

PHILIA SIN EROS. LA COMUNIDAD DE AMIGOS COMO
UNA CRÍTICA A LA SOCIABILIDAD LIBERAL.
POLITICAL FRIENDSHIP. THE ARIADNE'S
THREAD FACED WITH THE PARADOXES OF
LIBERALISM

*PHILIA WITHOUT EROS. THE FRIENDS COMMUNITY AS A CRITIQUE
O LIBERAL SOCIABILITY*

GASTÓN SOROUJON
Universidad Nacional de Rosario
gsouroujon@hotmail.com

Resumen

En el presente escrito se procura desarrollar como los argumentos críticos más acabados contra la tradición del liberalismo político se articulan a partir de la figura de la amistad política, entendida ésta no como un fenómeno inserto en el mundo de las emociones, sino como una pasión desapasionada propia de lo público. En este sentido retomaremos dos concepciones contemporáneas que recuperan la categoría de amistad para pensar lo político y entablar desde allí una crítica al liberalismo. La concepción articulada por Carl Schmitt y la ensayada desde la perspectiva comunitarista. Concepciones que no obstante plantear tesis divergentes en torno a lo político, su tratamiento en torno a la amistad tienen elementos comunes que permiten encauzar las críticas al liberalismo

Abstracts

The present work tries to develop as the critical arguments most ended against the political liberalism are articulated from the figure of the political friendship, understood as a phenomenon not inserted into the world of emotions, but as a dispassionate passion of the public itself. In this respect we will take again two contemporary conceptions that recover the category of friendship to think the political thing, and to initiate from there a critique to the liberalism. The conception articulated by Schmitt, and the the comunitarist's perspective. Conceptions that nevertheless to raise divergent attitudes concerning the political thing, his treatment concerning the friendship have common elements that allow to conduit the critiques to the liberalism.

Palabras claves: Amistad Política, Liberalismo, Schmitt, Comunitaristas.

Keywords: Political Friendship, Liberalism, Schmitt, Comunitarist.

Desde distintos espacios teórico-políticos se subraya que las insuficiencias de la democracia contemporánea y el malestar que ésta genera al interior de la ciudadanía, obedece a la fisonomía que la democracia ha desarrollado desde mediados del siglo XX a esta parte, a la imbricación de la tradición democrática con la tradición del liberalismo político y a la creciente preeminencia de este último sobre la primera (Rinesi y Vommaro, 2007). Brevemente recordemos que en tanto la democracia, una tradición que se remonta a la Atenas clásica, implica soberanía popular, igualdad política, participación y autogobierno y en consecuencia el establecimiento de lazos horizontales entre los ciudadanos; el liberalismo político, tradición moderna, se sostiene sobre los derechos individuales, la representación y el establecimiento de lazos verticales entre ciudadanía y Estado¹ (Rinesi y Vommaro, 2007, 421).

Diferentes miradas señalan que son los principios y supuestos de la tradición liberal que encauzan las democracias, los que limitan su carácter emancipador e igualitario, impiden sus rasgos participativos, desvanecen los sentimientos comunitarios y la cultura cívica u obliteran la posibilidad misma de articular un espacio político pensado como conflicto (Mouffe, 2003; Walzer, 2004; Ovejero, 2008). Allende la confusión que reina en ciertos discursos en torno al liberalismo político, al que se asocia indiscriminadamente con el liberalismo económico y con el neoliberalismo, es posible identificar claramente que ésta es la tradición puesta en el banquillo de los acusados, endilgándole la responsabilidad de las magras performances de los regimenes democráticos, lo que explica el carácter negativo y en ocasiones peyorativo, que dicha tradición reviste en nuestra región en la actualidad.

La tendencia crítica hacia el liberalismo no constituye un suceso inédito, sino tal como asevera Holmes, es una práctica recurrente en la cultura política occidental desde al menos la Revolución Francesa (Holmes, 1999, 13). Ejercicio de desacreditación que en esta larga duración ha transitado por momentos de flujos y reflujos, siendo en particular el período de entreguerra en Europa en donde esta práctica se presenta con mayor visibilidad. En esta etapa la *Kriegsideologie* alemana de la cual participan Heidegger, Schmitt, el primer Thomas Mann, Jasper; articula un conjunto de críticas radicales *contra las ideas de 1789* sinónimo de una democracia burguesa preocupada por la seguridad y los bienes materiales, en pos de

¹ Para una lectura de las tensiones entre democracia y liberalismo ver Mouffe, 2003.

revitalizar *las ideas de 1914* cuya realización es la comunidad de guerra (ver Losurdo, 2001). La experiencia posterior hizo patente los riesgos que se encuentran detrás de la renuncia y la crítica de ciertos valores liberales.

Desde las últimas décadas del siglo XX las críticas al liberalismo político parecen revivir, nos encontramos de este modo, frente a una nueva modulación de una tendencia constante en la modernidad, aunque las experiencias trágicas pasadas han tamizado la virulencia del antiliberalismo. Por lo que las críticas que se articulan en la posguerra se tornan más circunspectas, dejando de lado la apuesta por los beneficios espirituales de la guerra. En la posguerra, a decir de Holmes (1999), podemos localizar un antiliberalismo blando que omite referirse a la inevitabilidad del conflicto.

No obstante lo mencionado, la heterogeneidad de lugares desde donde se realizan esta lectura crítica, impide hablar de un corpus antiliberal homogéneo. Más aún, muchas de estas críticas al atacar al liberalismo, o corroen los cimientos de su propia postura, al no advertir los lazos comunes que mantienen con el liberalismo, o no afectan el corazón de la tradición liberal. A partir de lo comentado, en la presente exposición voy a tratar de compartir una sospecha y digo sospecha por el carácter especulativo que la acompaña, carácter que no le permite lucirse con los oropeles científicos de la hipótesis:

Los argumentos críticos más acabados al liberalismo político, se erigen a partir de la categoría, de la figura de la amistad, entendida no como un fenómeno de la esfera íntima, sino como una pasión política, una pasión paradójicamente desapasionada (aunque el término correcto sería decir a-pasionada). Sólo aquellas lecturas que echaron manos de esta categoría pudieron articular una crítica al corazón de la tradición liberal. Al hacer patente sus dificultades para erigir criterios y valores que actúen como cemento de la sociedad.

Puede resultarnos extraño que una categoría a la que estamos acostumbrados a asociar a la esfera de la intimidad, como la amistad, sea la llave que habilita las críticas más acabadas a una tradición política. Pero es justamente esta costumbre, esta asociación, la que debemos cuestionar. Justamente, la crítica al liberalismo se funda en el rechazo a la privatización de la amistad, a la práctica de despojo del carácter propiamente político de esta categoría. Es una crítica, como veremos, a la clasificación de la amistad a partir de las categorías de amor y odio personal. La transformación de la amistad en un sentimiento privado es resultado de un proceso histórico, tal como lo señalan distintos autores críticos al

liberalismo, aunque difieren en la localización de sus orígenes. En este orden, Schmitt considera que esta privatización de la amistad es propia del siglo XIX, y se produce a partir del pietismo (Schmitt, 2006:114), por su parte Arendt señala a Rousseau como el responsable más significativos de esta transformación (Arendt, 1990)

Sin embargo, debemos recordar que desde el inicio de la reflexión en torno a la polis, en la Atenas clásica, la amistad es una categoría asociada a lo público – político². Pensemos en la definición de justicia que Platón-Sócrates hace decir a Polemarco en *República*: justicia es hacer bien al amigo y mal al enemigo (Platón, 1993). Concepción que siguiendo la interpretación de Strauss refleja la simetría entre justicia y espíritu cívico, entre justicia y la consagración a la propia ciudad distinta de las otras. Los amigos en este plano son los conciudadanos, a ellos se limita los sentimientos de camaradería, en tanto el enemigo es el extranjero (Strauss, 2006, 111). La visión de Polemarco se relaciona con las aptitudes naturales que deben caracterizar en primera instancia a los guardianes, a este sector de la comunidad que luego de adquirir la excelencia tras una larga educación deben gobernar y auxiliar la *polis*. Estos deben ser mansos entre aquellos que conocen, sus amigos y feroces con los desconocidos, como los perros: “... el perro gruñe cuando ve a un desconocido aunque no le haya hecho ningún daño, y acoge cariñosamente a la persona conocida, aunque no haya recibido ningún bien de ella” (Platón, 1993, 171)

Pero es especialmente en los tratados en torno a la ética de Aristóteles donde encontramos una preocupación por la amistad. En estos escritos el estagirita deslinda las distintas formas y razones de la amistad: por placer, por utilidad, concluyendo que la amistad más perfecta es aquella en la que se ama el bien de cada uno, amistad perfecta solo accesible a los moralmente virtuosos (Singer, 1992, 111). Existen interpretaciones encontradas, en torno dentro de cual tipología colocar la amistad cívica o política. Para algunos autores es una variedad de amistad por utilidad, en tanto que otros, como Macintyre cuyos argumentos luego retomaremos, la ve como un tipo de amistad virtuosa (Scorza, 2004). Más allá de esta discusión, el núcleo de la amistad política o cívica reside en que se da entre aquellos iguales y permite fundar una comunidad de amigos (Aristoteles,

² Para ahondar en la conceptualización de amistad en Platón y Aristóteles ver Price, 2004

2007, 309), una amistad en donde debe reinar la reciprocidad y la convivencia. Los amigos se conocen y se desean el bien mutuamente.

Este carácter amistoso permite la concordia y la unidad en la polis y en consecuencia es uno de los pilares de la *eudaimonía*, por eso es perseguido con más esfuerzo por los legisladores que la misma justicia. Lo interesante de las reflexiones de Aristóteles es que para pensar la relación amistosa no utiliza el concepto de *eros* sino de *philia*, a partir de esto Aristóteles hace desaparecer la locura de las emociones, y la atracción sexual que impregnaba al *eros* platónico (Nussbaum, 1995) de su idea de amistad. La *philia* es una mutua atracción de virtudes anclada más en la razón deliberativa que en las emociones (Singer, 1992).

Sin amistad para los griegos no hay posibilidad de *polis* y de vida en común. Amistad pública que en los griegos, siguiendo el trabajo de Cerezo Galán (2010), no se basa en lazos subjetivos, sino que se halla cruzada por una relación objetiva, la relación que los amigos cultivan por un bien exterior a ellos que en consecuencia persiguen en común. De esta acotada recuperación de los pensadores clásicos debemos subrayar dos ejes claves que de alguna u otra manera estructurarán también las concepciones contemporáneas de la amistad política. En primer lugar, la relevancia política de la categoría de amistad reside en su capacidad para discriminar, para levantar fronteras entre, a decir de Platón, los conocidos y los desconocidos, permitiendo por un lado erigir los límites de la comunidad, los límites necesarios de todo *demos*, a la vez que definir una ética del comportamiento con los pertenecientes al mismo territorio de amistad, comportamiento que difiere del que debe signar las relaciones con los extraños³. En segundo lugar, a pesar de la gran diferencia en todos los autores que visitaremos, se puede reconocer la idea aristotélica de amistad política como una *philia* sin *eros*, las emociones, los odios y amores, son relegados del seno de lo público, en donde la amistad, tal como mencionados, toma cualidades de una pasión desapasionada.

No solo en la antigüedad vemos aparecer la relación entre amistad y política, en la génesis misma de la modernidad la Revolución Francesa incluyó a la fraternidad junto a la igualdad y la libertad como los tres pilares instituyentes de la política moderna. Sin embargo, si bien la libertad e igualdad lograron transformarse en los dos valores principales que todas

³ Las teorizaciones que distinguen una ética de comportamiento hacia los amigos de una ética del comportamiento hacia los extraños, no sólo es propia de la tradición griega, en la tradición judía también se puede ver articulada esta diferencia (ver Last Stone, 2006)

las tradiciones políticas modernas reivindican, a pesar de las diferencias en torno a su significado, la fraternidad ha tenido más dificultades para ser recuperada y más aún para ser plasmada. Dificultad que reside fundamentalmente, siguiendo a Heller y Fehér (1994), en la menor capacidad que este concepto posee para ser secularizado, si tal como insinúa Schmitt todos los conceptos políticos son secularizaciones de categorías teológicas, la fraternidad contiene en su interior un freno para secularizarse y así acomodarse a la vida política moderna al suponer una unión de naturaleza espiritual. Por otra parte, una de las modulaciones, de las derivaciones, de la idea de fraternidad moderna, se aleja del concepto de amistad antiguo que se emplazaba en la polis; la fraternidad de la revolución tenía ambiciones universales, como Kant lo intuía, era la unión de todos los hermanos en tanto hombres. Como veremos esta idea de fraternidad orientada a la universalidad, que recusa los límites (Derrida, 1998, 264) es contraria a la idea de amistad política que es lanzada contra el liberalismo.

Luego de este breve repaso histórico, procuraremos rescatar dos concepciones contemporáneas que recuperan la categoría de amistad para pensar la comunidad política, y entablar desde allí una crítica al liberalismo. La concepción articulada por Schmitt en *El concepto de lo político* y la ensayada desde la perspectiva comunitarista, con autores como Taylor desde una línea republicana y Macintyre a partir de la recuperación de Aristóteles y Tomas de Aquino. Concepciones que no obstante plantear tesis divergentes en torno a lo político, su tratamiento en torno a la amistad tienen elementos comunes que permiten encauzar las críticas al liberalismo.

Schmitt y la amistad frente al extraño

En *El concepto de lo político* Schmitt explicita una de sus tesis más controvertidas, es la distinción amigo enemigo el criterio autónomo que define lo político, la unidad política sólo puede existir a partir de la institución de este antagonismo (Schmitt, 2006). Concepto de enemigo que implica la posibilidad real de la lucha armada, de la guerra, el enemigo es aquel que es pasible de ser eliminado físicamente. Tal proposición no convierte a Schmitt en un apologista de la lucha armada, ya que no implica que la guerra deba ser el escenario cotidiano permanente, ni que ésta deba ser tenida como un ideal. Sino que debe existir como posibilidad real, la necesidad de que el horizonte del enfrentamiento se encuentre siempre

latente. La guerra es el supuesto de lo político, existe como tal a pesar de que no se produzca, estructurando la unidad política. Este antagonismo propio de lo político es independiente de cualquier materia, lo que lo define como político es el grado de intensidad que cobra, por eso siguiendo a Schmitt puede tomar sus fuerzas de cualquier sector de la vida humana. Sin embargo solo se transforma en una distinción política en la medida que instaure la distinción amigo enemigo y así la posibilidad real de guerra. En la medida que la distinción originaria en el ámbito religioso, económico, o cultural, se transforme en una distinción existencial.

Todo antagonismo confesional, moral, económico, étnico, etc., se torna en antagonismo político apenas se ahonda lo suficiente para agrupar efectivamente a los hombres en amigos y enemigos. Una comunidad religiosa que como tal haga la guerra, ya contra los miembros de otras comunidades religiosas, ya de otro tipo, es además de una comunidad religiosa, una unidad política. (Schmitt, 2006, 48).

Ahora bien, qué nos dice Schmitt de la amistad política, quién es el amigo, qué es lo que une a los amigos políticos. En su obra, hay un trabajo más atento en torno al concepto de enemigo, lo que no responde a una primacía de éste, tal como el autor nos recuerda en el prefacio al *Concepto de lo político* de 1963, sino al mismo proceso de constitución del concepto. Como toda noción jurídica el concepto de amigo sólo puede entenderse a partir de su negación. Hay una imposibilidad de definir al amigo si antes no comprendo los límites conceptuales del enemigo (Schmitt, 2006, 25), en consecuencia aun si no hay una primacía de la enemistad, no es posible la amistad sin enemistad, en Schmitt no hay amigo sin enemigo.

Trataremos por lo tanto de retomar el camino emprendido por Schmitt, procurar resaltar ciertas características de la amistad, partiendo de su descripción del enemigo. Sin embargo, en este punto nos hallamos frente a un primer problema, no es la enemistad lo contrario al amigo político, sino la hostilidad, enemigo es *hostis*, no *inimicus* (Schmitt, 2006: 36). Entender el enemigo desde la hostilidad, supone resaltar el carácter público del enemigo, por ende, éste no se encuentra definido por un criterio moral, estético o económico, no es ni malo ni feo, sino que es existencialmente el otro distinto. El carácter público del enemigo implica que sea un antagonismo sin sentimientos privados, es un enemigo sin odio, y en consecuencia *un enemigo sin enemistad*. La autonomía del antagonismo expulsa cualquier implicación privada, cuando el odio se hace carne en lo político y esta autonomía se contamina nos encontramos frente a un enemigo absoluto, permanente. Tal como expone Derrida:

He aquí una experiencia del amigo/ enemigo totalmente pura, en su esencia política, de todo afecto, al menos de todo afecto personal...Si el enemigo es un extranjero, la guerra que le haré debería mantenerse, en lo esencial, sin odio, sin xenofobia intrínseca. Y lo político comenzaría gracia a esta purificación. Gracias al cálculo de esta purificación conceptual. Puedo también hacer la guerra a mi amigo, una guerra en sentido propio, una guerra propia y sin cuartel. Pero sin odio. (Derrida, 1998, 107).

A partir de lo esgrimido, podemos sacar dos conclusiones de la amistad política en Schmitt, en primer lugar es una amistad sin amabilidad, el amigo es alguien que puede ser odiado en privado. En la misma línea que la *Philia* aristotélica, las emociones que conducen a la locura propia del *Eros* son obliteradas. Es por eso que nos animamos a decir que en Schmitt la amistad política es una pasión desapasionada en el ámbito privado, en consecuencia no tiene relación con las afinidades subjetivas, el universo cambiante, azaroso del amor y el odio personal no tienen cabida en la amistad política en donde lo que esta en juego es la misma posibilidad de orden. Relación de amistad que en Schmitt se convierte en sinónimo de orden solo posible tras la exclusión del enemigo.

En segundo lugar si el enemigo es aquel pasible de ser eliminado físicamente, el amigo, tal como insinúa Derrida (1998), es aquel que esta en condiciones de matar junto a mí, y en consecuencia quien esta expuesto a la muerte junto a mí, argumento que se encuadra dentro de la *Kriegsideologie* descripta por Losurdo (2001), en donde el *pathos* de la guerra permitía acercar a las personas a un sentimiento de comunidad. Amigos son aquellos que mueren y matan por la misma causa, aquellos cuya vida se encuentra a disposición de la misma unidad política, aquellos que han renunciado a decidir autónomamente por que morir. A quién matar y junto a quién matar, depende de una decisión política que trasciende la individualidad subjetiva de los combatientes.

Pero no es solamente este destino mortífero lo que une a los amigos, es en la unidad existencial que amenaza el enemigo, en el mismo modo de existir que pone en peligro el otro, donde debemos buscar los lazos de la amistad. Y aquí las interpretaciones se multiplican. Esta unidad existencial, esta igual manera de ser ¿es previa o producida por la decisión soberana? ¿La comunidad de amigos en Schmitt condiciona la decisión o es producto de ella (Derrida, 1998, 148)? Una posible lectura es la ensayada por Mouffe, quien sugiere que en Schmitt las identidades políticas son empíricamente dadas, la distinción entre amigo y enemigo no se apoya en

una construcción política sino en el reconocimiento de límites dados con anterioridad (Mouffe, 2003: 76), la decisión, por lo tanto, de quién es el enemigo no es instituyente sino que derivada de una comunidad preexistente. Concepción que la autora belga crítica, al subrayar el carácter contingente que caracteriza a toda articulación de la identidad política.

Sin embargo, podemos relativizar esta interpretación, recordemos con Schmitt que lo que decide la decisión es si la existencia de un extraño implica la negación del propio modo de existir, en que medida ese otro es o no un enemigo. Ahora bien, este decidir sobre la amenaza, sobre el sujeto amenazante, conlleva también el decidir sobre lo que se encuentra amenazado, sobre el objeto en peligro. En consecuencia el propio modo de existir no es un producto de una identidad fija dada con independencia de lo político, sino que cobra relevancia política a partir de la decisión. En el mismo momento en que la unidad soberana señala al enemigo, esta delimitando también la naturaleza de la unidad existencial, aquello que une a los amigos.

Tal como afirma Galli la exclusión del enemigo es una decisión sobre la propia identidad del amigo (Galli, 2010, 749). Sea interno o externo al denominar al enemigo se esta denominando el modo de existencia de los amigos y las características de la pacificación. La idea de que el antagonismo político puede recuperar las tensiones de distintos ámbitos: moral, religioso, económico, no implica un límite a la dimensión política de la decisión soberana.

A su vez, la interpretación de Mouffe socava el momento teológico político, cuya característica central es no estar atado a ninguna necesidad, la decisión soberana, al igual que la de Dios al crear el mundo debe ser totalmente libre, arbitraria. Nuevamente Galli nos recuerda, que lo específico de la teología política de Schmitt es señalar que no hay un orden social fundativo (Galli, 2011, 80). Como asevera Zizek (2011), la decisión en Schmitt, el momento teológico político, tiene sus raíces en la reacción del nominalismo John Duns Scotus, y podríamos agregar a Guillermo de Occam, contra el esencialismo tomista. Pensadores que postulaban que Dios podía haber hecho lo contrario de lo que hizo, por ejemplo podía haber inscrito en las tablas de la ley *Debes matar* en lugar de *No mataras*, podía haber llamado a la luz noche y a la oscuridad día. Presuponer lo contrario es otorgar un valor moral, una necesidad por encima de la voluntad divina que limitase la omnipotencia de Dios. Hay una prioridad

del acto decisorio sobre el contenido del mismo, que no tiene más fundamento que la decisión⁴. El propio modo de existir, la naturaleza de la homogeneidad, que enlaza a los amigos, es por lo tanto un producto de la decisión soberana e indeterminada.

Los comunitaristas y la amistad en torno a un bien.

La segunda concepción de amistad política que deseamos retomar proviene de la heterogénea familia comunitarista, familia que se constituye como tal a principios de la década del 80, en respuesta a la teoría deontológica liberal que Rawls expone en su *Teoría de la Justicia*⁵. No obstante, el tratamiento de lo político, de la moral, de la ciudadanía, difiere entre los distintos pensadores de esta familia, es posible reconstruir una mirada similar, al menos en Taylor y MacIntyre, en torno a la amistad política como punto desde donde criticar los planteamientos del liberalismo.

Al acercarnos a los escritos de estos autores se torna evidente una primera gran diferencia con la tesitura expuesta por Schmitt, contrariamente al jurista alemán, los autores comunitaristas no piensan una estructura antagonista de la comunidad de amigo en la cual sin enemigo no puede existir amigo y en la que sólo la posibilidad real de enfrentamiento con el hostil da vida a lo político. Sino que retomando a Aristóteles, entienden la amistad pública como la identificación por parte de los ciudadanos con un conjunto de valores sustantivos comunes que configuran el espacio político. En este sentido, tal como asevera Holmes, estos antiliberales de posguerra critican al liberalismo no por su incapacidad para comprender la brutalidad, como los antiliberales de entreguerra en especial Schmitt lo hacían, sino por sus limitaciones para aprehender la belleza

Pero más allá de esta diferencia, hay un elemento en que el pensamiento comunitario se encuentra con el de Schmitt. La amistad política no es una relación subjetiva, no hay una ligazón particular a una persona individual, nos encontramos otra vez frente a una *Philia* sin *Eros*, una relación que no se halla empañada por los desbordes del amor y el odio. Elemento

⁴ “... el gesto violento de afirmar la independencia del acto abisal de decisión libre de su contenido positivo. ... la brecha entre el acto de decisión y su contenido- la percepción de lo que en verdad importa es el acto como tal, independientemente de su contenido (u ordenación- independientemente del orden determinado positivo) (Zizek, 2011, 37)

⁵ Para una ampliación del debate entre liberales y comunitaristas ver Gargarella, 1999; Roseblun, 1993; Thiebaut, 1998

aristotélico que procura ser traducido en el contexto de las sociedades contemporáneas, de allí que el requisito del conocimiento personal que planteaba Aristóteles se deja de lado. A los amigos, tal como lo plantea Anderson (2006) en torno a las comunidades imaginarias, puedo no conocerlos personalmente, e incluso puedo no quererlo subjetivamente cuando lo conozco (Taylor, 1993:188). La amistad pública corre por caminos distintos a la privada, nuevamente es una pasión desapasionada que une a un grupo de individuos y que permite el autoreconocimiento como partícipes de una misma memoria, lealtad y proyecto. Es una amistad de tipo patriótica, en donde hay una común identificación con el otro en torno a lo que significa la comunidad, el reconocimiento de una historia común, de un destino común y de unos valores compartidos. Una relación amistosa, que tal como nos recuerda MacIntyre, no puede ser arbitraria, no puede hallarse librada a la emotividad individual, sino que es una relación que se define en función de una idea común del bien y de su persecución (MacIntyre, 2001: 197)

Para alcanzar una mejor comprensión de la naturaleza de esta relación, es útil adentrarse a la categoría de bienes inmediatamente comunes que Taylor introduce. Los mismos son bienes estimados por todos en donde el acento se halla, no en la cualidades misma de estos bienes, no en sus beneficios, sino en el hecho de que son compartidos por la comunidad, "... lo que nos importa centralmente es justamente que hay acciones y significados comunes" (Taylor, 1993: 186). Bienes en donde el hecho de compartirlos es lo que los convierte en deseables y por eso mismo las personas en cuestión que significan estos bienes no pueden ser irrelevantes ya que constituyen esos bienes, son un componente intrínseco del disfrute de esos bienes y no accidental. Se accede a los bienes inmediatamente comunes sólo en presencia de determinadas personas y en consecuencia, tal como afirma Taylor, si ciertas cosas que valoramos sólo son accesibles junto a otros éstos no pueden resultarnos indiferentes.

En este caso la figura que permite modelar la amistad política ya no es el extraño hostil, como en Schmitt, sino el otro significativo, categoría que Taylor recupera de Mead, aquel con el que comparto una concepción de lo bueno. Concepción que debe verse reflejada en el ámbito de las decisiones políticas. Nuevamente, a diferencia de Schmitt, no es la política la que instituye la comunidad de amigos a través de una decisión soberana, sino que ésta se articula a través del reconocimiento de una idea compartida de lo bueno, idea que se debe tratar de plasmar mediante la participación en el espacio público.

La propuesta comunitarista, procura revertir la postura deontológica liberal que da prioridad a lo justo sobre lo bueno y da vida a la idea de derechos universales. En contrapartida la unión de la comunidad se asienta sobre una idea de lo bueno para una comunidad situada, la misma puede tomar un cariz más conservador, a lo Macintyre, quien parte de una crítica a la ilustración por ser responsable de desactivar la posibilidad de consenso moral y apuesta por un retorno a la tradición aristotélica – tomista (Macintyre, 2001, 318), o reconocer como Taylor que es justamente el quiebre que supuso la modernidad el marco de referencia principal sobre el que se articula la identidad (Thiebaut, 1998).

Los límites del liberalismo.

Más allá de las diferencias, la reflexión en torno a estas dos concepciones nos permite componer la forma en que la categoría de amistad política es articulada para subrayar las deficiencias, las imposibilidades y los callejones sin salida que se mantienen latente en la tradición liberal. En las dos teorizaciones visitadas, la categoría de amistad apunta a desnudar la incapacidad del liberalismo para discriminar, para delimitar fronteras, en fin, para comprender una dimensión de lo político relacionada con la necesidad de establecer límites para la concreción de la comunidad política. Como opina Mouffe “... el concepto democrático, sin embargo, exige la posibilidad de distinción quien pertenece al demos y quien es exterior a él; por esta razón no puede existir sin el necesario correlato de desigualdad” (Mouffe, 53, 2003). Es justamente esta distinción, este *correlato de desigualdad*, la que posibilita tejer los lazos entre los iguales sobre bases más sólidas que el simple autointerés. La comunidad de amigo hace suya una de las acepciones que el concepto de fraternidad presentó en la revolución francesa, una igualdad discriminatoria (Bodei, 1997)

Históricamente, el liberalismo ha negado la relevancia política de la amistad, que permite los compromisos con una comunidad situada y establecer discriminaciones, pensando la amistad exclusivamente como un fenómeno de la esfera privada: “liberal individualists tend to relegate the practice of friendship (and its norms) to the private sphere, where citizens as private persons are free to establish amicable relations with whomever they choose” (Scorza, 2004: 86)

La necesidad de que el odio y el amor se mantengan en el seno de lo privado, de que a decir de Arendt (1993) sean sentimientos que solo puedan florecer en la oscuridad, en el secreto, evitando que lo político se encause

por estas pasiones subjetivas, es una tesitura en la que coincidirían tanto la postura liberal como el pensamiento visitado de Schmitt, y los comunitaristas. Sin embargo al realizar esta operación el liberalismo se deshace también de la dimensión pública de la amistad, el liberalismo no puede discernir la *Philia* del *Eros*, entre lealtad y amor, entre hostis y inimicus. La amistad política contiene en su seno un elemento que el liberalismo trata de exorcizar: *su carácter incondicional*, incondicionalidad que obstruye cualquier posibilidad de acuerdo entre pasiones *desapasionadas* distintas, y en consecuencia es incapaz de tematizar la distinción comentada. Este rechazo a la incondicionalidad fue realizada por el liberalismo a partir de dos estrategias que se sucedieron históricamente para pensar la articulación del espacio público (ver Walzaer, 2004 y Mouffe, 2003): el interés individual y la razón normativa asentada en una moral universal, recursos que permiten la negociación y la discusión, como base para entender las relaciones en el espacio público, negando cualquier tipo de incondicionalidad para con la comunidad de amigos.

Problema señalado por Schmitt: “el liberalismo por medio del dilema típico de su mentalidad, el del espíritu y economía, ha intentado disolver al enemigo en simple concurrente, desde el punto de vista espiritual, en simple adversario en la discusión” (Schmitt, 2006: 34), y por la *Kriegsideologie* alemana de entreguerra, que observaba a la Revolución Francesa y a la Revolución Industrial Inglesa como los orígenes de esta reducción del espacio público en la moral y el interés respectivamente. Tal como se puede apreciar en una obra de la época, que a priori parecería estar a las antípodas del de Schmitt, pero que irónicamente tiene una gran familiaridad, *Las consideraciones de un apolítico* de Thomas Mann (1978). En ésta el autor denuncia a la democracia (nombre con el que asocia la política, y que da cuenta entre otras cosas de las instituciones y valores propios de la tradición liberal imperantes en Inglaterra y Francia) como una síntesis entre la moral y los negocios, entre utilidad y virtud.

Sin embargo esta reducción no es sólo percibida por la *Kriegsideologie* alemana, muchos autores contemporáneos la han señalado para comprender las características y deficiencias que asumen las democracias actuales. Mouffe apunta que estas estrategias se manifiestan en dos formas distintas que presentó la teoría democrática, la democracia agregativa representada por Schumpeter, en donde los individuos están motivados por el interés propio y la democracia deliberativa enunciada en los trabajos de Rawls y Habermas, en donde el consenso al orden político esta dada por una racionalidad normativa (Mouffe, 2003). Félix Ovejero, por su parte ensaya

una distinción afín entre democracia liberal de mercado y democracia liberal de deliberación (Ovejero, 2008, 56). Walzer, por último, señala una lectura de la democracia liberal similar, en el que se superponen dos modelos, uno a partir del interés, que sigue una línea que va desde Constant a Schumpeter y el otro a partir de una razón normativa, modelo reactivado por Rawls y Habermas pero que tiene un origen elitista, al ser un mecanismo que en su génesis se articuló contra las pasiones plebeyas inconmovibles frente a los argumentos (Walzer, 2002)

Ahora bien, ninguno de los dos caminos, ni el económico ni el moral, permiten hacer discriminaciones entre personas, estos elementos que el liberalismo incorpora a la democracia no habilitan la materialización de aquella justicia que Platón pone en boca de Polemarco, hacer bien al amigo y mal al enemigo, ya que rechaza cualquier delimitación de este tipo en el espacio público, a la vez que ninguno de estos caminos parecen ser garantías suficientes para asegurar el lazo social. El problema, como intuía Schmitt, es que en ambas estrategias reina una igualdad abstracta que inhabilita cualquier distinción.

Pensemos, en este sentido, en una sociedad instituida por individuos motivados solamente por el autointerés, aquí no existiría ninguna criterio de preferencia objetivamente dado que fomente el cemento social y que sirva como parámetro para distinguir con quien se entabla una relación más allá del beneficio individual que está pueda generar, la *philia*, la amistad política, se diluye en la negociación. Tal como Taylor (1993) desarrolla, individuos egoístas sólo se asociarían en un espacio político a partir de bienes convergentes, en la medida que necesiten satisfacer bienes que en soledad no podrían hacerlo. En la sociedad política que articula Hobbes este problema se ve con claridad, la asociación junto a otros sólo persigue garantizar una seguridad que en soledad no es posible asegurar, la sociedad no tendría asidero en el seno de un improbable escenario en que estos bienes puedan satisfacerse en forma aislada.

Partiendo de individuos solo motivados por el autointerés, aquellos con los que me asocio no aportan nada intrínseco al disfrute del bien, por lo que es indiferente quienes sean, los otros son intercambiables, son exteriores al bien. En consecuencia, nos recuerda Taylor, esta relación entre los individuos no puede erigirse como salvaguarda de la democracia, ya que sujetos así constituidos solo reclamaran y se indignara contra experiencias abusivas de poder cuando afecten sus propios intereses (Taylor, 1993) y sólo participarán, como observa Downs (1991), cuando el beneficio de

hacerlo sea mayor a su costo, ocasión que según nos recuerda el autor, ocurrirá en muy raras oportunidades.

La posibilidad de realizar distinciones es igualmente ajena al individuo motivado por una moral universal, éste debe comportarse de igual manera con cualquiera por su condición de humano, lógica que nos conduce nuevamente a la intercambiabilidad de los individuos. Recordemos que ya Schmitt veía las dificultades de pensar lo político a partir de la idea de humanidad, esta oblitera la distinción, no hay un lugar por fuera de la humanidad, no hay ninguna diferencia que permita estrechar mayores afinidades con uno que con otros. La idea de humanidad como la de civilización son denunciadas por Schmitt como intentos por parte de un particular de secuestrar un concepto universal para utilizarlo contra otro particular. Nuevamente es Thomas Mann quien con gran lucidez desarrolla las consecuencias de este accionar en el seno de la primera guerra mundial, en la cual Francia, y en menor medida Inglaterra, se erigen como maestros de la humanidad, y libran la batalla con el objeto de llevar la civilización y la verdad a la brutalidad alemana. La guerra adquiere así una validez espiritual, en tanto triunfe Francia, que permite a estos países luchar con las manos limpias. El literato de la civilización, el personaje que Mann construye para atacar a su hermano y a aquellos cegados por los valores universales de la democracia liberal francesa, "... no es en general partidario en absoluto de lo nacional, no lo quiere, lo niega, no lo reconoce en modo alguno como medio entre el individuo y la humanidad y de su homogénea civilización, en una palabra, es un político de la humanidad" (Mann, 1978, 312)

A partir de individuos altruista consecuentes no podríamos explicar por qué me solidarizo más con mis compatriotas, por qué me afecta más una tragedia en mi país que en un lugar remoto. A decir de Taylor estaríamos en presencia de un santo que debería indignarse ante cualquier abuso de poder que se presente en el mundo, debe afectarlo de igual manera un golpe de Estado en un país remoto y uno en su propio país. Y por lo tanto debe comprometerse con todas las causas que afecten la condición humana del hombre.

Un segundo problema que presenta el liberalismo al ignorar la categoría de amistad política, tiene su raíz en el contractualismo, y en la concepción de sociedad política como una asociación voluntaria que este refleja. Expresión libre del consentimiento de pertenecer a una sociedad determinada, que manifiestan los pactantes originales y que las futuras generaciones, a partir del modelo de Locke, consienten tácitamente al no

renunciar a sus bienes (Locke, 1994, 130). Esta postura genera una igualación de la comunidad política a otro tipo de asociaciones voluntarias, como clubes, sindicato, empresas, produciendo a decir de Schmitt, un espacio de múltiples asociaciones en donde no hay ninguna soberana. Origen de un individuo con lealtades encontradas, al poseer diferentes vínculos de pertenencia. Por otra parte los comunitaristas criticarán la estrategia de pensar lo político como resultado de una asociación voluntaria, pues en ella se esconde el supuesto de que la identidad del individuo, quién es, qué concepción de lo bueno tiene, se erige antes de cualquier relación con su comunidad, y por ende en una suerte de soliloquio en donde todas las alternativas están abiertas.

La categoría de amistad política tal como la hemos contemplado, como una pasión desapasionada, relativiza esta idea de asociaciones voluntarias, no hay una elección libre de quienes son nuestros amigos políticos (contra el dicho popular podríamos decir que ni siquiera elegimos con total independencia a nuestros amigos privados). La amistad política nos viene impuesta, en el caso de Schmitt por la decisión soberana, y en el caso de los comunitaristas por la pertenencia a un horizonte de sentido común. Esta situación no deliberada, es la que afianza los lazos entre los amigos, como asevera Walzer (2004), nacemos insertos en un tejido de vínculos valiosos de los que no nos hacemos miembros voluntariamente. Esta amistad estructura quien soy, en consecuencia no podemos renunciar a ella a partir de argumentos de un sujeto totalmente autónomo y puntualmente no podemos renunciar a ella sin que nuestra propia identidad se vea afectada.

Pensar el espacio político como resultado de una asociación voluntaria socava la identificación y el compromiso de los ciudadanos con su comunidad, si yo elijo libremente con quien asociarme no hay ninguna instancia que trascienda al sujeto que me inste a comprometerme con ciertos valores, con cierto modo de existir. Al estar presente el horizonte de posibilidad de desaciosarme, a partir de diferencias de intereses (como en una empresa económica), o metamorfosis de la emotividad (como en un matrimonio), el liberalismo no consigue asegurar en el tiempo la perdurabilidad de una comunidad política específica. La única manera de saldar esta aporía es a partir de la comprensión de la comunidad política como una comunidad de amigos políticos cuyos vínculos no son independientes de quienes ellos son, no puedo romper estos lazos sin afectar su autoconcepción del yo.

Consideraciones finales

Rescatar la categoría de amistad para pensar las democracias contemporáneas, nos permite en principio recuperar un elemento crucial para la estabilidad y la viabilidad de estos regímenes, sólo a partir de una idea de amistad política podemos comprender la lealtad y el compromiso de los ciudadanos a ciertas instituciones, a ciertos valores, y su defensa en el tiempo (Taylor, 1993). Si bien es cierto que esta categoría fue apropiada por algunos pensadores, como Schmitt, para remarcar el carácter antagónico de la vida pública, la amistad política no solamente puede ser pensada desde una mirada conflictiva del universo político, no es un concepto exclusivo de aquellos que ven en la guerra y la eliminación del enemigo como presupuesto de la política, sino que también habilita otras articulaciones y valores. En esta línea, valores como la solidaridad, solo puede ser pensada dentro del esquema de la amistad. Solidaridad que permite el desarrollo de una sociedad en donde la preocupación por el bienestar de los menos favorecidos y la igualdad de libertades de las minorías, sea una preocupación común y no de los sectores afectados. Comunidad de amigo que se preocupa por el destino de sus conciudadanos, no en nombre de una moral universal, sino del reconocimiento de los lazos que los unen

La categoría de amistad política también nos permite incorporar un elemento crucial para la constitución de la comunidad, la idea de límites, de fronteras, de discriminación, la política desde su nacimiento, pensemos en la distinción platónica entre griegos y bárbaros, supone la idea de un espacio de inclusión y de líneas de exclusión. Idea que dentro de la tradición liberal no puede ser resuelta de forma satisfactoria, al fundar la asociación sobre la razón normativa o el interés, motivaciones, que tal como señalamos, no brindan herramientas para trazar discriminaciones

Bibliografía

- Anderson, B. (2006), *Comunidades imaginadas*, México: Fondo de Cultura Económica
- Arendt, H. (1990) *Hombres en tiempo de oscuridad*. Barcelona: Gedisa
- Arendt, H. (1993) *La Condición Humana*. Barcelona: Paidós
- Aristoteles, (2007) *Ética*. Madrid: Gredos
- Cerezo Galan, P. (2010), *Ética pública*. Madrid: Biblioteca Nueva
- Derrida, J. (1998), *Política de la amistad*. Madrid: Trotta

- Downs, A. (1991), "Teoría económica de la acción política en una democracia". En *Diez textos básicos de Ciencia Política*. Barcelona: Ariel
- Galli, C. (2010), *Genealogia della politica*. Bologna: Il Mulino
- Galli, C. (2011), *La mirada de Jano* Buenos Aires: Fondo de cultura económica
- Gargarella, R. (1999), *Las teorías de la Justicia después de Rawls*. Paidós: Barcelona
- Heller, A. y Fehér, F. (1994) *El péndulo de la modernidad*. Barcelona: Península
- Holmes, S. (1999), *Anatomía del antiliberalismo*. Madrid: Alianza
- Locke, J. (1994), *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Barcelona: Altaya
- Losurdo, D. (2003), *La comunidad, la muerte, Occidente*. Buenos Aires: Losada
- Macintyre, A. (2001), *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica
- Mann, T. (1978), *Consideraciones de un apolítico*. Barcelona: Grijalbo
- Mouffe, Ch. (2003), *La paradoja democrática*. Barcelona: Gedisa
- Nussbaum, M. (1995), *La fragilidad del bien*. Madrid: La balsa de Medusa
- Platón, (1993), *República*. Eudeba: Buenos Aires
- Price, A. (2004), *Love and friendship in Plato and Aristotle*. New York: Claredon
- Ovejero, F. (2008) *Incluso un pueblo de demonios* Katz: Buenos Aires
- Rinesi, E. y Vommaro, G. (2007), "Notas sobre la democracia, la representación y algunos problemas conexos". En Rinesi, E.; Nardacchione, G. y Vommaro, G. (Eds.) *Los lentes de Víctor Hugo* (pp. 419-472) Buenos Aires: Prometeo
- Rosemblum, N. (1993), *El liberalismo y la vida moral*. Buenos Aires: Nueva Visión
- Scorza, J. (2004), "Liberal Citizenship and Civic Friendship" Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/4148170>
- Schmitt, C. (2006), *El concepto de lo político*. Buenos Aires: Struhart
- Singer, I. (1992), *La naturaleza del amor. Tomo 1*. Madrid: Siglo XXI
- Taylor, Ch. (1993), "Propósitos cruzados: el debate liberal-comunitario". En Rosemblum, N. (Ed.) *El liberalismo y la vida moral*. Buenos Aires: Nueva Visión
- Thiebaut, Carlos. (1998), *La vindicación del ciudadano* Barcelona: Ed. Paidós.
- Walzer, M. (2002), "Passion and politics", Recuperado de <http://psc.sagepub.com/cgi/content/abstract/28/6/617>
- Walzer, M. (2004), *Razón, política y pasión*. Madrid: Visor
- Zizek, S. (2011), "Carl Schmitt en la era de la pospolítica" en Mouffe, Ch. *El desafío Carl Scmitt*. Buenos Aires: Prometeo