp. 144–147.
- Galli, C. (2018). *Genealogía de la política. Carl Schmitt y la crisis del pensamiento político moderno*. UNIFE, editorial universitaria.
- Herrero, M. (2023). "Carl Schmitt's Political Theology of Revolution", en *Open Theology*, vol. 9, n.º 1, pp. 1–21.
- Kalimtzis, K. (2000). "Stasis as a Privation of Friendship", en *Aristotle on Political enmity and disease: an inquiry into Stasis*. Sunny Press, pp. 87–101.
- Loroux, N. (1997). "La guerre dans la famille", en *Clio*, n.º 5, pp. 21–62.
- _____ (2008a). *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*. Katz editores.
- _____ (2008b). *La guerra civil en Atenas. La política entre la sombra y la utopía*. Akal.
- _____ (2017). "War in the family", en *Parrhesia*, vol. 27, pp. 13–47.
- Ludueña Romandini, F. (2010). "Apéndice. *El Katéchon*: la vida suspendida entre dos Reinos y el mito de la soberanía anómica", en *La comunidad de los espectros. I. Antropotecnia*. Miño y Dávila editores.

- Meier, H. (2008). *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político. Sobre un diálogo entre ausentes*. Katz editores.
- Platón (1981). "Menexenus", en *Plato in twelve volumes*. Vol. IX. Harvard University Press, pp. 329–381 [edición bilingüe].
- _____. (1987). "Menéxeno", en *Diálogos II*. Gredos, pp. 147–190.
- _____. (1999). *Diálogos VIII. Leyes (Libros I–IV)*. Gredos.
- _____. (2016). *La República*. Versión de Antonio Gómez Robledo. UNAM [edición bilingüe]
- Porciau, S. (2005). "Bodily negation: Carl Schmitt on the Meaning of the Meaning", en *MLN*, vol. 120, n.º 5, pp. 1066–1090.
- Schmitt, C. (1951). "Tres posibilidades de una visión cristiana de la historia", en *Arbor. Revista General de Investigación y Cultura*, vol. 18, n.º 62, pp. 237–241.
- _____. (1966). *Teoría del Partisano. Acotación al concepto de lo político*. Instituto de Estudios Políticos.
- _____. (1996). *Teoría de la Constitución*. Alianza editorial.
- _____. (2003). *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del 'Ius publicum europæum'*. Editorial Struhart & CIA.
- _____. (2009a). *El concepto de lo político. Texto de 1932 con un Prólogo y tres Corolarios*. Alianza editorial.
- _____. (2009b). "Teología política II. La leyenda de la liquidación de toda teología política", en *Teología política*. Editorial Trotta, pp. 61–134.
- _____. (2010). *Ex Capitivitate Salus. Experiencias de la época 1945–1947*. Editorial Trotta.
- _____. (2011). "Ética de Estado y Estado pluralista", en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 44, pp. 21–34.
- _____. (2015). *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*. Duncker & Humblot.
- _____. (2021). *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*. El Paseo editorial
- Soares, L. (2014). "Stasis del alma y psicologización de la política en *República IV*", en *Elenchos*, vol. 35, n.º 1, pp. 251–268.
- Vardoulakis, D. (2009). "Stasis: Beyond Political Theology?", en *Cultural Critique*, n.º 73, pp. 125–147.
- _____. (2017). "Thesis 8: Stasis or agonistic monism, names the forms of the relation between democracy and sovereignty", en *Stasis Before the State: Nine Theses on Agonistic Democracy*. Fordham University Press, pp. 95–109.
- Villacañas Berlanga, J. L. (2007). "Sujeto, identidad y conflicto: el caso de Carl Schmitt", en *Cuaderno gris*, n.º 8, pp. 191–210
- _____. (2008). *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*. Editorial Biblioteca Nueva.