



---

*Artículo*

---

**‘Lo político’ desde los extremos:**

**Schmitt y Arendt en torno a la especificidad del concepto.**

**Sergio Rodrigo Lomelí Gamboa**

Universidad Autónoma del Estado de Morelos.México.

[serdgio.lomeli@uaem.mx](mailto:serdgio.lomeli@uaem.mx)

Recibido: 02/02/2019

Aceptado:03/03/2019

## **Resumen**

En el presente artículo se reconstruyen y confrontan las aproximaciones teóricas de Schmitt y de Arendt al concepto de 'lo político'. Schmitt y Arendt son, tal vez, las dos referencias más importantes del origen de la problematización de lo político; sin embargo, son diametralmente opuestas. La tesis que conduce el artículo es que eso se debe a que los lugares políticos de investigación y enunciación de 'lo político' afectan directamente las construcciones teóricas que se desprenden de esos espacios de enunciación. Lo que implica que el concepto de 'lo político' es necesariamente polisémico y relativo al lugar de enunciación.

**Palabras clave:** Lo político, Arendt, Schmitt, violencia, libertad

## **Abstract**

This paper reconstructs and confronts Schmitt's and Arendt's theoretical approximation to the concept of 'the political'. Schmitt and Arendt are, probably, two of the most relevant references regarding the origin of the problematization of the political; nevertheless, diametrically opposite. The thesis that guides this paper sustains that that is due to the fact that the political spaces of investigation and enunciation of the political directly affect the theoretical constructions which come off from those spaces of enunciation. This implies that the concept of 'the political' is necessarily polysemic and relative to the space of enunciation.

**Key words:** The political, Arendt, Schmitt, violence, freedom.

La pregunta por 'lo político' interroga por lo sustancial de la política, se pregunta por la especificidad diacrítica del concepto. ¿Qué es lo que hace que califiquemos como político a un proceso, evento, asociación, institución o disciplina teórica de pensamiento? ¿En qué radica 'lo político' de la política? Recientemente se ha argumentado que la distinción entre política y lo político, atiende a la necesidad de 'recuperar' una esfera que se pretende intrínseca a la especie humana, de su explotación monopólica por parte del sector social que se conoce como clase política. Así, 'política' se referiría a la política que hacen los políticos profesionales y que se encuentra, en mayor o menor grado, deslegitimada, y que sin duda atraviesa un proceso de crisis a nivel global. Mientras que 'lo político' apelaría a una cualidad o especificidad de la forma de ser de lo humano, que va más allá del ejercicio 'profesional' de la política (Echeverría, 2012).

Se podría argumentar que los orígenes de la tematización de este problema se originan en los trabajos de Max Weber durante las primeras dos décadas del siglo pasado (Weber, 2007). Weber se esfuerza por fijar la acepción moderna de la política en relación con el Estado y la violencia como su medio específico. El concepto de Estado, piensa Weber, implica el concepto de política de manera intrínseca, de manera que sería impensable el concepto de Estado sin el de política. Weber deriva su entendimiento del concepto 'política' de su uso en el lenguaje cotidiano. Para este autor, el concepto quiere decir, en todas sus acepciones, participación en el *poder*. Así se puede constatar en la siguiente cita:

La política sería así para nosotros: aspiración a la participación en el poder, o a la influencia sobre la distribución del poder, ya sea entre Estados, en el interior de un Estado, entre los grupos humanos que comprende, lo cual corresponde esencialmente también al uso lingüístico. Cuando se dice de una cuestión que es una cuestión 'política', o de un ministro o un funcionario que es un funcionario 'político', o de una decisión que tiene carácter 'político', entonces se entiende siempre con ello que los intereses de la distribución, la conservación o el desplazamiento del poder, son determinantes o determinan la esfera de actuación del funcionario en cuestión (Weber, 2005:1056)

Weber (2005) fija el sentido de 'política' en relación al poder. Habría que interrogar por el significado este segundo concepto para completar la definición: "*Poder* significa la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun en contra de toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad." (p. 43). Se debe notar que, en la definición técnica del autor, la política no tiene que tener ninguna forma de legitimidad. Simplemente es la aspiración a participar de la capacidad de imponer la propia voluntad, incluso frente a toda resistencia, lo cual implica de forma necesario la *coacción*.

Si bien la reflexión de Weber no gira en torno a 'lo político', como concepto central, sino al Estado moderno, sus estudios fueron fuente para el desarrollo del tema que interesa explorar aquí. Sería necesario, pues, remontarnos directamente a las reflexiones que abordaron el tema explícitamente y que, si bien abrevaron de Weber, llevaron su desarrollo por otros senderos. Ese es el caso de los desarrollos teóricos de Carl Schmitt, a quien debemos la primera exploración filosófica de la especificidad de 'lo político', y Hannah Arendt.

Lo que interesa de forma específica de la exploración de estos autores es que sus conceptualizaciones se realizan en cada caso, desde un entramado histórico político muy específico y radicalmente opuesto: Mientras Schmitt reflexiona como hombre, autodenominado 'ario', alemán, militante del partido Nacional Socialista y con cargo público durante el Tercer Reich; Arendt reflexiona como mujer, judía, alemana, desde la supervivencia y el exilio en Estados Unidos de Norteamérica. El esfuerzo teórico principal de este artículo es mostrar cómo el entramado histórico político que constituye el lugar de reflexión afecta directamente el concepto de lo político que se construye. En palabras llanas, que el sitio de la enunciación afecta directamente la concepción de lo político. Lo cual parecería ser una hipótesis intuitivamente obvia; sin embargo, merece la pena estudiar la confrontación que se abre en torno a esta problemática general entre Schmitt y Arendt, para notar que la búsqueda de la especificidad de 'lo político' atiende a proyectos políticos irreconciliables. Para sostener esta perspectiva valdría la pena recordar la formulación de Donna Haraway sobre los conocimientos situados. En su trabajo, Haraway muestra como toda producción teórica, incluso aquella con pretensiones retóricas de conocimiento científico y objetivo, es un conocimiento situado. Cuando el discurso

---

proviene de lugares de poder, la 'situación' de la enunciación es obnubilada por la pretensión de objetividad. Frente a ese tipo de aproximaciones pseudo objetivistas, Haraway propone los 'conocimientos situados'. Es decir, una aproximación teórica que abraza la noción de la imposibilidad de la imparcialidad, y que por ello no intenta ocultar el *locus* de la enunciación, sino precisamente confesar el compromiso del discurso teórico con la situación particular en la que se encuentra dicho discurso. Haraway (1991) lo pone así: "Yo quisiera una doctrina de la objetividad encarnada que acomode proyectos de ciencia feminista paradójicos y críticos: la objetividad feminista significa, sencillamente, conocimientos situados." (p. 324) Si se reconoce y se abraza la noción de la imposibilidad de la visión no situada o trascendente, habrá la oportunidad de producir discursos teóricos menos engañosos, y, paradójicamente, más *objetivos*:

Necesitamos aprender en nuestros cuerpos, provistos de color primate y visión estereoscópica, cómo ligar el objetivo a nuestros escáneres políticos y teóricos para nombrar dónde estamos y dónde no, en dimensiones de espacio mental y físico que difícilmente sabemos cómo nombrar. Así, de manera no tan perversa, la objetividad dejará de referirse a la falsa visión que promete trascendencia de todos los límites y responsabilidades, para dedicarse a una encarnación particular y específica. La moraleja es sencilla: solamente la perspectiva parcial promete una visión objetiva. (Haraway, 1991: 326)

### **Carl Schmitt y el concepto de lo político.**

Schmitt es el primer filósofo en haber acuñado y reflexionado sobre la especificidad de lo político en un texto casi homónimo al tema tratado. *El concepto de lo político* tuvo tres ediciones, la última de ellas fue publicada en 1933, año en el que Schmitt se afilia al partido Nazi, aunque no es la edición que se hace canónica. Después de la 2ª Guerra Mundial, Schmitt hizo un esfuerzo importante por poner distancia entre él y sus afiliaciones políticas de los años 30 (Meiner, 1995).

En ese texto, Schmitt inicia su reflexión sobre este tema como una reacción a lo que él percibía era una crisis de lo político (Strong, 2008). Es consensual en la literatura especializada en el tema, la percepción de que, como Schmitt era un jurista alemán profundamente conservador, concebía al liberalismo como doctrina de pensamiento y

---

tendencia política que atentaba en contra de la esfera política, debilitándola y llevándola a su extinción (Frye, 1966; Pichler, 1998; Roach, 2005; Schouerman, 1996; Thomsen, 1997).

La opinión consensual sobre Schmitt se basa en su crítica al estado liberal que se encuentra diseminada a lo largo de toda su obra. Por ejemplo, al inicio del prólogo que escribe en 1963 a *El concepto de lo político*, Schmitt ironiza sobre los logros conseguidos por el Estado clásico europeo, dice:

Hubo un tiempo en el que tenía sentido identificar los conceptos de *estatal* y *político*. El Estado clásico europeo había logrado algo completamente inverosímil: instaurar la paz en su interior y descartar la hostilidad como concepto jurídico. Había conseguido eliminar el instituto jurídico medieval del ‘desafío’; poner fin a las guerras civiles [...]; establecer de fronteras adentro paz, seguridad y orden” (p. 40).

E inmediatamente afirma que, como todos saben, eso no constituye la definición de *política* sino de *policía*. Es decir, que lo único que había logrado construir el Estado europeo era una policía más o menos eficiente, pero no *lo político* en su sentido verdadero. Afirma, además, que el debate relevante no puede girar en torno a qué tan apropiado es o no es usar el concepto político con un sentido policíaco, eso sería caer en un problema terminológico que no resolvería la cuestión, pues, dice, ambas palabras tienen la misma raíz griega en *polis*. Para Schmitt, política en sentido fuerte, sólo ocurre entre Estados soberanos. Soberanos hacia el exterior, y pacificados hacia el interior (Schmitt, 1963). Eso era, según él, justamente lo que estaba en riesgo en el periodo entre guerras, durante la República de Weimar.

Como resultado de lo que él percibía como una crisis, Schmitt se esfuerza por encontrar y construir la especificidad del concepto de lo político y distinguirlo a cabalidad de las demás esferas sociales. Con eso en mente, Schmitt (1963) afirma que lo único rescatable del modelo clásico del Estado europeo, es la posibilidad que había construido para hacer distinciones precisas: “¿Qué hay de clásico en este modelo de unidad política [...]? Lo clásico es la posibilidad de llevar a cabo distinciones claras, unívocas: entre interior, exterior, entre guerra y paz, y [...] entre neutralidad y no neutralidad” (p. 41).

La preocupación del texto ya no es el Estado moderno, sino lo político; pero lo central no sólo es que cambie el eje de la preocupación, sino que por primera vez se

---

puede trazar una diferencia, en principio teórica, entre Estado y lo político. Schmitt (1963) critica de la identificación de lo político con el Estado, dado que, en su época, se empezaba a desdibujar lo estatal en lo social, y lo social en lo estatal, dejando así a lo político sin ningún sentido o fundamento. Schmitt lo expresa así: “Por el contrario la ecuación estatal = político se vuelve incorrecta e induce a error en la precisa medida en la que Estado y sociedad se inter penetran recíprocamente; en la medida en que todas las instancias que antes eran estatales se vuelven sociales y, a la inversa [...]” (p. 53).

El problema es encontrar la especificidad de lo político frente a otros ámbitos sociales. Como es sabido, para Schmitt (1963) lo político se tendría que poder definir a partir de categorías propias y distintas. Eso es lo que constituye el método: para encontrar la autonomía de lo político hay que encontrar las categorías que le son específicas a la esfera (p. 56). Estas categorías no pueden reducirse al ámbito de lo económico o lo moral, como tendía a hacer el liberalismo en su concepción de política.

Schmitt argumenta que si lo moral encuentra sus categorías definitivas en lo ‘bueno’ y lo ‘malo’; lo estético en lo ‘bello’ y lo ‘feo’; lo económico en lo ‘rentable’ y lo ‘no rentable’; así también lo político debía tener sus categorías distintivas. Para Schmitt (1963) la categoría última de lo político es la distinción entre amigo y enemigo:

Pues bien, la distinción política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción de *amigo* y *enemigo*. Lo que ésta proporciona no es desde luego una definición exhaustiva de lo político, ni una descripción de su contenido, pero sí una determinación de su concepto en el sentido de un criterio. (p. 56)

La definición es polémica y terriblemente moderna, supone que lo específico de lo político es el conflicto o la posibilidad de él, y no la paz y la vida en concordancia (Cropsey, 1995; Pilcher, 1998; Vatter, 2008). Estas categorías, como es evidente, no pueden ser reducidas a ninguna de las de las otras esferas de lo social. En este sentido, Schmitt logra la autonomía determinante que buscaba para el concepto de ‘lo político’. El sentido de esa distinción, explica Schmitt, es “marcar el grado máximo de intensidad de una unión o separación, de una asociación o separación” (p. 57). Pues lo que al autor interesa es poder determinar si es posible, en algún momento previsible, la confrontación violenta con el supuesto enemigo. De manera que la distinción no es tan relevante para determinar a los amigos, como lo es para determinar a los enemigos.

---

Para precisar la categoría de enemigo, habría que decir que para Schmitt (1963) es absolutamente consecuente con la autonomía de la esfera construida: el enemigo no necesita ser ni malo moralmente ni un competidor económico, simplemente es *el otro*:

el extraño, y para determinar su existencia basta con que sea existencialmente distinto y extraño en un sentido particularmente intensivo. En último extremo puede producirse conflictos con él que no puedan resolverse ni desde alguna normativa general previa ni en virtud del juicio o sentencia de un tercero [...] ‘imparcial’. (p. 57)

Schmitt exige que sus categorías sean tomadas en su forma ‘concreta’ y ‘existencial’ como posibilidades reales y latentes, no meramente como metáforas. Es decir, las categorías políticas de amigo y enemigo, en su concreción existencial no refieren a ficciones o normatividades, sino de la posibilidad real de su existencia, a la posibilidad de ver en el otro a un enemigo de vida o muerte. En última instancia, enemigo es aquel grupo de hombres que puede presentar una amenaza real de batalla o guerra en este instante o en un futuro previsible: “Enemigo es sólo un conjunto de hombres que siquiera eventualmente, esto es, de acuerdo con una posibilidad real, se opone *combativamente* a otro conjunto análogo” (p. 58). Es decir, lo relevante para Schmitt (1963) es el enemigo que puede matar. No se puede separar ‘lo político’ de la probabilidad de la muerte violenta.

Los conceptos de amigo, enemigo y lucha adquieren su sentido real por el hecho de que están y se mantienen en conexión con la posibilidad real de matar físicamente. La guerra procede de la enemistad, ya que ésta es una negación óptica de un ser distinto. La guerra no es sino la realización extrema de la enemistad. No necesita ser nada cotidiano ni normal, ni hace falta sentirlo como algo ideal o deseable, pero tiene que estar dado como posibilidad efectiva [...] (p. 63)

En esta enunciación, lo que se pone de manifiesto de manera sintomática, no es que lo político sea identificar ‘quién puede matarme; sino más bien a quién puedo matar yo’. Eso queda más claro en el comentario que hace Schmitt al *Leviatán* de Hobbes. En ese otro texto, Schmitt (1997) afirma:

En el Estado de Naturaleza cada uno puede matar a otros; ‘todos tienen este máximo poder’. Ante esta amenaza todos son iguales. Aquí, como parafrasea Hegel, ‘cada uno es un débil ante los demás’. Hasta aquí reina la ‘democracia’. Cada uno sabe que cualquiera puede matar a otros. Por lo tanto, cada uno es enemigo y competidor de los otros –la



---

célebre *bellum omnium contra omnes*. En la condición 'civil' y estatal, todos los ciudadanos del Estado tienen asegurada su existencia física; aquí reina la tranquilidad, la seguridad y el orden. (p.73).

En su comentario al *Leviatán* Schmitt señala de forma específica 'cada uno es enemigo' de los otros, lo cual parece poner de manifiesto justo que el caso no es identificar quién es el enemigo en la medida en que ponga en peligro de muerte al Estado, sino que el Estado determine de quién es enemigo, es decir, a quien va a poner en peligro de muerte.

Así, en Schmitt, el concepto de lo político está atravesado radicalmente por la guerra y la violencia. Un mundo en el que no hay posibilidad de guerra y violencia será un mundo apolítico. Esto en ningún sentido quiere decir que 'lo político' se identifique con los procesos bélicos, sino que *se define por su posibilidad*, igual que en Hobbes. Schmitt (1963) lo pone así: "La guerra no es pues en modo alguno objetivo o incluso contenido de la política, pero constituye el *presupuesto* que está siempre dado como posibilidad real, que determina de una manera peculiar la acción y el pensamiento humanos y origina así una conducta específicamente política" (p. 64).

Una vez que se establece lo definitivo de 'lo político' surge la pregunta de quién o qué instancia decide sobre amigo y enemigo, y el grado de intensidad de esa relación. La solución ofrecida por Schmitt es específicamente Nazi en su terminología: apela al pueblo y al soberano como lugar de habitación de esa decisión. Sobre ello, Frye (1966) dice que, inevitablemente, por su caracterización de lo político reducida a una distinción, Schmitt se ve obligado a hablar de la "[...] necesidad de un pueblo [*Volk*] que decida por sí mismo quiénes son sus amigos y enemigos [...]" (p. 822). Lo mismo encontramos en Vatter (2008):

Ya que la decisión de quién es un enemigo se refiere a una 'amenaza existencial a la forma de vida propia', esta decisión debe ser tomada por el Estado, pero también debe tener el consentimiento del pueblo como un todo, ya que 'mientras el pueblo exista en la esfera política [...] debe [...] determinar por sí mismo la distinción entre amigo y enemigo'. (p. 250)

En el texto de Schmitt (1963), se pueden encontrar las siguientes referencias a la instancia de toma de decisiones: "*Dentro* del Estado y como unidad política organizada, que decide por sí misma como un todo por amigo y enemigo [...]" (p. 59). Y más adelante:

En cualquier caso, es política siempre toda agrupación que se orienta por referencia al caso 'decisivo'. Por eso es siempre la agrupación humana *que marca la pauta*, y de ahí que, siempre que existe una unidad política, ella sea la decisiva, y sea 'soberana' en el sentido de que siempre, por necesidad conceptual, posea la competencia para decidir en el caso decisivo, aunque se trate del caso excepcional (p. 68).

Lo central de ello, es que la instancia política es la soberana, es decir, la que tiene la capacidad de tomar decisiones en la situación límite. El argumento presentado hasta aquí se complementa con la construcción del concepto de soberanía en *Teología política*. Ahí, Schmitt (2009) plantea de forma inequívoca que: "Soberano es quien decide sobre el estado de excepción. Sólo esta definición puede ser justa para el concepto de soberanía como concepto límite." (p. 13). La problemática general planteado por el concepto de estado de excepción en Schmitt, ha sido explorada profundamente y es el centro de otro debate; sin embargo, aquí sólo interesa en la medida en que el propio Schmitt asevera que la medida de ello no es la definición normativa del concepto de soberanía. En los hechos, piensa, eso no tiene relevancia. Lo definitivo al respecto, es *quién decide políticamente*, es decir, *quién decide quién es amigo y quién enemigo*:

Poco importa, ciertamente, [...] que se dé por bueno el esquema abstracto que se establece como definición de la soberanía (soberanía es poder supremo y originario de mandar). Generalmente, y sin duda alguna en la historia de la soberanía, no se disputa por un concepto como tal. Se disputa sobre su aplicación concreta, es decir, sobre quién decide en caso de conflicto, en qué estriba el interés público o estatal, la seguridad y el orden público, *le salut publique*, etc. (Schmitt, 2009:13-14)

La soberanía para Schmitt se define por esa capacidad de decisión y parafraseando a Weber, afirma que el soberano será quien asuma *el monopolio de la última decisión*. Aquí habría que notar que no se trata de la pretensión al monopolio de la violencia legítima, como en Weber, sino explícitamente del monopolio de la decisión (Schmitt, 2009). Quiero llamar la atención sobre el sintomático hecho de que la soberanía recae sobre la última decisión, o bien, si se permite, sobre 'la decisión final'. La coincidencia de ese término con el de 'solución final', actualizada en el proceso genocida del Holocausto, resulta nuevamente sintomática. 'Lo político' en Schmitt, parece jugarse

---

sintomáticamente en el peligroso entramado de que el soberano decida de quién es enemigo, y a quién puede causar la muerte.

### **Hannah Arendt y su concepto de lo político.**

Así como Schmitt, Arendt también consideraba que lo político se encontraba en crisis y desarrolla esta problemática de manera privilegiada en su inacabado texto *Introducción a la política*. Según ella, en sus tiempos había una serie de prejuicios en contra de lo que falsamente se entendía por político. Para Arendt, en el periodo de la postguerra, por político se entendía algo parecido a los caprichos ideológicos de las superpotencias, y lo que era verdaderamente grave era que esas potencias tenían la capacidad bélico-tecnológica para aniquilar el mundo. Arendt (2008b) argumenta que dichos prejuicios parten de un error epistemológico sobre lo que ‘lo político’ quiere decir y entienden por ello justamente lo opuesto a las condiciones necesarias para su existencia: “El peligro es que lo político desaparezca absolutamente. Pero los prejuicios [...] confunden con política aquello que acabaría con la política y presentan lo que sería una catástrofe como si perteneciera a la naturaleza del asunto y fuera, por lo tanto inevitable” (p. 134). Detrás de esos prejuicios, señala Arendt, está evidentemente el temor de que la humanidad se destruya a sí misma gracias a la construcción de la bomba atómica puesta al servicio de las potencias ‘políticas’.

Además de los prejuicios mencionados, Arendt encuentra que la crisis de lo político no está únicamente en la opinión del común de las personas, sino que responde a los tiempos de crisis por los que atravesaba el mundo en el momento de su reflexión. Después de la 2ª Guerra Mundial, y frente al periodo de la Guerra fría, se ve convocada teóricamente a rescatar ‘lo político’ del carácter belicista de la época. Separándose radicalmente de la posición schmittiana, para Arendt (2008c), la guerra no es ni constitutiva ni necesaria, afirma que:

[...] la razón principal de que la guerra siga con nosotros no es un secreto deseo de muerte de la especie humana, ni de un irreprimible instinto de agresión ni, final y más plausiblemente, los serios peligros económicos y sociales inherentes al desarme sino el simple hecho de que no haya aparecido en la escena política un sustituto de este árbitro final. (p. 12)

---

De manera que si se puede argumentar que Schmitt y Arendt comparten la idea de que 'lo político' está en crisis, sus aproximaciones son mutuamente excluyentes, el problema, diría Arendt, no es en ningún sentido que lo político se pueda desdibujar y perder en una pacificación policíaca de los asuntos humanos; sino en la posibilidad de una guerra total.

Al lado del creciente e imperante belicismo de los tiempos, en *La condición humana*, Arendt reflexiona expresamente sobre la crisis de lo político en las sociedades contemporáneas. En este punto, y tal vez sólo en este, el diagnóstico de Arendt no es tan distinto del de Schmitt. Para ella, 'lo político' está en crisis en la medida en que se desdibuja en 'lo social', es decir, lo que en otros autores se llama la esfera económica (Benhabib, 1990). Arendt sostiene que en las masivas sociedades contemporáneas se pierde la calidad específicamente política del espacio compartido. Persigue la idea de que entre más grande la sociedad, el espacio compartido, es decir el propiamente público, deja de ser un espacio político y se desdibuja en uno meramente social (Arendt, 1958).

Otro cariz de la crisis de lo político que señala Arendt, es su relación con el pensamiento filosófico. En su búsqueda por lo político, Arendt revisa la tradición filosófica y encuentra que el problema ha estado desde sus orígenes. En la filosofía misma hay un desprecio por lo político que permea a toda la tradición occidental de pensamiento. El primero en hacer esto, dice Arendt (2008a), fue Platón, quien escindió por primera vez la vida contemplativa de la política. Dicho desprecio, dice Arendt, se expresa en la concepción de la política como un mal necesario, y pasa de Platón y Aristóteles en la antigüedad, por Tertuliano entre los romanos (entre los cuáles tal vez sólo Cicerón es excepción), después a Lutero y el cristianismo, hasta llegar, finalmente, el pensamiento postcristiano. Entre los últimos, Arendt destaca los ejemplos de James Madison, de quien refiere su afirmación sobre el hecho de que el gobierno no sería necesario si fuéramos ángeles, y el de Nietzsche, de quien refiere su afirmación de que ningún gobierno del cual nos tengamos que preocupar es bueno (Arendt, 2008a). Afirma, además, que lo central no sólo es que se haya contemplado a lo político como un mal necesario, sino el hecho de que se abrió un abismo entre el quehacer filosófico-contemplativo, que sería un hacer en soledad, y el quehacer político que sería uno activo y con otros. La reflexión de Arendt en torno a lo político, podría plantearse como un esfuerzo por enmendar la escisión abismal entre filosofía y política.

---

En el afán de Arendt por rescatar 'lo político' de la crisis en la que se encontraba, opta por dotar al concepto de una especificidad que estaba perdida. Así, también su esfuerzo es por fijar lo específico del concepto. En principio, dice Arendt, 'lo político' se debe distinguir de 'lo social'. Lo político no es *cualquier* situación social, no existe en la inmediatez de la vida gregaria. De ello da cuenta en *La condición humana*, donde explica cómo la confusión entre estos dos ámbitos inicia muy temprano en la historia del pensamiento occidental a partir de una traducción errónea del famoso pasaje de la *Política* de Aristóteles en donde afirma que el hombre es por naturaleza un animal político:

La relación especial entre la acción y estar juntos parece justificar a cabalidad la temprana traducción del *zoon politikon* de Aristóteles por *animal socialis*; que ya estaba en Séneca, y que luego se convirtió, a través de Tomás de Aquino, en la traducción estándar: *homo est naturaliter politicus, id est, socialis* ('el hombre es por naturaleza político, es decir, social'). Más que cualquier teoría elaborada, esta sustitución inconsciente de lo político por lo social, permite ver hasta qué grado el entendimiento griego original de política había sido perdido. (Arendt, 1958: 23)

En principio, lo político no es cualquier forma de contigüidad social (Arendt, 1963), pues, por ejemplo, no hay algo político en la forma social de la *dominación*. Afirmación que 'puede parecer contraintuitiva, dado que, señala Arendt (2008b), eso es lo que generalmente se entiende cuando se habla de política: "[...] por política se entiende [...] generalmente [...] una relación entre dominadores y dominados" (p. 135). Arendt rechaza estrictamente esta concepción, afirmando que la dominación, en todo caso, lo que constituye es la imposibilidad de la política. Si hay dominación no hay política, como por ejemplo ocurre en los regímenes totalitarios que eliminan a los hombres en tanto que seres activos, como ocurre con toda forma de tiranía. Por ello, Arendt argumenta que de la definición de Aristóteles no sólo quedaban excluidos los esclavos sino también los bárbaros regidos despóticamente. El *zoon politikon*, no es *cualquiera* sino el que vive en la *polis*. Así, no es el caso que donde haya hombres habrá *polis*. Según Arendt, Aristóteles se refería a que la política es específica del hombre porque, *en potencia*, puede vivir en una *polis* y es esta la forma organizativa suprema de convivencia humana: "[...] humana en sentido específico, igualmente alejado de lo divino, que puede mantenerse por sí solo en plena libertad y autonomía, y de lo animal, en que la convivencia –si se da– es una forma de vida marcada por la necesidad." (Arendt, 2008b: 151)

---

Así como para Arendt lo político no tiene que ver con la dominación, también excluye de ello toda forma de violencia. Por ejemplo en *Sobre la revolución*, dice:

Donde la violencia rige absolutamente, como por ejemplo en los campos de concentración de los regímenes totalitarios, no solo las leyes —*les lois se taisent*, como lo fraseó la revolución Francesa— sino todo y todos deben callarse. Es debido a este silencio que la violencia es un fenómeno marginal en el ámbito de lo político; ya que el hombre, en la medida en que es un ser político, está dotado con el poder del habla. Las dos famosas definiciones del hombre que hizo Aristóteles, que es un ser político y un ser dotado con el habla, se complementan una a la otra y ambas se refieren a la misma experiencia de la vida en la *polis* griega. El punto aquí es que la violencia es incapaz del habla, y no meramente que el habla es impotente cuando se confronta con la violencia. (Arendt, 1963: 9)

Consecuente con ello, en *Sobre la violencia*, disocia explícitamente la guerra de la política, diciendo que 'hoy', se entiende en el periodo posterior a la 2da Guerra Mundial, posterior a Nagasaki y Hiroshima, y posterior al Holocausto; las relaciones que se tomaban por necesarias entre guerra y política por un lado; y entre violencia y poder, por el otro, resultan inaceptables (Arendt, 2008c). Ahí mismo, Arendt dedica un espacio considerable a comentar el texto *Los condenados de la tierra* de Fanon; y critica profundamente el prólogo que Sartre realiza al texto. Arendt no comparte en ningún sentido el entusiasmo por las formas de violencia revolucionaria, ni ve con buenos ojos la escalada revolucionaria en el tercer mundo. En un giro inusitadamente extremista, Sartre (1977), había afirmado en ese prólogo que:

[...] en los primeros momentos de la rebelión, hay que matar: matar a un europeo es matar a dos pájaros de un tiro, suprimir a la vez a un opresor y a un oprimido: quedan un hombre muerto y un hombre libre; el superviviente por primera vez, siente un suelo *nacional* bajo sus pies. (p. 20)

En torno a este tema, Arendt reflexiona en *Sobre la revolución*, sobre cómo una teoría revolucionaria que se enfrenta a la situación de justificar la violencia está caminando en los linderos fronterizos entre lo político y lo antipolítico: si justifica la violencia como un mal necesario ya está en la frontera, pero si construye una apología de la violencia por sí misma, dicha reflexión ya no es con propiedad política (Arendt, 1963). En ese texto su reflexión parte de la concepción de que la política, en su 'curso normal' no

---

participa de la violencia, y fundamenta su aseveración en la concepción que de ella tenían en la antigüedad clásica los griegos: “la *polis* griega, la ciudad-estado, se definía ella misma explícitamente como una forma de vida que estaba basada exclusivamente en la persuasión y no en la violencia” (Arendt, 1963: 2). De esa toma de partido se desprende que una de las características principales de lo político, como condición de posibilidad, sea la paz.

Un segundo rasgo fundamental de lo político para Arendt, se basa en su concepción radicalmente plural de la condición humana. La política según Arendt no es una característica *del hombre*, sino de *los hombres*. No es una propiedad intrínseca al individuo humano, sino algo que ocurre y se convoca relacionamente, *entre* los hombres: “La política nace en el *entre-los-hombres*, por lo tanto, completamente fuera *del* hombre. De ahí que no hay ninguna substancia propiamente política. La política surge en el *entre* y se establece como relación.” (Arendt, 2008b:133)

Es importante destacar que Arendt rechaza la noción de hombre, o ser humano, [*mensch*] en singular no sólo porque la política requiere de varios y no del individuo en soledad; sino también porque la noción de *hombre* homogeniza el conjunto al que hace referencia, y para Arendt es de central importancia que no haya nunca una homogenización de *los hombres* que realmente existen. Los *hombres* realmente existentes, son muchos y muy distintos: “La política se basa en el hecho de la pluralidad entre los hombres.” (Arendt, 2008b, p. 131). Cualquier intento de homogenización –dice Arendt– corre el riesgo de caer en el totalitarismo. Esa pluralidad de hombres tiene que poder participar en términos de igualdad. Arendt hace énfasis al decir que la igualdad en la que ella está pensando no es la igualdad formal o clásicamente liberal frente a la ley, sino una igualdad en cuanto a la actividad política, que para ella es la doble tarea de hablar, no como un acto de mando, y escuchar, no como un acto de obediencia (Arendt, 2008b).

Finalmente, la característica más importante de ‘lo político’ para Arendt es que es un espacio de libertad. Más aún, sólo hay libertad en la política y ese es precisamente su sentido: “A la pregunta por el sentido de la política hay una respuesta tan sencilla y tan concluyente en sí misma que se diría que otras respuestas están totalmente de más. La respuesta es: el sentido de la política es la libertad” (Arendt, 2008b: 144).

---

La situación desde la cual reflexiona Arendt, produce una concepción de lo político radicalmente distinta de la de Schmitt. La forma en que Arendt reconfigura la especificidad de lo político durante la profunda crisis civilizatoria de la posguerra resulta en la identificación de política y libertad. La reconstrucción de ese binomio es la tarea política del presente, piensa Arendt, y esa es la única posible justificación para siquiera pensar en una guerra revolucionaria. Así lo constata Arendt (1963):

En una constelación que plantea la amenaza de aniquilación total a través de la guerra contra la esperanza de emancipación de toda la humanidad a través de la revolución [...] ninguna causa se sustenta a no ser por la más antigua de todas, la que, de hecho, ha determinado la existencia misma de la política desde el inicio de nuestra historia, la causa de la libertad contra la tiranía. (p. 1)

La tematización de la libertad en el ámbito de lo político es central en el desarrollo de Arendt y merece la pena citarlo en extenso. La libertad para ella consiste en un acto fundacional, que desata el inicio nuevo de algo a través de la acción. Arendt (2008b) dice:

el propio hombre quien, de un modo maravilloso y misterioso, está dotado para hacer milagros. Este don es el que en el habla habitual llamamos la acción. A la acción le es peculiar poner en marcha procesos cuyo automatismo parece muy similar al de los procesos naturales, y le es peculiar sentar un nuevo comienzo, empezar algo nuevo, tomar la iniciativa o, hablando kantianamente, comenzar por sí mismo una cadena. El milagro de la libertad yace en este poder comenzar que a su vez estriba en el *factum* de que a todo hombre, en cuanto que por nacimiento viene al mundo –que ya estaba antes y continuará después—, es él mismo, un nuevo comienzo. (pp. 148-149)

Arendt se refiere a la libertad como un *acto milagroso*, un poder que tiene el ser humano para fundar nuevas cadenas causales. Así establece la relación entre lo político, la acción, y la libertad. La acción como evento propiamente político tiene en Arendt un peso importante. Lo que a ella le interesa es la libertad de la *polis*, aun cuando por este término, Arendt no entienda lo mismo que se entendía en el mundo griego. La libertad, dice Arendt (2008b) es el contenido y sentido de lo político en la medida en la que es puerta y estancia de la pluralidad:



[...] ésta libertad de movimiento, sea la de ejercer la libertad y comenzar algo nuevo e inaudito sea la libertad de hablar con muchos y así darse cuenta de que el mundo es la totalidad de estos muchos, no era ni es de ninguna manera el fin de la política [...]; es más bien el contenido auténtico y el sentido de lo político mismo. (p. 163)

El problema fundamental de la tiranía, es que atentaba específicamente en contra de dicha libertad, ya que los ciudadanos eran expulsados del ágora, espacio por antonomasia del ejercicio de la libertad. A lo largo de la recuperación crítica que realiza del concepto originario de política, formulado en las polis de la Antigüedad clásica, Arendt parece olvidar o no prestar atención a ciertos aspectos fundamentales de la época. Sobre este punto en particular, se han hecho agudas críticas a su pensamiento, en la medida en que no se menciona el hecho de que ese binomio libertad-política era exclusivamente posible por una exclusión masiva de seres humanos, entre ellos, las mujeres, los metecos, y los niños sin mencionar que se basaba en un modo de producción esclavista (Benhabib, 1990).

De manera que para Arendt, lo político es distinto de lo social, un espacio *entre* una pluralidad de hombres que pueden participar de la acción política en condiciones iguales, en paz, sin violencia y como un acto de libertad.

## **Conclusiones**

A lo largo de artículo se han reconstruido las aproximaciones al concepto de 'lo político' desde dos de los autores clásicos y obligados en la tematización general de este concepto. Como queda patente, las aproximaciones de Schmitt y Arendt son antitéticas en múltiples sentidos, lo que hace su contrastación profundamente fructífera.

Me interesa señalar sólo tres de los ejes posibles de contrastación: en primer lugar la relación entre lo político y el conjunto generado por guerra y violencia; en segundo lugar la relación existente entre política y diversidad; y por último, la relación de lo político con la paradoja formada por decisión – acción-libertad.

El primer eje de reflexión establece de forma paradigmática la oposición

---

antinómica entre las posturas de ambos filósofos. Mientras lo constitutivo de lo político para uno es la posibilidad de la violencia y la confrontación bélica, para la otra, eso mismo constituye lo específicamente no-político. Para Schmitt un mundo pacificado sería el fin de la política, para Arendt sólo existe lo político en la paz. Lo que resulta notable, desde la hipótesis que plantea este artículo, es el hecho de que las situaciones desde las que se conceptúa lo político son *estrictamente opuestas*. La de Schmitt se construye en el periodo entreguerras, entre la Primera Guerra Mundial y la Segunda Guerra Mundial; la de Arendt se construye en otro periodo entreguerras, entre la Segunda Guerra Mundial y la Guerra Fría. Lo más inmediatamente observable es que los sitios histórico temporales de reflexión parecen mostrar una suerte de simetría en torno al centro de la Segunda Guerra Mundial. Cual si Schmitt y Arendt se encontraran en puntos opuestos de ese *diámetro* que atraviesa el círculo de la guerra y el Holocausto. Mientras Schmitt, en los años previos a la Segunda Guerra Mundial reclama la profunda crisis de lo político debida a la tibieza del Estado liberal de la República de Weimar; Arendt reclama la disolución de lo político en los espacios gregarios simplemente sociales. Reclamos que terminan en aparentemente en el mismo sitio: recuperar la especificidad de lo político frente a las demás esferas sociales. Sin embargo, el contenido concreto de esa aparente coincidencia nos regresa a la contradicción. En Schmitt, esa especificidad está atravesada por el reconocimiento de las categorías específicas del ámbito, que implican la posibilidad fáctica de la guerra y la amenaza de muerte. Para Arendt, esa especificidad está atravesada por el reconocimiento de la necesidad del diálogo y la absoluta ausencia de la violencia y la guerra.

El segundo eje de reflexión tiene que ver la aproximación que hacen ambos autores a la relación entre lo político y la diversidad. En este caso vale la pena comentar la oposición de forma inversa, es decir, empezando por Arendt. Para Arendt, lo político es el medio de posibilidad de lo diverso, a la vez que lo diverso y plural de las existencias humanas son productoras de lo específicamente político. Así Arendt desplaza el problema clásico de la diferencia específica del animal político en tanto característica de cada miembro de la especie, a la definición relacional del entre-los-hombres. Lo político no sucede dentro de la individualidad, ni dentro de la homogeneidad; lo político acontece *por y entre* lo múltiple, diverso y plural de *los hombres*. Lo específicamente político atiende la diferencia, no específica, es decir la diferencia que no homogeniza al grupo o especie. Para Schmitt en cambio, la diversidad y la diferencia también competen a lo

---

específicamente político, en la medida en la que el *hostis*, el enemigo es enemigo por su diferencia existencial y concreta, en palabras de Schmitt (1991) es “simplemente *el otro*, *el extraño*, y para determinar su existencia basta con que sea *existencialmente distinto y extraño* en un sentido particularmente intensivo” (p. 57. El énfasis es mío).

En cuanto al último eje de reflexión, habría que notar que establece de forma, tal vez menos inmediata, pero no por ello menos determinante, la oposición conceptual entre estos autores. En ambos casos lo específicamente político tiene que ver con un par de conceptos que en cierto sentido son semejantes: decisión y libertad. Se podría intentar argumentar que la decisión política para Schmitt se puede explicar desde el concepto de la libertad negativa: es decir puede decidir quien no tiene impedimentos externos para hacerlo, es decir, quien es libre de ello. Dado que Schmitt es abiertamente hobbesiano, y como esa es la definición que ofrece Hobbes (1982) sobre el concepto en cuestión, la afirmación parecería estar justificada. Sin embargo, no me parece que esa línea de argumentación sea fiel a la problemática establecida por Schmitt. En todo caso, el soberano decide porque *puede*, no en el sentido de que lo tiene permitido, sino en el sentido de que *tiene la capacidad fáctica de hacerlo*. Esta otra aproximación también plantea el tema de la libertad, pero desde otra tradición de pensamiento. En todo caso la decisión soberana de establecer quién es el enemigo y la entrada al estado de excepción dota, o es expresión, de poder y libertad del soberano. Para Arendt lo específicamente político se pone en la actualización de la libertad como facultad de desencadenar, a partir de la acción, cadenas causales. Aquí hay elementos eminentemente liberales, como por ejemplo la ausencia de impedimentos externos para esa acción: que no haya un tirano que expulse a los ciudadanos del ágora, que no haya una guerra que calle las voces del diálogo político, que no haya violencia que impida el entre-los-hombres. Pero también hay elementos de otro tipo de libertad: la libertad de *fundar*, de ser fundamento y origen, de construir regiones de elección no dadas previamente.

Los tres ejes de reflexión están atravesados por los *lugares políticos de enunciación*. No se desprenden las mismas consecuencias si quien busca lo político está en el grupo de poder, de privilegio, en el grupo opresor; que si quien busca lo político está en el grupo que carece de poder, de privilegio, y pertenece al grupo oprimido. En este punto, precisamente valdría la pena regresar a la construcción teórica de los conocimientos situados de Haraway. A ella le interesa defender en qué sentido es

---

preferible el conocimiento situado del oprimido o subyugado. La idea de Haraway no es intentar negar la carga, o el compromiso político del conocimiento, sino la de defender la primordial importancia del punto de vista subyugado: éste no tiene interés en negar su propia carga, no tiene ningún compromiso con la pretendida neutralidad del conocimiento:

Los puntos de vista de los subyugados no son posiciones «inocentes». Al contrario, son preferidos porque en principio tienen menos posibilidades de permitir la negación del núcleo interpretativo y crítico de todo conocimiento. Comprenden los modos de negación mediante la represión, el olvido y los actos de desaparición, todos ellos maneras de no estar en ninguna parte mientras se afirma ver de manera comprensiva. Los subyugados tienen una decente posibilidad de estar del lado del truco de los dioses y de todas sus deslumbrantes – y, por lo tanto, cegadoras– iluminaciones. Los puntos de vista «subyugados» son preferidos porque parecen prometer versiones transformadoras más adecuadas, sustentadas y objetivas del mundo. (Haraway, 1991:328)

En el caso de Schmitt, se puede ver cómo, a pesar de afirmar explícitamente que lo político está en determinar quién es el enemigo, en el sentido de que amenaza la existencia del grupo político de amigos; sintomáticamente revela, como contenido psíquico no confesado, que en verdad lo específicamente político para ese lugar de enunciación, se juega en establecer de quién se es enemigo. En otras palabras: lo político, desde el punto de vista del poder soberano, es el monopolio de ser el enemigo que sobrevive a la diferencia que está allá afuera. En el caso de Arendt, lo específicamente político busca atender la necesidad, sino universal, sí al menos drásticamente menos excluyente, de defender el derecho a la existencia de todas las diferencias. Porque mientras la diferencia es señalada y reprimida desde el lugar de enunciación del poder; la diferencia, desde el lugar de enunciación del oprimido, es la condición existencial de los seres humanos.

## **Bibliografía**

Aristóteles (2000). *Política*. México: UNAM.

Arendt, H. (2008a). El final de la tradición. En *La promesa de la política*. Barcelona: Paidós.

----- (2008b). Introducción a la política. En *La promesa de la política*. Barcelona: Paidós.

----- (2008c). *Sobre la violencia*, Madrid: Alianza.

----- (1963). *On revolution* [Sobre la revolución]. New York: Viking Press.

----- (1958). *The Human Condition* [La condición humana], Chicago, Chicago University Press.

----- (1973). *The origins of Totalitarianism* [Los orígenes del totalitarismo], New York, Harcourt Brace.

Benhabib, S. (1990). Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative. *Social Research*, Vol. 57, No. 1, pp. 167-196.

Cropsey, J. (1995). Foreword. En H. Meier, *Carl Schmitt & Leo Strauss, The Hidden Dialogue* [Carl Schmitt y Leo Strauss, el diálogo oculto]. Chicago: Chicago University Press.

Curthoys, N. (2002). Hannah Arendt and the Politics of Narrative. *Journal of Narrative Theory*, Vol. 32, No. 3, pp. 348-370.

Echeverría, B. (2012). Lo político en la política. En *Valor de uso y utopía*. México:

Siglo XXI.

Frye, C. E. (1966). Carl Schmitt's Concept of the Political. *The Journal of Politics*, Vol. 28, No. 4, pp. 818-830.

Haraway, D. (1991). Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial. En *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra / Universidad de Valencia / Instituto de la Mujer.

Hauptmann, E. (2004). A Local History of 'The Political'. *Political Theory*, Vol. 32, No. 1, pp. 34-60.

Meier, H. (1995). *Carl Schmitt & Leo Strauss, The Hidden Dialogue* [Carl Schmitt y Leo Strauss, el diálogo oculto], Chicago: Chicago University Press.

Pichler, H. K. (1998). The Godfathers of 'Truth': Max Weber and Carl Schmitt in Morgenthau's Theory of Power Politics. *Review of International Studies*, Vol. 24, No. 2, pp. 185-200.

Roach, S. C. (2005). Decisionism and Humanitarian Intervention: Reinterpreting Carl Schmitt and the Global Political Order. *Alternatives: Global, Local, Political*, Vol. 30, No. 4, pp. 443-460.

Sartre, J. P. (1977). Prefacio. En F. Fanon, *Los condenados de la tierra*. México: FCE.

Scheuerman, W. E. (1996). Carl Schmitt's Critique of Liberal Constitutionalism. *The Review of Politics*, Vol. 58, No. 2, pp. 299-322.

Schmitt, C. (1991). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.

----- (1997). *El leviatán en la doctrina política del Estado de Thomas Hobbes*.  
México: UAM.

Strong, T. B. (2008). Is the Political Realm More Encompassing than the Economic  
Realm? *Public Choice*, Vol. 137, No. 3/4, pp.439-450.

Thomsen, J. A. (1997). Carl Schmitt - The Hobbesian Of The 20th Century? *Social  
Thought & Research*, Vol. 20, No. 1/2, pp. 5-28.

Vatter, M. (2008). The Idea of Public Reason and the Reason of State: Schmitt and  
Rawls on the Political. *Political Theory*, Vol. 36, No. 2, pp. 239-271.

Villa, D. (2009). Hannah Arendt, 1906-1975. *The Review of Politics*, Vol. 71, No. 1,  
pp. 20-36.

Weber, M. (2005). *Economía y sociedad, Esbozo de sociología comprensiva*, 2ª  
ed., México: FCE.

----- (2007). La política como vocación. En *El político y el científico*. Madrid:  
Alianza.