



UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTÓNOMA DE MÉXICO  
FACULTAD DE CIENCIAS  
POLÍTICAS Y SOCIALES



Tres conceptos de lo político. Ensayo en torno a las obras de Carl Schmitt,  
Hannah Arendt y Jacques Rancière.

ENSAYO

Para obtener el título de

LICENCIADO EN CIENCIAS POLÍTICAS Y ADMINISTRACIÓN PÚBLICA

Con opción en

CIENCIA POLÍTICA

PRESENTA:

Francisco Netzahualcóyotl Martínez Aviña

DIRECTOR:

Benjamín Mauricio Arditi Karlik

México, D.F. 2014



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A mi papá, porque tus luces continúan alumbrando mi norte  
aunque seas una estrella que se fue a viajar al infinito*

## **Agradecimientos**

En este lugar quiero agradecer a todas las personas que hicieron posible el presente ensayo. Primero al profesor Benjamín Ardití, por todos sus consejos y su apoyo en las cuestiones académicas tanto como en las no académicas. Sin sus clases y sobre todo sin su ejemplo de pensamiento crítico y de rigor teórico y práctico las siguientes páginas no serían lo que son. Gracias también al profesor Guillermo Pereyra, porque de las charlas de los viernes camino a casa surgieron las inquietudes que me llevaron a escribir un trabajo como éste. A los profesores que ahora conforman mi jurado y en cuyas excelentes clases he aprendido mucho de historia y teoría política: Leticia Flores, Gerardo de la Fuente, Alan Arias y Rosa María Lince. Al profesor Ricardo Horneffer y a la profesora María Dolores Illescas, porque nunca dudaron en tenderme una mano en las etapas tempranas de este proyecto; aunque al final haya tenido que eliminar casi todo lo que directamente escribí con su ayuda, los problemas y las perspectivas filosóficas que me ayudaron a vislumbrar forman parte del horizonte de sentido de este ensayo.

A mi mamá, Leticia, la mujer más bella del mundo. Sin tu apoyo incondicional, sin todo tu cariño y tus palabras de madre («¡ya acaba esa tesis!»), nunca estaría donde estoy ahora. A mi papá, Jorge, a quien le hubiera gustado mucho ver este trabajo terminado. En mis recuerdos siempre te estás riendo y buscando las soluciones (eras matemático) a cada problema que se te aparecía; así quiero vivir yo mi vida. A mi hermano Jorge, por ser un gran compañero (y guía) en las travesuras, los juegos y los éxitos que hemos tenido y compartido desde que tengo memoria. A mis abuelitas, María y Mati, aunque ya no estén, por haberme mostrado con el ejemplo el valor que tiene la voluntad inquebrantable de hacer las cosas a pesar de cualquier dificultad; ustedes son las mujeres más fuertes que he conocido en la vida.

A mi gran amiga C., pequeña peluda de cuatro patas, por acompañarme pacientemente en tantos desvelos mientras buscaba la manera de salir de algún embrollo teórico.

A mis grandes amigos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales: a Marisela, con quien he llorado y reído y cantado y discutido de tantos y tantos temas; sin tu apoyo y tus consejos seguramente hubiera echado todo por la borda en más de una ocasión. A Fernando y Toño, por su complicidad en todo lo que nos pasa, y en especial porque con

ustedes pude descargar cada una de las frustraciones de los momentos fallidos de este trabajo y de ese modo seguir adelante; a Itzcóatl, porque cada vez que leo algo que escribes me sorprende con tu estilo y me doy cuenta de que tengo que esforzarme un poco más. A Gibrán, porque con todos mis defectos intelectuales nunca has dejado de creer en mí y de apoyarme en lo que has podido; tu disciplina y tu temple para tratar cualquier tema han sido para mí un ejemplo constante. A María José, por ser la pantera rosa que pinta de su color el mundo, y esa orquídea para la avispa de mi ser. A Guido y a Carlos (Dorantes), gracias por las pláticas apasionadas que hemos tenido sobre el cine, el psicoanálisis, la política o el amor (o los amores).

A María Carreras, quien siempre depositó su confianza en mi capacidad para lograr lo que me propusiera. A María Astrid, quien leyó cada una de las páginas que escribí y que con su entusiasmo me impulsó a seguir escribiendo y deseando más de la vida. Sabes lo mucho que te quiero y sabes que las dos o tres páginas de este ensayo que valgan la pena son también responsabilidad tuya, porque tú las inspiraste (unas veces más directamente que otras: «si no acabas tu primer capítulo no nos vemos»). Gracias por acompañarme en este trayecto y, parafraseando esa frase de Deleuze y Guattari que tanto nos gusta, por haberme ayudado, aspirado y multiplicado. Ahora comienza el desborde de los ríos subterráneos y superficiales de nuestras vidas.

## Índice

AGRADECIMIENTOS.....	3
INTRODUCCIÓN GENERAL.....	7
<b>CAPÍTULO I. AMIGOS Y ENEMIGOS. LA TEORÍA DE LO POLÍTICO DE CARL SCHMITT</b>	
<b>Introducción.....</b>	<b>14</b>
<b>1.1 <i>Homo homini lupus</i>.....</b>	<b>16</b>
<b>1.2 La «época de la estatalidad».....</b>	<b>19</b>
<b>1.3 Tres categorías de lo político: enemistad, unidad política y soberanía</b>	
<b>1.3.1 Enemistad.....</b>	<b>22</b>
<b>1.3.2 Soberanía y unidad política.....</b>	<b>26</b>
<b>1.4 Consideraciones finales respecto de la propuesta de Schmitt.....</b>	<b>37</b>
<b>CAPÍTULO II. ACCIÓN Y PALABRA. LA TEORÍA POLÍTICA DE HANNAH ARENDT</b>	
<b>Introducción.....</b>	<b>42</b>
<b>2.1 <i>Zoon politikon</i>.....</b>	<b>44</b>
<b>2.2 <i>Vita activa</i>.....</b>	<b>48</b>
<b>2.3 Consideraciones finales respecto de la propuesta de Arendt.....</b>	<b>54</b>
<b>2.4 Comparación de las propuestas de Arendt y Schmitt.....</b>	<b>56</b>
<b>CAPÍTULO III. EL DESACUERDO Y LA VERIFICACIÓN DE LA IGUALDAD. LA TEORÍA DE LA POLÍTICA DE JACQUES RANCIÈRE</b>	
<b>Introducción.....</b>	<b>60</b>
<b>3.1 La teoría aristotélica de las constituciones: un error contable</b>	
<b>3.1.1 La teoría de Aristóteles.....</b>	<b>62</b>
<b>3.1.2 La crítica de Rancière.....</b>	<b>66</b>
<b>3.2 Procesos policiales y procesos políticos.....</b>	<b>70</b>

**3.3 Consideraciones finales respecto de la propuesta de Rancière y comparación global de los tres autores.....73**

**CONCLUSIONES.....79**

**BIBLIOGRAFÍA.....84**

## Introducción general.

En 1964 Andy Warhol expuso en Nueva York sus ahora famosas *Brillo box*, una serie de prismas de madera serigrafiados que replicaban las cajas de un detergente de marca popular. Para Arthur Danto, un reconocido filósofo e historiador del arte, dicho acontecimiento marcó una inflexión decisiva en la reflexión acerca del arte: ¿qué es lo que establece la diferencia entre las cajas de Warhol y cualquier otra caja de detergente, para llamar a unas obras de arte y a las otras objetos de uso ordinario? Por curioso que parezca, para Danto la pregunta misma es lo que distingue a unas de otras: las *Brillo box* de Warhol invitan a la reflexión sobre las condiciones en que algo es tratado como una obra de arte, mientras que las cajas de detergente en el contexto normal de su uso no lo hacen. Es más o menos a partir de este momento que comienza a ganar peso la idea de que cualquier cosa puede convertirse en una obra de arte, aunque de hecho no todo lo sea.

Quisiera establecer un paralelo entre esto que he dicho sobre el arte y la cuestión de la definición de lo político. En la actualidad se escucha con frecuencia decir que algún tema particular, un grupo de gente o el discurso de algún personaje se ha politizado, muchas veces queriendo indicar con ello que de un modo u otro ese tema, grupo o discurso ha perdido su «pureza», en el sentido de que pasa de ser algo «meramente» religioso, cultural o económico, por ejemplo, a transformarse también en algo «político».

Tal como ocurre con las *Brillo box* de Warhol en el ámbito del arte y la filosofía del arte, en el ámbito de la teoría política la intuición de que una cosa no-política puede llegar a ser eventualmente algo político puede suscitar justificadamente la reflexión acerca de las condiciones de politización y politicidad de un objeto<sup>1</sup> cualquiera: ¿qué significa que algo sea político? ¿Qué significa, a la par, que algo *no* sea político? ¿Cuáles son las condiciones para que algo no político devenga un asunto político?

Comenzando quizá por Aristóteles, hay una serie de autores que se han dedicado directamente a responder estas interrogantes. El siglo XX es una muestra ejemplar en la historia del pensamiento occidental en lo que respecta a esta inquietud por dotar de una

---

<sup>1</sup> Por «objeto» entiendo cualquier referente de una expresión denotativa acerca del cual se puedan hacer predicaciones verdaderas o falsas. Así, un «objeto» puede ser una cosa, una persona, un conjunto de personas, un evento o una relación, a todos los cuales se les pueden atribuir distintas propiedades (como la propiedad de «ser político»).



especificidad a lo político<sup>2</sup>. Tenemos en 1919 la conferencia de Max Weber titulada «La política como vocación», en la que establece que la política es la dirección o influencia en el ejercicio del poder de una «entidad política» (el Estado en el contexto actual de Weber), cuya característica definitoria es el medio específico que monopoliza para lograr ciertos fines: la violencia física legítima. En 1927 Carl Schmitt publica *El concepto de lo político*, libro en el cual toma distancia de la posición weberiana para afirmar que la definición de lo político no debe buscarse en lo estatal, sino en las categorías de amigo y enemigo. Por el lado de la ciencia política de corte anglosajón, después de la Segunda Guerra Mundial los trabajos de David Easton resultaron muy influyentes en la manera de caracterizar la vida política como el sistema de conductas e interacciones a través del cual se definen los valores predominantes en una sociedad.

A estos tres ejemplos habría que añadir una larga lista de obras y autores entre los que se encuentran Hannah Arendt, Claude Lefort, Roberto Esposito, Giovanni Sartori, Alain Badiou, Giorgio Agamben o Jacques Rancière. En mayor o menor medida, todos ellos han tomado directamente como tema el esclarecimiento de lo que de común entendemos por la política o lo político, muchas veces alejándose justamente de este entendimiento de sentido común como resultado de sus investigaciones. Se trata, como se ve, de teóricos y filósofos más que de científicos políticos, salvo por el caso de Easton y Sartori.

Como nos recuerda este último autor (Sartori, 2006: 201-224), la multiplicidad de visiones acerca del significado de lo político no es una exclusiva del siglo XX, sino que hay toda una historia de la modificación de este concepto desde la Grecia antigua hasta nuestros días, historia que exhibe no sólo una discontinuidad, sino incluso una contraposición entre distintas nociones de lo político y su relación con la filosofía y la ciencia.

Siguiendo a Michel Foucault (2008), podemos decir que ninguna de las visiones acerca de lo político es por sí misma «más verdadera» que las demás; cada una aísla, con cierto grado de arbitrariedad, características específicas para definir el conjunto de objetos políticos actuales y posibles, indicando al mismo tiempo, así sea implícitamente,

---

<sup>2</sup> En esta tesis no establezco una diferenciación entre *la* política y *lo* político, sino que tomo ambos términos como nombres genéricos que remiten al mismo conjunto de objetos.

qué cosas no son políticas. De acuerdo con la teoría de Foucault, cada vez que hacemos distinciones categoriales (por ejemplo entre lo político y lo no-político) establecemos reglas *a priori* mediante las cuales vemos semejanzas y diferencias entre distintos objetos según ciertos umbrales (impuestos por las categorías utilizadas), pero no hay nada que nos impida organizar nuestra experiencia de otra manera recurriendo a distinciones y clasificaciones diferentes. En pocas palabras, si bien las distinciones categoriales organizan nuestra experiencia de las cosas del mundo, no hay una única forma de organizarlo ni hay alguna forma que sea mejor *a priori* que las demás. (Véase Foucault, 2008: 1-10.)<sup>3</sup>

Si aceptamos el argumento de Foucault, entonces ninguna de las teorías acerca de lo político goza de un privilegio dado de antemano para juzgar qué sí y qué no es un objeto político, puesto que la objetividad de lo político no estaría dada de antemano, sino que se constituiría precisamente en el acto de teorizarlo. Esto no es nada descabellado. En realidad es algo que tiene que ver con la tarea general de los científicos (en este caso los científicos sociales): la definición de su objeto de estudio según ciertos criterios. Los criterios que cada autor nos proponga definirán un dominio de objetos actuales y posibles a los cuales se les atribuirá la propiedad de «ser políticos». Naturalmente, los criterios de los distintos autores pueden ser más o menos concordantes los unos con los otros, e incluso discordantes u opuestos en ciertos puntos.

En este ensayo me interesa exponer las teorías de Carl Schmitt, Hannah Arendt y Jacques Rancière acerca de lo político. Pero si es cierto que ninguna teoría es más verdadera que las demás y que algunas pueden llegar a ser incluso opuestas entre sí, ¿cómo decidirse por una o varias de ellas y descartar el resto? Antes de responder a esta pregunta, me parece que es preciso justificar lo que ella supone: que hay un beneficio en

---

<sup>3</sup> Esta teoría se basa en la afirmación de que no hay un orden natural de las cosas, no hay una esencia subyacente del mundo que deba –o pueda– ser descubierta; al contrario, según esta postura el aparecer de las cosas del mundo estaría determinado por *la manera* en que lo clasificamos, imponiéndole así un cierto orden. Esto no conlleva a la aceptación de un relativismo a ultranza en el que «política», para volver al tema que me interesa, significa lo que cada quien decide que signifique. Al contrario, si tenemos una cierta concepción general de lo que es la política, ello se debe en gran medida a la sedimentación de sentido que se ha ido generando a lo largo del tiempo: cuando al juzgar un objeto decimos si es o no un asunto político, lo hacemos a partir de una serie de criterios determinados históricamente, atendiendo a ello en mayor o menor medida y con mayor o menor claridad. Lo que diría Foucault es que la validez de estos criterios no se funda en un orden esencial que se encuentre allende las experiencias y teorizaciones concretas acerca del significado de lo político.

decidirse por una teoría y descartar otras. Considero que esto nuevamente tiene que ver con el interés cognoscitivo de cada autor.

Como mencioné más arriba, entre los autores del siglo XX que se dedicaron temáticamente a responder qué es la política o lo político, relativamente pocos de ellos (en mi lista sólo dos: Easton y Sartori) son explícitamente científicos políticos, es decir, para usar la caracterización que da el propio Sartori, personas interesadas en llevar a cabo descripciones empíricas y en aplicar sus conocimientos a la solución de problemas concretos de la realidad política. Su interés en dar una definición de lo político es principalmente operativo: delimitar un dominio de objetos políticos hace posible saber qué es lo que se va a estudiar (e implícitamente qué no se va a estudiar), a partir de lo cual surgen otra serie de preguntas referentes al mejor método para acercarse a sus objetos de estudio. En términos generales, en el ámbito de la ciencia política podemos decir que la definición de lo político sirve de guía para que los politólogos orienten sus investigaciones. Ésta es probablemente la razón por la cual la presentación de sus investigaciones en torno a la especificidad de lo político es en general breve (en su libro *La política*, Sartori le dedica poco más de 20 páginas a la discusión del asunto, mientras que David Easton, en su artículo «Political Anthropology», le dedica menos de 50<sup>4</sup>. Ver Sartori, 2006; Easton, 1959).

Resulta más difícil encontrar un denominador común entre el resto de los autores que he mencionado. Aparte de Carl Schmitt, que era jurista, los demás autores (Hannah Arendt, Giorgio Agamben, etc.) tienen una formación más bien filosófica, aunque ninguno de ellos sea propiamente un filósofo político, al menos no si tomamos en cuenta los criterios que propone Sartori, siguiendo a Norberto Bobbio, para diferenciar la filosofía política de la ciencia política tanto en sus temas como en sus métodos:

La filosofía puede ser vista como un *contenido* de saber y/o como un *método* de adquisición de ese saber. Y es válido partir de la individualización de los contenidos que se repiten y caracterizan al filosofar. Es la vía recientemente seguida por Norberto Bobbio, cuando reduce la filosofía política a cuatro grandes

---

<sup>4</sup> Este artículo de Easton es en el que trata más extensamente la cuestión de la definición de la política, quizá junto con su primer libro titulado *The Political System. An Inquiry into the State of Political Science*. Confieso que no he tenido acceso a este último, pero por lo que menciona en el artículo arriba mencionado («Political Anthropology») y en su *Esquema para el análisis político* (Easton, 2006: 78), los resultados de su primer libro son retomados en sus obras posteriores sin mayores modificaciones.

temas de reflexión: 1) búsqueda de la mejor forma de gobierno y de la república ideal; 2) búsqueda del fundamento del Estado y justificación del compromiso político; 3) búsqueda de la naturaleza de la política, o mejor de la esencia de la política, y 4) análisis del lenguaje político. (Sartori, 2006: 230-231)

Y en lo referente al método o tratamiento que la filosofía política da a sus temas:

...dentro de la acepción “filosofía” se incluiría el pensar caracterizado por más de uno de los síntomas siguientes –no necesariamente por todos–: 1) deducción lógica; 2) justificación; 3) valoración normativa; 4) universalidad y fundamentalidad; 5) metafísica de esencias, y 6) inaplicabilidad. (Sartori, 2006: 233)

Me parece que esta caracterización de la filosofía política se ajusta muy poco al pensamiento de los autores que no incluí dentro del conjunto de científicos políticos. Pero también considero que englobarlos dentro de una categoría o no hacerlo es lo de menos. Lo que sí importa es que, por distintos motivos, todos ellos han considerado que es urgente repensar qué es lo que entendemos por la política o lo político.

A diferencia de investigadores como Sartori o Easton, quienes se preocupan por definir lo político con el propósito de saber qué elementos van a estudiar, autores como Arendt, Esposito o el propio Schmitt buscan llamar la atención acerca de ciertos elementos relevantes que una caracterización demasiado apresurada de lo que es la política podría pasar por alto. Pienso que, *grosso modo*, estos otros autores se preocupan menos por definir un campo de estudio y más por pensar las consecuencias problemáticas que se seguirían de aceptar una determinada noción de la política, aunque a fin de cuentas cada uno proponga su propia definición.

Lo anterior quiere decir que ellos también dan criterios para definir un dominio de objetos políticos, aunque ése no sea su principal objetivo. Esto significa que los resultados de sus investigaciones también pueden ser retomados por los científicos políticos para abrir y ajustar los ámbitos que consideren relevantes para llevar a cabo sus análisis. No hay, a mi modo de verlo, una distancia irreductible entre estos teóricos de lo político y la ciencia política.

Es por eso que he decidido examinar en esta tesis la obra de tres autores que no son propiamente politólogos, pero que han tomado como tema explícito de sus

reflexiones la conceptualización de lo político: como adelanté más arriba, se trata de Hannah Arendt, Carl Schmitt y Jacques Rancière. El interés principal que podría tener esta investigación es, entonces, extraer una serie de elementos relevantes que podrían ser considerados a la hora de definir los temas de la investigación politológica.

Surge la pregunta de por qué estos tres autores y no todos los demás o también alguno de los demás. Como toda elección, ésta no carece de su dosis de arbitrariedad, que en este caso tiene que ver con la génesis de este proyecto de investigación. Para no caer en lo anecdótico en este punto, sólo diré que son estos tres autores con los que he tenido mayor contacto en mi formación académica. Pero hay otro motivo bastante más objetivo (o menos personal) que el anterior.

De la lista de autores que mencioné al comienzo, tanto Schmitt como Arendt han tenido una fuerte influencia en el pensamiento de Agamben, Esposito, Badiou y el propio Rancière, además de que importantes elementos de sus posturas son también rastreables en los trabajos de Lefort<sup>5</sup>. Comenzar entonces por Schmitt y Arendt se justifica porque sus teorías son retomadas por los demás autores, ya sea para criticarlas o para proseguirlas de algún modo.

¿Y por qué Rancière? Nuevamente, además de mi gusto personal por su teoría, he decidido retomar la propuesta de Rancière porque me parece un caso emblemático de la posibilidad de comparar los pensamientos de distintos autores. El propio Rancière ha mencionado que escribió *El desacuerdo*, su libro más importante en lo concerniente a la conceptualización de la política, en expresa oposición a ciertos planteamientos fundamentales de la postura de Arendt (Rancière, 2011a). Por otro lado, adelantando aquí algunas de mis conclusiones, considero que las teorías de Rancière y Schmitt no son sólo compatibles en general, sino que articularlas puede ser fructífero para solucionar ciertos problemas que se siguen de aceptar la teoría schmittiana de lo político.

Claro que lo que he dicho sobre Rancière, en su relación con las obras de Arendt y Schmitt, se puede decir también de Esposito y, quizá con mayor justificación, de Agamben. Pero por algún lado se tiene que empezar, y presentar las teorías de todos los autores que he mencionado requeriría una extensión muchísimo más amplia de lo que

---

<sup>5</sup> Esta tesis es defendida por Martín Retamozo (2009), quien sugiere, entre otras cosas, la pertinencia de establecer una cierta continuidad entre los pensamientos de Schmitt y Arendt respecto al de Lefort para comprender su noción (o doble noción, siguiendo a Zizek) de lo político.

supone un trabajo de licenciatura. Ésa es una de las limitaciones explícitas de este ensayo: si bien mi tema es la conceptualización de lo político, no me hago cargo de hacer una presentación exhaustiva de todas las teorías que se elaboraron en el siglo pasado y lo que va del presente. Por otra parte, las tres teorías que presento son de autores relativamente contemporáneos, y habría que examinar la pertinencia de hacer una investigación histórico-conceptual más amplia que abarcara distintas épocas, comenzando por los griegos<sup>6</sup>, cosa que evidentemente tampoco hago. Finalmente, los problemas que surgen de querer comparar las posturas de distintos autores conciernen más bien a la teoría del conocimiento, aunque en mis aproximaciones finales me ocupo brevemente de este asunto.

Mi objetivo general es entonces hacer una exposición de los componentes más relevantes (los problemas a los que se enfrentan y las categorías de que se sirven para resolverlos) de las teorías de lo político de Carl Schmitt (capítulo 1), Hannah Arendt (capítulo 2) y Jacques Rancière (capítulo 3). Como objetivos específicos tengo, por un lado, la intención de extraer en cada caso los criterios que permitirían definir un dominio de objetos políticos actuales y posibles, criterios susceptibles de ser utilizados operativamente por la ciencia política; por otro lado, tengo la intención de ver en qué medida las teorías de estos autores son compatibles y, en su caso, articulables entre sí.

En mis consideraciones finales volveré sobre dos preguntas que hasta aquí he dejado en suspenso: ¿Tiene algún beneficio decidirse por alguna de éstas teorías de lo político y descartar el resto? ¿Es posible siquiera dar un criterio para tomar esta decisión? De manera implícita he intentado mostrar que estas preguntas tienen más interés para un politólogo que para pensadores como Schmitt, Rancière o Arendt. Entonces quisiera agregar una tercera pregunta que anima a la vez que articula mi trabajo: ¿Cuál es la relevancia de seguir re-pensando el significado de lo político en la actualidad? Naturalmente, la respuesta a esta pregunta deberá buscarse a lo largo de todo el texto y no solamente al final del mismo.

---

<sup>6</sup> Como mencioné, la conceptualización de lo político comienza en Grecia, lo cual no significa que en otras latitudes y en momentos previos los problemas que ahora enmarcaríamos como políticos no hayan tenido lugar. Ver Sabine, 2002: 19-29; Sloterdijk, 2006: 13-36.

## Capítulo 1. Amigos y enemigos. La teoría schmittiana de lo político

### Introducción

Carl Schmitt publica por primera vez *El concepto de lo político* en 1927, es decir, después de la Primera Guerra Mundial y antes de la Segunda. En un contexto de crisis económica aguda y de incipiente tensión entre los distintos Estados occidentales, resulta cuando menos aventurada la propuesta teórica de Schmitt para pensar lo político: buscar su especificidad al margen del concepto de lo estatal. Hay dos motivos por los que este autor propone desidentificar ambos conceptos: por una parte, tomando como válido el diagnóstico de que el Estado y la «sociedad» tenían una imbricación recíproca cada vez más profunda, en el sentido de que el Estado se interesaba cada vez más por los distintos dominios de la realidad social (lo religioso, lo cultural, lo económico, lo científico) al mismo tiempo que estos ámbitos se volvían estatales<sup>7</sup>, definir lo político como idéntico a lo estatal y oponerlo, a su vez, a lo social, resultaría ser cuando menos problemático: si cualquier asunto puede convertirse en estatal, entonces por transitividad, al identificar lo político con lo estatal, cualquier asunto podría devenir político. Aunque esto sea verdad para Schmitt, de ello no podemos extraer ninguna especificidad del concepto.

El segundo motivo se sigue del anterior: si ya no es posible distinguir con facilidad entre el Estado y las instancias no estatales, entonces identificar quiénes son los sujetos que han de encargarse de los asuntos políticos tampoco resulta tan claro. El juicio histórico de Schmitt al respecto es el siguiente: si bien hubo una época en que el Estado detentaba el monopolio de la decisión política, y que por tanto identificar lo político con lo estatal no causaba mayores problemas, para 1927 tal época había llegado a su fin (Schmitt, 2009a: 40). Se abría entonces la posibilidad de reconocer la existencia de

---

<sup>7</sup> De acuerdo con Schmitt, esto es posible gracias a la organización democrática: cualquier asunto, aunque sea «social», puede devenir asunto de interés estatal y, en un sentido que falta aclarar, puede por tanto volverse político. Cf. Schmitt, 2009b: 53-54. Hannah Arendt coincide con la proposición de que en las democracias modernas lo social se torna parte integral de lo estatal, pero para ella esto es signo de un alejamiento de lo político; Jacques Rancière, por su parte, coincide en que lo propio de la democracia sea desestabilizar las fronteras entre lo que es considerado «meramente social» y lo que es político, aunque sus caracterizaciones tanto de la democracia como de lo político difieran sustancialmente de las de Schmitt.

sujetos políticos no estatales, lo cual reafirma la postura de que es necesario separar analíticamente lo estatal de lo político.<sup>8</sup>

Si es cierto que lo político no se agota en lo estatal, entonces debería ser posible pensar lo político en contextos extra-estatales, incluso en contextos en los cuales no existiera ningún Estado.<sup>9</sup> Los análisis de Schmitt apuntarían de este modo a establecer una especificidad transhistórica del concepto de lo político y, en ese sentido, sus resultados deberían seguir siendo utilizables actualmente.

Tenemos entonces que este autor intenta dar un criterio universal de lo político, lo cual significa establecer condiciones necesarias y suficientes para juzgar un objeto<sup>10</sup> *en cualquier contexto* y establecer si es o no es político. Más adelante exploraré la posibilidad de poner en cuestión la pretendida universalidad de sus criterios; sin embargo, lo que me interesa en este capítulo es exponer detalladamente la teoría schmittiana antes de llevar a cabo una crítica de la misma.

Este capítulo está dividido en cuatro secciones. En la primera planteo el supuesto «antropológico», por llamarlo de algún modo, del que parte la teoría schmittiana de lo político: la afirmación de la peligrosidad «innata» del ser humano. En el segundo apartado planteo cuestiones referentes al entendimiento de lo político en la época inmediatamente previa a la nuestra (lo que Schmitt llamaba la «época de la estatalidad»). A partir de ello, en la tercera sección expongo las tres categorías de lo político que, de acuerdo con mi lectura de los textos de Schmitt, configuran toda objetividad política (en un sentido schmittiano). Se trata de las categorías de unidad política, enemistad y soberanía. Como intentaré demostrar, cada una de ellas remite a las otras dos, pero no se reducen entre sí. Digo que son categorías de lo político porque son los conceptos que, para Schmitt, harían pensable un objeto en tanto que político. A partir de ellas se puede pensar toda otra serie de conceptos políticos, pero que serían en este caso secundarios en

---

<sup>8</sup> Cuando Schmitt afirma que ha terminado la «época de la estatalidad», ello no significa para él que ya no existan Estados o que los Estados ya no tengan nada que ver con los asuntos políticos. Lo único que quiere decir es que los Estados ya no pueden ser vistos como *los únicos* sujetos de lo político, y que por tanto seguir buscando la especificidad de lo político solamente en lo estatal resulta erróneo.

<sup>9</sup> No afirmo que en la actualidad haya de hecho comunidades que no tengan que ver de ningún modo con algún Estado; sólo afirmo la posibilidad lógica de que esto ocurra o haya ocurrido en algún momento.

<sup>10</sup> Por «objeto» entiendo cualquier referente de una expresión denotativa acerca del cual se puedan hacer predicaciones verdaderas o falsas. Así, un «objeto» puede ser una cosa, una persona, un conjunto de personas, un evento o una relación, a todos los cuales se les pueden atribuir distintas propiedades (como la propiedad de «ser político»).



un nivel lógico: un objeto puede ser político sin que se le apliquen los conceptos secundarios, pero no sin que se le apliquen las categorías arriba mencionadas. En el transcurso de mis argumentaciones iré aclarando todo esto. Finalmente, en el cuarto apartado de este capítulo hago una recapitulación general de la propuesta schmittiana, estableciendo un número de conclusiones y de posibles problemas a los que nos conduce la aceptación de su teoría de lo político.

### **1.1 *Homo homini lupus***

La frase original es de Plauto (*Asinaria*, II, 495): «Lobo es el hombre para el hombre». En la dedicatoria al conde de Devonshire de su escrito *De cive*, Thomas Hobbes retoma dicha frase (sin citar a Plauto), añadiendo que ella es verdadera «si comparamos ciudades» (Hobbes, 2000: 34). Se ha escrito mucho acerca del «pesimismo antropológico» que está a la base de la teoría hobbesiana del Estado: ya que todos los hombres son peligrosos por naturaleza, la única salida que tienen para no vivir en un estado de constante amenaza a su existencia (un estado de «guerra de todos contra todos») es la institución de un poder común «que los atemorice a todos» (Hobbes, 2006: 102), garantizando que nadie le quitará la vida a ningún otro de forma indiscriminada.

Pero aunque el Estado sea para Hobbes la salida relativa de ese estado de guerra natural en el plano individual, en el plano interestatal la guerra de todos contra todos es, también desde su perspectiva, una realidad en perenne actualización<sup>11</sup> (de ahí su añadido a la frase de Plauto):

[...] en todas las épocas, los reyes y las personas revestidas con autoridad soberana, celosos de su independencia, se hallan en estado de continua enemistad, en la situación y postura de los gladiadores, con las armas asestadas y los ojos fijos unos en otros. Es decir, con sus fuertes guarniciones y cañones en guardia en las fronteras de sus reinos, con espías entre sus vecinos, todo lo cual implica una actitud de guerra. (Hobbes, 2006: 104)

---

<sup>11</sup> Hay que tomar en cuenta que para Hobbes «la guerra no consiste solamente en batallar, en el acto de luchar, sino que se da durante el lapso de tiempo en que la voluntad de luchar se manifiesta de modo suficiente [...] la naturaleza de la guerra consiste no ya en la lucha actual, sino en la disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo en que no haya seguridad de lo contrario» (Hobbes, 2006: 102). Esta distinción al interior del concepto de guerra (como inmediata y como potencial) es idéntica a la distinción que da Schmitt entre «guerra como acción» y «guerra como Estado». Ver Schmitt, 2009c: 131.

En otras palabras, aunque el objetivo *ideal* del Estado sea la salvaguarda de sus miembros mediante la anulación del conflicto entre ellos, para alguien como Hobbes no hay ningún indicio razonable de que se pueda poner un fin definitivo a los conflictos *entre los distintos Estados*. En términos generales, esta afirmación de hecho es el punto de partida de la teoría schmittiana de lo político, aunque es pertinente hacer una aclaración.

Como mencioné en la introducción a este capítulo, Schmitt propone desidentificar los conceptos de lo estatal y lo político. Entonces, para ser más preciso, el supuesto del que parte su teoría es el de la constante enemistad<sup>12</sup> potencial entre las distintas entidades políticas (las cuales pueden ser estatales aunque no necesariamente tienen que serlo):

[...] no nos interesa saber si es rechazable o no el que los pueblos sigan agrupándose de hecho según se consideren amigos o enemigos, ni si se trata de un resto atávico de épocas de barbarie; tampoco vamos a ocuparnos de las esperanzas de que algún día esa distinción desaparezca de la faz de la tierra, ni de la posible bondad o conveniencia de hacer, con fines educativos, como si ya no hubiese enemigos. No estamos tratando de ficciones ni de normatividades, sino de la realidad óptica y de la posibilidad real de esta distinción. Se podrán compartir o no esas esperanzas y esos objetivos pedagógicos; pero lo que no se puede negar razonablemente es que los pueblos se agrupan como amigos y enemigos, y que esta oposición sigue estando en vigor, y está dada como posibilidad real, para todo pueblo que exista políticamente. (Schmitt, 2009b: 58)

Tenemos de este modo una doble condición de lo político o, más bien, una condición de lo político en dos niveles: lo político es posible porque los grupos humanos se enemistan unos con otros constantemente; los grupos humanos se enemistan unos con otros constantemente porque el hombre es un ser peligroso «por naturaleza». Sólo tendríamos que aceptar la primera de estas dos proposiciones como parte del sistema teórico de Schmitt si nos quedamos con lo dicho en la última cita. Sin embargo, es más que evidente que Schmitt también afirma la segunda proposición, y aclararla es por tanto importante para comprender correctamente su teoría.

---

<sup>12</sup> En los siguientes apartados acerca de la teoría de Schmitt expondré con detalle qué es lo que él entiende por enemistad. Gran parte de la relevancia de este primer apartado es explicar *por qué* dicho concepto se encuentra en el centro de su teoría de lo político.

¿Por qué digo que Schmitt parte del supuesto de que el hombre es un ser peligroso por naturaleza? Tanto en *Teología política* (2009e: 49-58) como en *El concepto de lo político* (especialmente el apartado 7), Schmitt menciona que no hay teorías verdaderamente políticas que no partan de una concepción del hombre como «malo por naturaleza», no en un sentido moral o ético, sino en el sentido específico de peligroso o amenazante para otros hombres. En oposición a los anarquistas, que partirían decididamente de la tesis contraria (que el hombre es «bueno por naturaleza» y el poder o el gobierno son los que lo vuelven «malo»), la virtud intelectual de autores como Joseph de Maistre, Donoso Cortés o el mismo Hobbes sería afirmar esta naturaleza «problemática» del ser humano, pues sólo así son capaces realmente de pensar las dificultades del vivir en común de los seres humanos, es decir, en términos muy generales, sólo así son capaces de pensar la vida política del hombre y de concebir «un sistema de ideas específicamente político» (Schmitt, 2009b: 94).<sup>13</sup>

Pero entonces, ¿qué es lo que debemos entender por «peligrosidad innata del ser humano»? Como mencioné, esto no tiene que ver con un juicio ético o moral por parte de Schmitt. Para él, lo único relevante políticamente de afirmar la peligrosidad del hombre es que de ello se sigue la *posibilidad* de que éste entre en conflictos extremos con otros hombres, es decir, en conflictos en los cuales pueda perder la propia vida. De esta posibilidad se sigue la posibilidad de que se agrupe en términos de amigos y enemigos, que es, como expondré más adelante, lo característico de lo político según Schmitt.

En un sentido político, peligrosidad significa entonces la posibilidad de entrar en conflictos extremos con otros hombres. La otra posibilidad, opuesta a la primera, es no entrar en conflictos extremos con otros hombres. Ambas posibilidades son compatibles con la afirmación de la peligrosidad «innata» del hombre y son relevantes políticamente, de acuerdo con Schmitt, porque al hacerse conscientes pueden determinar un tipo de conducta específico: la agrupación en bandos diferenciados de «nosotros» y de «ellos».

El Estado, según esta visión, sería el gran modelo de ese «nosotros», consciente de la amenaza permanente que representa el resto de los Estados existentes «con sus

---

<sup>13</sup> En cambio, si se dejara de lado esta afirmación sobre la naturaleza peligrosa del hombre, o bien no habría una correcta comprensión de lo político (como ocurre, según Schmitt, con los liberales), o bien simplemente no habría necesidad de la política (ni de la teología): «Claro que en un mundo bueno habitado por hombres buenos gobernarían la paz, la seguridad y la armonía de todos con todos; en él los curas y los teólogos harían tan poca falta como los políticos y estadistas» (Schmitt, 2009b: 93).

fuertes guarniciones y cañones en guardia en las fronteras», como decía Hobbes. La guerra de todos contra todos en el plano interestatal supone, pues, la posibilidad real del conflicto extremo entre los hombres, es decir, su «peligrosidad innata». De este supuesto parte la teoría schmittiana de lo político.

Falta explicar todavía qué pasa con el Estado, si es que éste tiene alguna importancia para explicar lo político o si ha de dejarse completamente fuera de estas reflexiones, una vez que Schmitt ha planteado la necesidad analítica de separar lo político de lo estatal. En el siguiente apartado hago una breve presentación de lo que Schmitt piensa como la época de oro de las relaciones entre los Estados (occidentales): el período que va del siglo XVI a finales del XIX y principios del XX, lo que él llamaba la «época de la estatalidad». Después de esto entraré de lleno a la caracterización que este autor da de lo político.

## **1.2 La «época de la estatalidad»**

De acuerdo con Schmitt, en el periodo en que él escribe *El concepto de lo político* está ya en marcha la decadencia del Estado como «modelo de la unidad política». Según él, anteriormente el Estado fungía como marco a partir del cual era pensado lo político: todo el entramado conceptual de éste se encontraría, así, referido a la estatalidad, de modo que términos tales como unidad política, soberanía o acto constituyente, por poner algunos ejemplos, adquirirían sentido sólo como atributos de los diferentes Estados. Schmitt explica que esta primacía del Estado como modelo de la unidad política se debía a que en él se concentraba el monopolio de la decisión política (Schmitt, 2009a: 40). Lo que dicha decisión signifique quedará aclarado más adelante; baste con retener que, para este autor, en el momento en que el Estado se encontraba en auge era posible hablar de una *época estatal* de lo político<sup>14</sup>, tal como ha habido y se perfila que habrá otras épocas. La nuestra se trataría, evidentemente, de una época post-estatal de lo político.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Schmitt llega incluso a afirmar que «[h]ubo de hecho un tiempo en el que tenía sentido identificar los conceptos de *estatal* y *político*» (2009a: 40).

<sup>15</sup> Para profundizaciones acerca de las distintas épocas de lo político de acuerdo con Schmitt, véase *El Nomos de la Tierra* (Schmitt, 2002).

Entonces, ¿en que consistía la importancia fundamental del Estado para pensar lo político? Siguiendo a Schmitt, el logro del «Estado clásico europeo» habría sido «instaurar la paz en su interior y descartar la hostilidad como concepto jurídico [...] establecer de fronteras adentro paz, seguridad y orden» (2009a: 40). En esto Schmitt parece coincidir con la definición weberiana del Estado como detentador del monopolio de la violencia (legítima), pero de inmediato nos dice que no hay que considerar estos logros pacificadores como políticos, sino únicamente como *policiales*.<sup>16</sup>

Para no entrar en un debate terminológico sobre si lo que él considera meramente policial puede ser también nombrado como político, Schmitt aclara que lo que entiende por política en esta época es sólo la «alta política», es decir, la política exterior realizada por «un Estado soberano como tal respecto de otros Estados soberanos a los que reconocía como tales, actuando sobre la base de este reconocimiento y en forma de decisiones sobre amistad, hostilidad o neutralidad recíprocas»<sup>17</sup>. Entonces, ¿qué sería lo esencial de lo político, según Schmitt, en la época de la estatalidad? Lo esencial sería «la posibilidad de llevar a cabo distinciones claras y unívocas: entre interior y exterior, entre guerra y paz, y durante la guerra entre militar y civil, entre neutralidad y no neutralidad» (2009a: 41). Dicha posibilidad es lo particular de esta época debido a que en ella existe un derecho internacional que regula las relaciones entre los distintos Estados: el *ius publicum Europeum*.<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> De hecho, como explicaré más adelante en este capítulo, estos logros «policiales» se dan únicamente *en función* de una determinación de carácter político, es decir, dichos logros *sirven* a un determinado fin político, que es el de la conservación de la unidad política en tanto que unidad política. Por ello podría decirse que, de cierta manera, estas acciones policiales podrían considerarse para Schmitt como acciones políticas, pero de carácter secundario; lo que ellas tengan de «secundario» se aclarará, también, más adelante.

<sup>17</sup> En este punto se pueden ya resaltar los tres caracteres principales de la «alta política»: 1) que el Estado sea soberano *como tal*, es decir, que el Estado sea soberano realmente, lo cual sólo puede saberse de manera existencial (Cf. Schmitt, 2009e: 16); 2) ha de existir *reconocimiento* entre los distintos Estados; 3) la *forma* de la alta política es la decisión de amistad, enemistad o neutralidad *recíproca* entre Estados. La reciprocidad es algo fundamental en esta época, pues concierne a lo que Schmitt va a definir como lo clásico de la misma: la posibilidad de realizar distinciones claras y unívocas. Es evidente que si un Estado no reconocía como amigo o enemigo a otro Estado que sí lo consideraba como tal, es decir, si no había reciprocidad en el reconocimiento, la distinción política sería confusa y no clara ni unívoca. Por ello las declaraciones expresas de guerra y de paz entre los Estados son básicas para esta época, según Schmitt.

<sup>18</sup> El *Ius publicum Europeum* es el Derecho de Gentes europeo que reguló las relaciones interestatales desde el siglo XVI hasta finales del siglo XIX y principios del XX. De acuerdo con Schmitt, la modificación ocurrida en el campo de lo político gracias a este *ius gentium*, y que para él significaba un verdadero progreso, era la delimitación y acotación de la guerra al ámbito estrictamente estatal, acabando

Lo que distingue a esta época de otras es, entonces, un cierto tipo de derecho internacional que posibilita el mutuo reconocimiento de las entidades políticas. Es por eso que el tema de la guerra le resulta tan importante a Schmitt, porque ella –la guerra– era uno de los momentos cruciales en que las entidades políticas *entraban en relación*, modificándose mutuamente ya fuera al unirse (amistad) o al enfrentarse (enemistad) o, en todo caso, al no hacer ni una ni otra cosa (neutralidad). Surge entonces una pregunta: ¿es posible hablar de entidades políticas previamente o al margen de una relación de este tipo (amigo-enemigo)? Esto nos lanza al meollo del asunto: ¿De qué manera se predica lo político de un objeto, de acuerdo con Schmitt? ¿El Estado es «por sí mismo» político? ¿O sólo deviene político por referencia al momento de la guerra (aunque no se llegue a la guerra misma)?

Para dar una respuesta preliminar a estas interrogantes comenzaré refiriéndome a la primera proposición de *El concepto de lo político*: «El concepto de Estado supone el de lo político» (Schmitt, 2009b: 49). Por un lado, esta proposición nos indica que lo político no se identifica con lo estatal; por otro lado, la proposición nos dice que lo político tiene una extensión más amplia que lo estatal, es decir, que las instancias del primer concepto exceden numéricamente las del segundo (en términos más simples: hay más objetos a los cuales atribuirles la propiedad de «ser político» además del Estado).<sup>19</sup>

Pero lo más relevante no es tanto esta cuestión lógico-semántica, sino más bien la cuestión gnoseológica que de ella se deriva: ya que la afirmación «lo estatal supone lo político» *sólo nos da información acerca del primer término* (lo estatal), pero no acerca del segundo (lo político), entonces si queremos comprender lo estatal, primero tenemos que comprender lo político, ver qué es lo que sí podemos afirmar de lo político; sólo así se esclarecería aquello que afirmamos del Estado cuando decimos que de él se predica lo político.

De cualquier manera, el tema del Estado no es por ello lanzado al margen de la reflexión, pues la guerra misma no es algo dado, sino que queda determinada

---

así, al menos en el plano del derecho, con las guerras confesionales y las guerras civiles, las cuales tenían un correlato de crueldades extremas, de acuerdo con él. Véase Schmitt, 2002: 125-129 y 2009b: 41.

<sup>19</sup> En la parte final volveré sobre este asunto para explicar en qué sentido el Estado está determinado políticamente: ya sea el acto consiguiente o la declaración del estado de excepción, ya sea la institución de vínculos de mandato y obediencia o la pacificación al interior, todo ello tiene que ver, en última instancia, según Schmitt, con el caso decisivo de la posibilidad de la guerra de un Estado con otros, de una unidad política con otras.

históricamente: en la época de la estatalidad la guerra está regulada por el derecho internacional, el *ius publicum Europeum*, lo cual hace que lo esencial de lo político *en esta época* sea, como ya lo vimos, la posibilidad de efectuar distinciones claras y unívocas.<sup>20</sup> Con esto sólo quiero decir que la guerra no es una variable independiente, no tiene una definición positiva a-histórica, sino justamente lo contrario: la guerra se lleva a cabo de distintos modos según las distintas épocas (en la época de la estatalidad se ejerce mediante declaraciones formales de guerra y de paz entre los Estados, pero eso no impide que existan otras maneras de llevar a cabo la guerra).

Lo dicho hasta aquí acerca del concepto de lo político en la época de la estatalidad tiene una relevancia para nosotros porque en nuestro devenir histórico eso sería justo lo que estamos dejando de ser mientras comenzamos a ser algo-otro no muy bien definido en cuestiones políticas, lo cual sólo quiere decir, preliminarmente, que el modo en que se realiza la guerra actualmente es distinto al ejercicio de la guerra delimitado por el *ius publicum Europeum*. Según el veredicto de Schmitt, «la época de la estatalidad toca ahora a su fin».

### **1.3 Tres categorías de lo político: enemistad, unidad política y soberanía**

#### **1.3.1 Enemistad**

Si tras la decadencia de esta «época de la estatalidad» lo político sigue siendo algo pensable, entonces será menester pasar de las determinaciones fácticas a su especificidad conceptual. Definir esta especificidad es importante para Schmitt porque es lo que posibilitaría enmarcar teóricamente el problema del tránsito de una época de la estatalidad a una post-estatal. Según la interpretación sostenida hasta aquí, enmarcar este

---

<sup>20</sup> Quiero abundar en el siguiente punto: lo específico de la «época de la estatalidad» *no es* el hecho de que haya Estados, puesto que Estados (en el sentido específico de *status* político de los pueblos) los hay desde mucho tiempo antes del siglo XVI. Lo que comienza a surgir a partir de estas fechas es justamente un derecho de gentes que regula la relación entre estos Estados, «relativizando la hostilidad» entre ellos; este derecho no existía como tal anteriormente, de acuerdo con Schmitt, y por eso es lo característico de dicha época. Así que, por un lado, no digo que no pueda haber Estados al margen de un derecho de gentes como el *ius publicum europeum*, ni tampoco digo, por otro lado, que este derecho no sea resultado de las relaciones históricas entre los Estados. Lo que sí afirmo es que este derecho, al posibilitar el mutuo reconocimiento entre los Estados (uno de cuyos efectos sería, según Schmitt, la relativización de la hostilidad), es lo definitorio de la época de la estatalidad.

tránsito, esta «situación entre dos aguas» como él mismo la llama, es posible porque en lo político hay una referencia necesaria a la posibilidad de la guerra como caso límite para explicar un tipo específico de conducta humana: la formación de grupos de amigos y de enemigos; que el modo en que se ejerce la guerra cambie de una época a otra no modifica el que en la guerra se efectúe, también necesariamente, una distinción entre amigos y enemigos. Estos puntos serán tratados a continuación.

El supuesto teórico-conceptual de toda la investigación de Schmitt es que «lo político tiene sus propios criterios, y estos *operan de una manera muy peculiar* en relación con los diversos dominios más o menos independientes del pensar y el hacer humanos» (2009b: 56; el subrayado es mío). Para Schmitt, la distinción entre amigos y enemigos, al tratarse de su criterio, es lo que *determina* al concepto de lo político; ella no se refiere ni a una definición ni a un contenido de lo político. Es, podríamos decir, su forma de aparición.<sup>21</sup>

Ahora bien, ¿qué es lo que le da *sentido* a esa distinción? ¿Qué relación específica está implicada en la distinción entre amigos y enemigos? Ya lo habíamos visto, pero escuchemos las palabras de Schmitt al respecto: «El sentido de la distinción amigo-enemigo es marcar el *grado máximo de intensidad* de una unión o separación, de una asociación o disociación» (2009b: 57). No hay, desde esta perspectiva, una unidad más intensa, más fuerte, que la unidad política; no hay, tampoco, separación más grande que la que aleja a unos enemigos políticos de otros: la posibilidad real de la guerra.<sup>22</sup> Pues según el propio Schmitt el enemigo es ese otro que amenaza, de algún modo u otro, la propia forma de existencia (2009b: 57 y 78).

Según Schmitt, la distinción entre amigos políticos y enemigos políticos es una distinción necesariamente existencial, lo cual quiere decir que depende del caso concreto, pues implica a la guerra como posibilidad real. Aquí Schmitt aclara que la guerra es sólo el *presupuesto*, no el contenido ni el objetivo de la política; la guerra es tomada como

---

<sup>21</sup> Para Schmitt, esta distinción es autónoma respecto de las distinciones propias de la moral, la estética y la economía, autónomas éstas también las unas respecto de las otras; dichas esferas no se identifican las unas con las otras ni se reducen las unas a las otras.

<sup>22</sup> En el apartado final de este capítulo argumentaré por qué es importante conservar este «criterio de intensidad» para pensar lo político en términos schmittianos. Hago esta aclaración porque hay buenos motivos (como los sostenidos por Ardití, 2012) para pensar que dicho criterio implica un cierto *telos* de lo político, que encamina a la esencia de lo político hacia la guerra.



presupuesto en el sentido de que hace actuar y pensar a los hombres *de un modo específico*: agruparse como amigos y como enemigos. (2009b: 64 y 90).

El presupuesto de la guerra es el punto de quiebre de Schmitt con el liberalismo, el cual reduce el enemigo a un competidor (reducción «economicista») o lo reduce a ser el oponente en una discusión (reducción «espiritual»). Puesto en otros términos, el error de esta concepción es que define al enemigo mediante un individualismo metodológico, lo contempla desde el aspecto privado únicamente. Los liberales, según esto, se plantean la pregunta retórica ¿quién es mi enemigo sino aquel con el que compito económicamente o aquel con el cual sostengo una discusión? Se trata de un error metodológico<sup>23</sup> porque *no toma en cuenta* la posibilidad real de la guerra, en la cual, necesariamente, hay *bandos* (amigos y enemigos) y no átomos.

La posibilidad real de la guerra es lo que le da su especificidad a los términos de amigo y enemigo: amigos y enemigos sólo son, en un sentido propiamente político, aquellos que están unidos o separados por la posibilidad real de un conflicto.<sup>24</sup> Schmitt lo dice del siguiente modo: al hacer referencia a los conceptos de amigo y enemigo

no nos interesa si es rechazable o no el que *los pueblos* sigan agrupándose de hecho según que se consideren amigos o enemigos, ni se trata de un resto atávico de épocas de barbarie; tampoco vamos a ocuparnos de las esperanzas de que algún día esa distinción desaparezca de la faz de la tierra [...] No estamos tratando de ficciones ni de normatividades, sino de la realidad óptica y de la posibilidad real de esta distinción [...] lo que no se puede negar razonablemente es que *los pueblos* se agrupan como amigos y enemigos, y que esta posición sigue estando en vigor, y está dada como posibilidad real, *para todo pueblo* que exista políticamente. (2009b: 58; el subrayado es mío)

---

<sup>23</sup> Vale la pena recordar la necesidad *científica* que de acuerdo con Schmitt tiene el considerar como punto de partida «la realidad de la existencia de la hostilidad entre los hombres» (2009a: 45).

<sup>24</sup> Ojo: En general, cada vez que digo conflicto o posibilidad de conflicto, estoy haciendo siempre referencia a la posibilidad de conflicto *extremo*, es decir, aquel en el que una de las posibilidades es perder la vida. Pero siempre, también, he sido cuidadoso de mantener la palabra «posibilidad», pues se mantiene siempre como el horizonte de sentido de lo político, lo cual no es algo que se anule en la fase post-estatal de lo político. Creo que si quitamos este horizonte, relativizándolo en el sentido de un conflicto/agonismo, dejaríamos de estar en el terreno conceptual de Schmitt y nos situaríamos en una de las posiciones que él define como liberales (la posición que concibe al enemigo como el oponente en una discusión o el competidor en el terreno económico). Para él lo político está atado a la posibilidad del conflicto extremo. Pero eso no significa, para poner un ejemplo problemático respecto de esta concepción, que los partidos no hagan política por no enfrascarse en algún tipo de guerra entre ellos; creo que lo que Schmitt diría al respecto es que los miembros de los partidos políticos, si son verdaderos políticos, tienen que tener conciencia de que, en último extremo, pueden llegar a formar parte de algún tipo de conflicto extremo entre ellos. De lo contrario no podrían ser llamados políticos.

Quisiera detenerme en eso que he resaltado tres veces en la cita anterior: el nombre del pueblo. Esto nos devuelve al problema planteado al inicio del apartado, a saber, si existe la posibilidad de pensar unidades políticas que no sean la unidad política del pueblo (el Estado)<sup>25</sup>. A este respecto, hay una suerte de tensión en el pensamiento schmittiano, pues por un lado afirma que habrá enemigos políticos recíprocos siempre que se trate de dos conjuntos de hombres unidos (cada uno de estos conjuntos) por la posibilidad de enfrentarse con el otro<sup>26</sup>. Sin embargo, por otra parte, según Schmitt, estrictamente hablando sólo se debe de hablar de enemigo con respecto a *un pueblo entero*. Por eso el enemigo político es *público*. (Cf. Schmitt, 2009b: p. 59). Desde este segundo punto de vista, los amigos son parte de un mismo y único pueblo; los enemigos son un pueblo *extranjero* por definición. Schmitt no dejará de mencionarlo a lo largo de todo el texto: los pueblos son los que hacen política, esto es, son los que se agrupan en términos de amigos y enemigos. Esto nos podría llevar a creer que Schmitt está introduciendo un principio extra-político para determinar lo político, algo así como un principio cultural: sólo los distintos pueblos, en tanto difieren culturalmente, pueden entrar en relaciones de enemistad recíproca. Ésta interpretación sería errónea<sup>27</sup>. Cuando Schmitt se refiere a los pueblos como los sujetos de la política, el término pueblo hace referencia a una unidad política determinada por su ligazón intensa y que pretende *durar en el tiempo*. Por ello reniega de las asociaciones eventuales o coyunturales; por eso dice que «en realidad» no hay «asociaciones» políticas, sino una única *unidad* verdaderamente política, una «comunidad» política: retomando a un tal E. Lederer, Schmitt llega a afirmar que la unidad política es el paso de una sociedad a una *comunidad* –como producto de un enlace comunitario intenso (Schmitt, 2009b: p. 74).

---

<sup>25</sup> Recordemos que, para Schmitt, el Estado «es la unidad política de un Pueblo [...] Estado es el *status* político de un Pueblo» (Schmitt, 1992: 106). Cf. también Schmitt, 2009b: 49. Sin embargo, para lo que explico a continuación vale la pena recordar que el propio Schmitt, en *Teoría de la Constitución* (Schmitt, 1992), distingue entre pueblo y Nación: mientras que el pueblo es una asociación *no necesariamente* política, vinculada más bien por rasgos étnicos o culturales, el término «Nación» denota la *conciencia* que un pueblo tiene de su existencia como unidad política, y cuya voluntad es permanecer como tal, como unidad política (Cf. Schmitt, 1992: 96).

<sup>26</sup> «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» (2009b: 58).

<sup>27</sup> En la parte final del apartado sobre Schmitt volveré sobre las consideraciones que este autor tiene acerca de la homogeneidad de la unidad política.

Con la postulación del pueblo como unidad política, Schmitt parece reintroducir, aunque sea implícitamente, indirectamente, la noción de Estado para pensar lo político, pues si el Estado es «el *status* político de un pueblo», y si sólo los pueblos hacen política, entonces habría, por necesidad conceptual, alguna referencia al Estado en todo pensamiento de lo político. Lo que cabe preguntarse es, entonces, cuál es el concepto de unidad política en Schmitt y si es legítimo conceptualmente anular la predicabilidad «política» de cualquier asociación de amigos y enemigos, al margen de que éstos sean pueblos o no lo sean.

### 1.3.2 Soberanía y unidad política

Resumamos lo ganado hasta el momento, para no perder el hilo de la argumentación. Sabemos que el punto de partida de Schmitt es considerar al hombre como un «ser problemático» y, más específicamente, como un ser posiblemente conflictivo (es decir, que tiene siempre la posibilidad de entrar en conflicto con otros hombres). Esta posibilidad, si se hace manifiesta, puede motivar una serie de conductas (formas de actuar y pensar) específicamente políticas, comenzando por la agrupación de los hombres en bandos de amigos y enemigos.<sup>28</sup> *Cada uno de estos bandos es una unidad política* que, de acuerdo con Schmitt, constituye la más intensa de las agrupaciones humanas. El supuesto –implícito en gran medida– que hay en el criterio de la intensidad es que la conciencia de la propia finitud, como consecuencia posible del posible conflicto, es justamente lo que le confiere el máximo de intensidad a este tipo de vínculo.<sup>29</sup> Según esto, no existiría una unión más fuerte que aquella que reúne a los hombres frente a la posibilidad de su muerte a manos de otros hombres. Aclaremos: aquí unidad política designa única y exclusivamente a una agrupación de amigos políticos como tal (es decir, sin remitir conceptualmente a un pueblo-Estado, o a un partido al interior de un Estado, o a un movimiento social, etc.).

---

<sup>28</sup> Como veremos, de esta primer conducta, de la decisión sobre la amistad y la enemistad, se seguirán toda otra serie de conductas que harán referencia a ella: declarar o no declarar una guerra; decidir permanecer como unidad política en el tiempo; darse una ordenación al interior de la unidad política; declarar el estado de excepción, etc.

<sup>29</sup> Así entiendo la frase de Schmitt de que «el *protego ergo obligo* es el *cogito ergo sum* del Estado». La unidad política une contra la muerte; los medios del Estado realizan esta protección. Más adelante volveré sobre esta frase.

A este nivel de la argumentación no cabe hablar de Estados ni de pueblos para pensar la especificidad de lo político. Así es que cuando Schmitt comienza a intercambiar el término «unidad política» por «pueblo» o por «Estado», como si fueran equivalentes o incluso idénticos, sabemos que ya está en otro plano de la argumentación: en este punto ya no se encuentra delimitando la especificidad de lo político *considerado conceptualmente*, sino que se encuentra ya hablando de lo político *en la época de la estatalidad*; de las determinaciones que el concepto de lo político tiene *de derecho*, ha pasado a sus especificaciones fácticas en esta época (el Estado tomado como el *status* político de un pueblo; la relación de los Estados mediante un derecho internacional; la soberanía atada al Estado, etc.).

Sin embargo, habiendo llegado a esta cuestión, considero que, incluso si Schmitt ya nos está hablando de especificaciones de hecho acerca del concepto, eso todavía puede arrojar cierta luz sobre las determinaciones conceptuales generales de los fenómenos políticos, esto por dos razones: en primer lugar porque el propio Schmitt parte del hecho de que todo concepto se determina históricamente, por lo que separar como dos esferas intocadas las determinaciones fácticas y conceptuales no sería legítimo teóricamente; la validez de esta separación sería sólo analítica.<sup>30</sup> En segundo lugar, siendo esto lo que me parece principal, plantear las cuestiones de hecho en la época de la estatalidad concernientes al concepto de lo político todavía nos puede guiar a ciertos *problemas* conceptuales relativos a la unidad política, pues si tomamos en serio que el Estado, en la época de la estatalidad, es el *modelo* de la unidad política, entonces el Estado ha de poseer ciertos atributos que toda unidad política, *en tanto que unidad política*, ha de poseer de derecho de uno u otro modo, al menos en la concepción de Schmitt. Por ello es que la cuestión de qué cosa sea la unidad política es lo que trataré a continuación.

Como mencioné más arriba, para Schmitt la unidad política está determinada por contar con un grado mayor de intensidad en sus vínculos que el de cualquier otro tipo de asociación, debido a que ella aglutina en su seno a un conjunto de hombres que se encuentra en una situación de posible conflicto extremo con algún otro conjunto de hombres. Lo siguiente que nos dice Schmitt es que la característica de esta unidad es la

---

<sup>30</sup> Aún así, dicho análisis resultaría fructífero y *necesario*, pues es lo que el propio Schmitt pretende hacer: separar lo político de su referencia absoluta a la estatalidad.

de ser soberana, no como si contara con una suerte de omnipotencia sobre todos los registros de la vida de sus miembros, sino sólo en tanto que decide *en el caso decisivo*; lo anterior quiere decir únicamente que, llegado el caso de un posible conflicto en el que se ponga en juego la vida (éste es el caso decisivo), la unidad política decide quiénes son amigos y quiénes son enemigos.<sup>31</sup> Todo aquel que no se subordine podrá ser tratado como un enemigo interno<sup>32</sup>. Por ello dice Schmitt que la unidad política es la que «marca la pauta».

Nada de esto es gratuito. ¿Por qué dice Schmitt que la característica de la unidad política es «ser soberana»? Todo se sigue, en última instancia, del presupuesto básico del que brota toda su teoría política: el hombre es un «ser problemático»; siempre está dada la posibilidad real del enfrentamiento entre los hombres. Si esto es así, ¿cómo garantizar que nadie *al interior* rompa la unidad política, la unidad de amigos, actualizando su potencia para matar a cualquiera? Nada garantiza esta unidad. El mismo Schmitt nos da elementos para afirmar esto: quien hoy es un amigo político, puede mañana convertirse en un enemigo político o, simplemente, en alguien políticamente irrelevante para la propia existencia (Cf. Schmitt, 2009b: 64)<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> Aquí se nota una gran diferencia con respecto a la concepción que Schmitt tenía de la soberanía en su escrito titulado *Teología política*. En dicho escrito, del año 1922, Schmitt definía la soberanía como la capacidad para decidir sobre el estado de excepción, es decir, para decidir sobre la suspensión del orden jurídico vigente en un determinado lugar. De esta capacidad él hacía derivar todas las demás características atribuidas a la soberanía, incluyendo la de declarar la guerra y firmar tratados de paz. Así, la decisión sobre la amistad y la enemistad sería secundaria, en lo referente a la soberanía, con respecto al poder de decisión sobre el estado de excepción. El problema es que esto presupone un Estado ya formado, con un orden jurídico que pueda ser suspendido; en pocas palabras, dicha concepción de la soberanía presupone que ya está dada una cierta unidad política. Por eso es que ya desde *Teoría de la Constitución*, pero más específica y contundentemente en *El concepto de lo político*, Schmitt plantea que la decisión soberana primera es aquella concerniente a la demarcación de la propia unidad política en tanto unidad política, situada en la realidad de un posible conflicto con alguna otra unidad política; de esta manera, la decisión sobre el estado de excepción pasa a ocupar un lugar secundario, pues es una decisión que se hace en función de la prolongación en el tiempo de una unidad política ya configurada. La decisión soberana, así, hace referencia al caso decisivo, esto es, a la posibilidad de la guerra, y por tanto la decisión soberana, en sentido eminente, se refiere en primer lugar a la distinción entre amigos y enemigos políticos.

<sup>32</sup> Sin embargo, en sentido estricto ya no cabría considerar como «enemigos internos» a quienes no se subordinaran pues, considerada como como un acontecimiento, la unidad política *no pre-existe* a la posibilidad del conflicto, por tanto ella no cuenta con un «interior» que pueda o no subordinarse; la unidad política, en tanto acontecimiento, es previa a toda relación de mando y obediencia. Según mi lectura de Schmitt, las relaciones de mando y obediencia se dan *en función* de la existencia de una unidad política, y no viceversa. En seguida diré algo más al respecto.

<sup>33</sup> En esta referencia hay, nuevamente, una cierta ambigüedad en los planteamientos de Schmitt, pues lo que él dice es que *un pueblo* no tiene por qué ser amigo o enemigo eterno de otro pueblo: «el criterio de la distinción entre amigo y enemigo tampoco significa en modo alguno que un determinado pueblo tenga que ser eternamente amigo o enemigo de otro, o que la neutralidad no sea posible, o no pueda ser políticamente

Pero que no haya garantías de unidad no significa que ella no deba tomarse como *tarea* política. En un comentario de 1963 a algunas páginas de su texto, dice Schmitt que lo que el Estado logra *en tanto unidad política* es dotar de paz interior a la misma: «en su interior no conoce sino la paz, y *no reconoce enemigo más que fuera de ella*» (2009d: p. 149; el subrayado es mío).<sup>34</sup> Se trata de una paz en sentido hobbesiano: la unidad política *tiende a* expulsar de sí la «guerra de todos contra todos», la posibilidad de que cada uno le dé muerte a cualquier otro. Por ello es que la soberanía «interior» (la que es tematizada en *Teología política*) sólo se explica, desde esta perspectiva, por su referencia a lo político: si es necesario un soberano que normalice (decidiendo sobre la excepción), ello se debe a que sólo la normalidad le confiere solidez a la unidad política, en caso de que haya necesidad de enfrentarse con otras unidades políticas; la normalidad está arreglada, normada por referencia al caso decisivo *de la posibilidad de la guerra*: somos normales para prolongar nuestra unidad en el tiempo y para que, *llegado el caso extremo*, podamos luchar contra quien amenace nuestra existencia. De ahí que la soberanía, en su sentido primario ( eminentemente político), ya no se refiera al caso de excepcionalidad interior, sino al caso extremo con respecto al exterior; por ello implica la posibilidad de «exigir a los hombres el sacrificio de sus vidas, dar poder a ciertos hombres para derramar sangre y matar a otros hombres» (2009b: 65). Los Estados están en constante riesgo<sup>35</sup>, por lo que necesitan producir una situación de paz al interior (soberanía «interior», *derivada*), para que, llegado el caso límite de la posibilidad de guerra, puedan combatir a otros Estados, disponiendo de la vida de sus miembros (soberanía «política», *primaria*, referida a la determinación de lo interior y de lo exterior, de los amigos y de los enemigos).

---

sensata». Formulado en esos términos, uno puede creer que sólo de los pueblos se puede predicar lo político, aunque sus relaciones políticas sean variables. Mi argumento es que no hay ninguna necesidad de introducir al pueblo como único ente del que se puede predicar lo político. Desde mi perspectiva, una *entidad política* es toda agrupación de hombres *unidos* por la posibilidad real de entrar en conflicto con otros hombres. Las *acciones* que se sigan de tomar en cuenta esta posibilidad serán también, ellas mismas, políticas. Esto es un adelanto de mis conclusiones sobre Schmitt.

<sup>34</sup> Por eso es que el «enemigo interno» no es el enemigo eminentemente político. Es un enemigo *político* de segundo grado en todo caso. Eso no implica que no pueda ser más peligroso o que se tenga que tomar menos en cuenta que el enemigo externo; simplemente significa que, *conceptualmente*, uno no puede pensar en el enemigo interno sin hacer referencia a la posibilidad del enemigo externo; lo que le da sentido a la declaración del enemigo interior es la posibilidad del enemigo exterior; por ello es que el concepto de enemigo interior está subordinado al concepto de enemigo exterior.

<sup>35</sup> Schmitt afirma que cuando los filósofos políticos modernos del siglo XVII en adelante hablan del «estado de naturaleza», hacen referencia a la situación de los distintos Estados entre sí, más que a la de los hombres considerados en su individualidad. Véase Schmitt, 2009b: 88; 2002: 134. Sobre esto ya he hablado en el primer apartado de este capítulo.

Así, de la posibilidad de hacer esta distinción entre amigos y enemigos es que también *se sigue, se deriva*, la relación política entre gobernar y ser gobernados: de ahí proviene el lema *protego ergo oblige*, pues la obligación (el mandato), que implica una obediencia, sólo tiene sentido si el que manda dispone de los medios para actuar en caso de que se llegue al caso extremo de la guerra. La unidad política precede, lógicamente, a la institución de relaciones de mando y obediencia; éstas se instituyen en función de aquélla. Con esto no pretendo decir que la realidad de los Estados sea la simple protección y la realidad de sus miembros la simple obediencia; tampoco digo que no pueda haber relaciones de mando-obediencia al margen de las unidades políticas. Lo que digo es que *conceptualmente*, al menos para Schmitt, el gobierno y la obediencia son algo político *únicamente si* se dan en función de la distinción entre amigos y enemigos. Por eso es que el Estado, *si* en verdad es un ente político (que además quiere perdurar en el tiempo), ha de brindar protección a sus miembros, exigiendo como correlato su obediencia.

Lo anterior se liga directamente con otro atributo que Schmitt plantea como inherente a la unidad política: tener una Constitución. O, más precisamente, una constitución (sin mayúsculas). Me explico: para Schmitt, toda unidad política, al ser siempre *concreta*, está dispuesta de una cierta manera, tiene una *determinada forma de existencia* que es su constitución, aunque dicha constitución no sea algo decidido conscientemente. Es sólo mediante lo que Schmitt denomina como «acto constituyente» que la unidad política decide, *de modo consciente*, sobre su forma de existencia específica. De manera que, conceptualmente, la unidad política ha de ser supuesta como *anterior* al acto constituyente; Schmitt mismo lo afirma, en contra del contractualismo: la unidad política no surge del acto constituyente, sino que lo precede (Schmitt, 1992: 46 y 80)<sup>36</sup>. En cambio, ella surge de la posibilidad real de entablar un conflicto con una agrupación opuesta de hombres. Sólo posteriormente a su surgimiento (como un grupo de amigos políticos) es que dicha unidad puede querer darse una Constitución (mediante un «acto constituyente») para permanecer en el tiempo *como unidad política*. Schmitt llega a

---

<sup>36</sup> Por ello es que, para Schmitt, tanto la Constitución como las leyes constitucionales, así como todo el resto de la normatividad jurídica vigente, descansan, en última instancia, en una decisión política. Por eso es que la Constitución puede ser modificada, siempre y cuando esa sea la *voluntad* de la unidad política. Para todos estos temas véase Schmitt, 1992.

afirmar, haciéndose eco explícito de Spinoza, que toda unidad política «busca ante todo subsistir en su existencia» («perseverar en el ser»)<sup>37</sup> (1992: 46), dándose a sí misma una Constitución, pues ésta  *fija* su existencia político-formal específica. Pero esto no se sigue *a priori* de las determinaciones conceptuales de lo político, pues una unidad política puede o no querer durar en el tiempo, pero eso se decide única y exclusivamente en el caso concreto, es decir, *a posteriori*.<sup>38</sup> Como quiera que sea, la decisión consciente de darse una Constitución *es una decisión propiamente política*, siempre y cuando esté *motivada* por la posibilidad de entrar en conflicto con otras unidades políticas. El acto constituyente es una fuerza que crea derecho para *dar consistencia* a una unidad política, del mismo modo que declarar el estado de excepción es una fuerza para *conservar* la unidad de la unidad política, para impedir su disolución.<sup>39</sup>

Cabe entonces englobar, con lo dicho hasta aquí, aquello que Schmitt considera como lo político: lo político *no* es únicamente ni de manera precisa la relación amigo-enemigo; *política es toda conducta (formas de actuar y pensar) que se derive de tomar en cuenta la posibilidad real de entrar en un conflicto que implique, así sea en último término, la muerte física propia y la de otros*, teniendo como primerísima fase, eso sí, la conducta de agruparse en conjuntos unitarios de amigos y enemigos, pero también toda otra conducta que se siga de tener en cuenta dicha posibilidad en el seno de un bando de amigos: declarar una guerra, no declarar una guerra por llegar a solucionar de otro modo

---

<sup>37</sup> Schmitt profundiza sobre lo que entiende al decir que una unidad política quiera su subsistencia, remitiéndose a un artículo de la Antigua Constitución alemana del Imperio, de 1871: la unidad política «defiende “su existencia, su integridad, su seguridad y su Constitución” –todo su valor existencial» (Cf. Schmitt: 1992: 46).

<sup>38</sup> Esta generalización que realiza Schmitt puede seguirse, quizá, de una inducción que hace de la época de la estatalidad (el pone los ejemplos de Alemania y de Suiza, pero podrían buscarse más): desde el punto de vista de la época estatal de lo político, hay una generalidad en el deseo de las unidades políticas por permanecer en el tiempo. Sólo desde esta perspectiva se acepta que para Schmitt no haya «asociaciones» políticas meramente eventuales o coyunturales. Pero mientras sea pensable lógicamente, y por tanto posible realmente, que una unidad política no desee integrarse más que *eventualmente* a causa de una posibilidad real de combate, sin proponerse una perduración temporal más allá de ese posible combate, entonces la voluntad de subsistencia no puede tomarse como una determinación conceptual de las unidades políticas; esta voluntad ha de tomarse, únicamente, como una de sus posibilidades fácticas.

<sup>39</sup> Decir que las unidades políticas tienen una cierta duración, sea mínima (agrupación meramente eventual) o más que mínima (referida a una voluntad de subsistencia más allá de un determinado caso eventual), significa que las unidades políticas tienen una historia. De este modo, las distintas épocas de lo político (la historia de lo político) vendrían dadas por la manera en que las unidades políticas se han relacionado históricamente: la Iglesia y el Estado, los diversos Estados entre sí mediante el *ius publicum Europeum*, etc. «El campo de relaciones de lo político se modifica incesantemente, conforme las fuerzas y poderes se unen o separan con el fin de afirmarse» (2009a: 39).



el conflicto o el posible conflicto, gobernar y obedecer, darse una Constitución, pacificar el interior de la unidad constituida, etc. Por ello es que conceptualmente sí hay una primacía del agrupamiento en unidades políticas por sobre el resto de los fenómenos mencionados, pues estos fenómenos son, por necesidad conceptual, derivados: desde la perspectiva de Schmitt uno no puede pensar la declaración de una guerra, el gobierno y la obediencia, el darse una Constitución, etc., *en términos políticos*, sin antes haber postulado la existencia de un agrupamiento colectivo de amigos políticos. Sólo en este sentido es que sostengo que hay fenómenos políticos «secundarios», pues su existencia depende de la decisión primaria sobre la amistad y la enemistad políticas.

Sin embargo, lo que hasta aquí no ha sido cuestionado es la magnitud *unitaria* que debe tener, de acuerdo con Schmitt, toda agrupación política. Volvemos entonces, nuevamente, al supuesto primario de Schmitt: si el hombre es un ser peligroso y si en una situación de conflicto o de posible conflicto prevalecerá, presumiblemente, aquella agrupación que tenga más fuerza; si, además, se parte de la hipótesis de que «la unión hace la fuerza»<sup>40</sup>, entonces se sigue coherentemente que una agrupación política ha de ser unitaria. Pero aún podemos preguntarnos, ¿cuál es el estatuto de esta unidad? ¿Es ella algo dado o algo que ha de construirse?

Más arriba había dicho que esta unidad, partiendo de la supuesta «problematicidad» de las relaciones entre los hombres, era más bien una tarea, algo a conseguir y no algo de lo que se partiera. Sin embargo, aquí nos volvemos a encontrar con una tensión en el pensamiento de Schmitt que lo lleva a postular, en distintos momentos de su vida intelectual, la existencia de dos principios que le dan forma a toda unidad política: la identidad y la representación.<sup>41</sup> Tratar esta cuestión en Schmitt no es anodina, pues es lo que nos permite salir de un cierto antropomorfismo en la concepción de la unidad política: si decimos que política es toda conducta de una unidad que tome en cuenta, como presupuesto, el caso decisivo de la guerra, ¿quién es el que «tiene» estas conductas? ¿Es acaso «la» unidad política la que toma estas decisiones, considerada ella

---

<sup>40</sup> Esto no lo dice explícitamente Schmitt, pero como he intentado mostrar es algo que se sigue factiblemente de su presupuesto básico: la intensidad de la unión está dada por la conciencia de la posibilidad de la muerte propia a manos de otros hombres. Acerca de la hipótesis mencionada, vale la pena citar una frase de Hobbes en el capítulo X del *Leviatán*: «tener amigos es poder, porque son fuerzas unidas» (Hobbes, 2006: 69).

<sup>41</sup> Conforme a estos principios es que la unidad política tiene su consistencia específica; por ello dice Schmitt que son los principios político-formales de toda Constitución (1992: 205-ss).

en abstracto? La unidad política no es, evidentemente, un ente abstracto que decide de manera automática quiénes son amigos o enemigos; no es una máquina o «sistema» que se autoregula pacificando los núcleos que amenazan internamente con disolver su unidad. El soberano no es un autómatas. Todas las conductas políticas, las decisiones políticas, son realizadas por personas que viven en carne y hueso estas decisiones. Esto parece una obviedad, pero nos lanza a una reformulación de las preguntas previas: ¿quién decide quiénes son amigos y quiénes enemigos? ¿Quién decide cómo mantener la unidad política? ¿Quién decide cuándo está en peligro la unidad? ¿Quién decide si hay que ir a la guerra y quién decide cuántos y a quiénes hay que sacrificar en esta empresa? ¿Quién decide quién está incluido y quién no lo está dentro de la unidad política? Como dije más arriba, Schmitt oscila entre dos respuestas posibles a estas cuestiones: quien decide es la unidad política misma (principio de inmanencia, de identidad) o quien decide es alguien que representa, idealmente, a la unidad política (principio de trascendencia, de representación). Veamos brevemente lo que dice Schmitt al respecto.

En un primer momento, con la publicación de *Catolicismo romano y forma política*, publicado en 1923 pero escrito en 1921, Schmitt plantea que la unidad de todo pueblo, cabe decir, de toda unidad política, se da únicamente por medio de la representación (*Repräsentation*). Esto se resume en la frase que dice: «El “Todo” del Pueblo es sólo una idea» (Schmitt, 2001: 33). También la igualdad y la libertad son únicamente ideas. Desde este escrito, la representación es formulada como algo personal y metafórico (Cf. Schmitt, 2001: 27), en el sentido de que la unidad representada no es sustancial: el representante está investido, según Schmitt, de una cierta dignidad que le es provista por la Idea que él representa, siendo esta representación lo que une simbólicamente algo que no estaba unido de antemano; el símbolo es la Idea que articula a una multiplicidad de personas e intereses (2001: 33).<sup>42</sup> Por eso dice Schmitt que la representación es una *complexio oppositorum*, porque el representante, que es siempre formal, impersonal, está a la vez revestido de una especial dignidad por cuanto *personifica* una Idea y, al hacerlo, unifica lo múltiple. Aquí la lógica representativa es

---

<sup>42</sup> Schmitt dice que esto es fundamental para la política: «La Idea es parte de lo político, porque no hay política sin autoridad y no hay autoridad sin un *Ethos* de la convicción» (2001: 21). La Idea provee «de un tipo específico de validez y autoridad», de manera que quien represente la Idea es el que tendrá autoridad, es decir, legitimidad. Pero esto hace referencia ya solamente a un punto específico de la unidad política: el momento del establecimiento y prolongación de los vínculos de mando y obediencia.

equiparada con una cierta lógica de la trascendencia, puesto que si el representante sólo obtiene su autoridad debido a la Idea, la legitimidad que él tenga sólo podrá provenir «desde lo alto» (2001: 33). De la inmanencia de la multiplicidad inconsistente no podría derivarse la Idea; ella tendrá que venir de otro lado: «desde lo alto». Aunque en este escrito Schmitt piensa sobre todo en la forma política de la Iglesia, de acuerdo con él toda unidad política tendría que tener el formato de la *complexio oppositorum*.

A esta concepción se contrapone brutalmente la sostenida en el «Prefacio a la segunda edición» de *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, de 1926, en el que, para criticar al parlamentarismo, propone Schmitt que la noción de pueblo, si quiere ser auténtica, ha de ser *sustantiva*: el pueblo es, sustancial y no abstractamente, homogéneo, y ha de expulsar, si cuenta con fuerza política, a todo aquello que le sea heterogéneo. Desde esta perspectiva, hay un principio de identidad del pueblo consigo mismo, y dicha identidad no es ideal. Vale retomar una larga cita en la que Schmitt da cuenta de su postura al respecto:

Toda auténtica democracia estriba no sólo en que lo igual sea tratado como igual, sino que, como una consecuencia inevitablemente suya, lo desigual no sea tratado de manera igual. Por tanto, forma parte, necesariamente, de la democracia, primero, la homogeneidad, y, segundo –en caso necesario– la separación o aniquilación de lo heterogéneo [...] la fuerza política de la democracia se revela en que sabe apartar o mantener alejado lo extraño y desigual, lo que amenaza la homogeneidad. En esta cuestión de la igualdad no se trata de juegos abstractos o de lógica aritmética, sino de la propia sustancia de la igualdad [...] La igualdad sólo es políticamente interesante y valiosa siempre que tenga sustancia, cuando existe, por ello, al menos la posibilidad y el peligro de una desigualdad. (Schmitt, 2008: 22-25).

Aquí, la unidad de la unidad política tendría que pensarse a partir de una determinada homogeneidad previa al momento de su decisión constitutiva como grupo de amigos políticos: sólo podrían ser amigos aquellos que contaran con alguna característica que les fuera propia a ellos y ajena a los otros que, paralelamente, pudieran ser sus enemigos.<sup>43</sup> Por eso dice Schmitt que el principio de mayoría sostenido por el parlamentarismo no es democrático, puesto que deshace la voluntad unitaria (homogénea) del pueblo. Por eso es

---

<sup>43</sup> En este escrito dice Schmitt que la homogeneidad sustancial puede provenir no solamente de cualidades físicas y morales, sino también, por ejemplo en la democracia de los sectarios ingleses del siglo XVII, de convicciones religiosas y, a partir del siglo XIX, sobre todo, de la pertenencia a una nación. Véase Schmitt, 2008: 24.

que, de acuerdo con él, el voto y la representación parlamentaria (*Vertretung*) no son tan originalmente democráticos como lo es la *aclamatio*, la manifestación directa y sin mediaciones del pueblo que dice «¡Sí!» o que dice «¡No!», es decir, que se expresa siendo idéntico a sí mismo (Schmitt, 2008: 37-38). Pero equiparar identidad con homogeneidad sustancial es problemático, como explicaré a continuación.

Las dos concepciones arriba expuestas acerca de la unidad de la unidad política, una que privilegia la representación y otra que privilegia la identidad, quedan anudadas en *Teoría de la Constitución*, cuando Schmitt dice que no hay unidad política que no cuente simultáneamente, de uno u otro modo, con ambos principios. Como dije en una nota a pie de página más arriba, de su mezcla concreta se obtendrá la forma de la unidad política. Sin embargo, aquí encontramos otro giro casi imperceptible en la argumentación de Schmitt: a diferencia de lo dicho en *Catolicismo y forma política*, la representación ya no puede tomarse, en su esencia, como momento *necesario* de la integración y de la creación de la unidad política, pues la representación se refiere a la forma que tiene una unidad política *ya constituida* (por eso menciona que es un principio *formal*, no funcional), lo cual quiere decir que, para Schmitt, hay todo un proceso de gestación previo de la unidad política que no pasa necesariamente por la representación (aunque no se descartan la posibilidad ni la evidencia de que la representación sí pueda ser y haya sido un factor de integración de las unidades políticas, sólo que esto no se postula como algo esencial a la representación como principio formal).<sup>44</sup>

Lo anterior nos recuerda que las distinciones concretas de amigos y enemigos (las unidades políticas) no surgen de la nada, sino que tienen una cierta historia. Pero esta historia no podemos concebirla remitiéndonos únicamente al principio representativo, ya que si bien por un lado la representación puede jugar un papel efectivo en la configuración de la unidad política, lo que existe como correlato de dicha representación es siempre la presencia, de uno u otro modo, de los miembros de la unidad política,

---

<sup>44</sup> Schmitt lo dice del siguiente modo: «representación no necesita ser *creación* de la unidad política. *Es posible* que la unidad política se produzca mediante la representación. Esto ocurre en la medida del caso en que la forma política se aproxima a la representación absoluta. Pero los procedimientos y métodos de creación y producción de la unidad política no son todavía por sí mismos forma política [...] Hasta podría decirse que la representación auténtica es, *en su efecto*, un factor esencial del proceso de representación. Pero esto sería una consideración funcional, no formal, y mostraremos que representar no es precisamente funcionar» (Schmitt, 1992: 207; la primer palabra es subrayada por Schmitt y el resto son subrayados míos).

presencia sin la cual no es pensable la representación. Esta cierta presencia nos devuelve al rasgo existencial de la distinción entre amigos y enemigos, tan crucial para Schmitt.

Ello nos lanza, entonces, a la pregunta sobre el principio de identidad: ¿en qué sentido una unidad tiene que ser idéntica consigo misma para existir políticamente? Habíamos visto que, en su prefacio de 1926 al escrito sobre el parlamentarismo, Schmitt definía esta identidad como una homogeneidad sustancial. Sin embargo, al confundir presencia e igualdad con homogeneidad, lo único que hacía era exhibir como sustrato algo que ha de ser *políticamente configurado*. Una unidad política bien puede concebirse como contando con una multiplicidad de rasgos heterogéneos entre sus miembros; lo único verdaderamente importante es si, por referencia al caso decisivo del posible conflicto extremo, dicha heterogeneidad puede ser atravesada por un rasgo igualitario que agrupe a un conjunto de hombres y mujeres en un bando de amigos políticos. La igualdad, de este modo, ya no es pensada como algo preexistente, aunque su concreción política, como bien pudo ver Schmitt, se juega en la frontera con lo que es tratado como desigual: «Una igualdad que no tuviera otro contenido que la igualdad común de todos los hombres por sí mismos sería una igualdad no-política, por faltarle el correlato de una posible desigualdad [...] Una igualdad, sin la posibilidad de desigualdad, una igualdad que se tiene por sí misma y que no puede perderse, carece de valor y es indiferente» (Schmitt, 1992: 224).<sup>45</sup>

Y la presencia tampoco debe ser confundida con la homogeneidad: no existe ninguna necesidad teórica para postular que un grupo reunido de hombres y mujeres tenga que ser homogéneo para contar como «magnitud efectiva»; de hecho, lo único que debe contar para ello, según el propio Schmitt, es que estos estén presentes de alguno u otro modo, pues lo que cuenta, políticamente, es la distinción de amigos y enemigos por referencia al caso extremo de la guerra. Es más, *solamente* cuando un conjunto de personas han logrado dejar a un lado sus diferencias (de raza, de fe, de tradiciones, etc.), para agruparse en un bando que tiene como presupuesto la posibilidad de guerra con otros bandos, sólo entonces, decía, es que se habrá conformado una unidad política. Esa

---

<sup>45</sup> En el apartado sobre Rancière exhibiré el modo en que este autor, a partir de esta misma premisa, llega a una conclusión completamente divergente a la de Schmitt acerca de la política: para Rancière la política no puede ser pensada como la delimitación de las fronteras entre igualdad y desigualdad, sino que ha de ser pensada justamente como su desestabilización.

igualdad, que pone como en suspenso el resto de las diferencias, es la única verdaderamente importante para la política, desde un punto de vista schmittiano. Y dicha igualdad remite siempre a una desigualdad con respecto a las unidades políticas frente a las cuales se esté en situación de posible conflicto. Conceptualmente es ésta la igualdad política primaria, de la cual la igualdad nacional es, también conceptualmente, su derivado.

Podemos entonces responder a las preguntas formuladas sobre quién es el que decide sobre las cuestiones políticas: el que decide puede ser o bien un representante de la unidad política, pero cuya representación está atada a la necesidad de una cierta presencia de aquellos representados, pues son ellos, junto con el representante, a quienes compete la situación de posible conflicto con otro grupo análogo de hombres y mujeres; o bien quienes deciden, considerando la posibilidad de unidades políticas de no gran escala, lo cual es conceptualmente legítimo, pueden ser los miembros de la unidad política misma. En sus manos quedará la decisión sobre la amistad y enemistad política y sobre el futuro de su agrupación, que puede desvanecerse tan pronto como acabe la situación de posible conflicto o que puede prolongar su existencia indefinidamente.

#### **1.4 Consideraciones finales respecto de la propuesta de Schmitt**

De los textos de Schmitt podemos extraer un conjunto de *categorías* de lo político, es decir, de conceptos sin los cuales no es pensable lo político (en un sentido schmittiano): conceptualmente, todo fenómeno político se mueve en el marco de las acciones y pasiones de las *unidades políticas*; la existencia de las unidades políticas remite, necesariamente, a una relación de *enemistad*, es decir, cada unidad política supone, cuando menos, otra unidad política con la cual está relacionada; cada unidad política, para ser tal, ha de ser *soberana*, en el sentido primario de tener el poder de decidir por sí misma quiénes son amigos y quiénes enemigos. Unidad política (identificación o igualdad política), soberanía (decisión) y enemistad (exterioridad) son los conceptos que establecen el *entramado* categorial de lo político en la obra de Schmitt: cada uno de estos conceptos remite al otro, aunque no se reduzcan el uno al otro.

También, como vimos, este entramado conceptual remite a toda otra serie de conceptos, también políticos, pero secundarios, en el sentido de que remiten a fenómenos que no son pensables sino a partir de los conceptos de unidad política, decisión y enemistad. Esos fenómenos son el gobierno y la obediencia, el acto constituyente, la decisión sobre el estado de excepción y en general todo fenómeno que tenga como punto de referencia la relación de las unidades políticas entre sí.

Con los análisis realizados sobre la obra de Schmitt cae también la publicidad como rasgo definitorio de lo político: si lo público hace referencia a un pueblo (en tanto entidad culturalmente delimitada), y si se ha establecido que no existe ninguna necesidad conceptual de postular al pueblo como la única agrupación legítima de amigos políticos, entonces podemos pensar en la existencia de agrupaciones políticas no-públicas. Eso no implica que no pueda haber agrupaciones políticas que sí sean públicas (en general, toda la historia de las unidades políticas muestra que esa ha sido la regla), pero con la decadencia de la época de la estatalidad comprendemos que el pueblo no es un *a priori* de lo político. De ello no se concluye que lo político tenga que comenzar a ser pensado a partir del ámbito individual o de lo privado, puesto que lo político sigue siendo cuestión de colectivos. Lo político, desde este punto de vista, más que referirse a lo público se refiere al seccionamiento del campo de lo común; lo común es el terreno sobre el que opera lo político. El concepto de lo político de Schmitt no reclama que sean pueblos quienes realicen la política, sino solamente colectivos aglutinados por algo en común, frente a uno o varios colectivos más con los cuales pueden llegar a entrar en un conflicto extremo.

Pero aun tras haber aclarado el horizonte de sentido del concepto de lo político en Schmitt, su propuesta no deja de presentar problemas, pues hay casos posibles en los que, estando dadas las tres determinaciones categoriales que él presenta como los componentes necesarios de todo fenómeno político (unidad, enemistad y soberanía), resulta difícil pensar que se trate de eventos políticos. Ejemplos de estos casos son las riñas o posibles riñas entre grupos de aficionados a equipos contrarios de algún deporte o, por poner un caso más problemático, las posibilidades de enfrentamiento extremo entre grupos criminales. Ambos tipos de casos son imaginables como cumpliendo con las determinaciones de a) unidad al interior de sus colectivos, b) conciencia de un posible

enfrentamiento que implique, también como posible, la muerte física, y c) la delimitación autónoma de quiénes son miembros del grupo y quiénes son los posibles miembros enemigos a enfrentar. Pero difícilmente convendremos en que en un posible enfrentamiento entre aficionados de equipos contrarios o en una posible lucha entre grupos criminales se establece una relación política.

Parece hacer falta, pues, una modificación a la teoría schmittiana de lo político o, cuando menos, un complemento a la misma. Para hablar en términos lógicos: si hay mundos posibles en que las premisas sean verdaderas (es decir, que sea el caso que las determinaciones conceptuales dadas por Schmitt: unidad, enemistad y soberanía se cumplan) y las conclusiones falsas (que no esté dado un objeto político), entonces lo que tenemos es, a lo mucho, un conjunto de condiciones necesarias, pero no suficientes, para la demarcación conceptual de lo político.

¿Qué es eso que podríamos añadirle a la teoría política schmittiana? Pienso que sería un tipo o forma de contenido<sup>46</sup>. Esto ya estaba de algún modo indicado en el escrito de Schmitt sobre el parlamentarismo alemán: una unidad política, para ser tal, no sólo debía delimitar un enemigo al exterior, sino que esto debía llevarlo a cabo mediante la configuración de un espacio de igualdad al interior que marcara la diferencia respecto de esa exterioridad. Pero esto implica, a la par, llevar a cabo una exclusión de todo lo que en el interior no se ajusta a los criterios decididos sobre la igualdad. De este modo, lo político tendría que ver para Schmitt con hacer valer (existencialmente) *la desigualdad* que separa este «nosotros» de ese «ellos». Ése sería el tipo de contenido de las relaciones políticas, pero Schmitt no desarrolla más este tema.<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> Algo parecido propone Benjamín Arditi (1995: 345) cuando dice que a la pareja amigo-enemigo debe añadirse, cuando menos, un tercer elemento para la fórmula política: el objeto en disputa, es decir, el objeto que pone en pugna a los grupos enemistados entre sí. Digo que es parecido a lo que voy a desarrollar, y no equivalente, porque, al menos en dicha propuesta, se deja indeterminado el carácter del objeto en disputa: el autor nos dice que dicho objeto puede tratarse de posiciones y objetos de poder, reconocimiento de reclamos o búsqueda de bienes simbólicos, entre otros; al hacer esto sólo se aclara un aspecto de la teoría de Schmitt, pero ella no se ve modificada. Lo que yo voy a sostener más adelante es que el carácter de ese objeto en disputa no puede dejarse indeterminado, sino que el tipo de contenido (el carácter del objeto en disputa) de una relación política ha de ser especificado si es que queremos salir de este problema en la teoría schmittiana.

<sup>47</sup> Agamben (2010: 18) afirma que la auténtica pareja categorial de la política en occidente no es la de amigo-enemigo, sino la de inclusión-exclusión (o, en otros términos que también usa: la pareja nuda vida-existencia política). Pero, como acabo de mencionar, ambas parejas categoriales no son incompatibles, sino que en realidad, ya en el trabajo de Schmitt, están señaladas como perteneciendo al mismo paradigma de lo



Si bien resulta pertinente llevar a cabo una modificación o complementación del concepto de lo político de Schmitt, esta modificación no puede ser del todo arbitraria. En los siguientes capítulos retomo la propuesta de dos autores que nos dicen que el tipo de contenido de las relaciones políticas tiene que ver tanto con la igualdad como con la libertad: me refiero a Hanna Arendt y a Jacques Rancière. Ambos parten de la definición aristotélica del hombre como «animal político», pero mientras que la primera lleva a cabo una interpretación poco crítica de esta definición, el segundo realiza una deconstrucción y una crítica de las consecuencias que se siguen de aceptarla.

Lo que intentaré demostrar es que la propuesta de Rancière es más compatible con la de Schmitt, pudiendo complementarse mutuamente y, así, acotar de manera más precisa el concepto de lo político: gracias a la crítica dirigida a la teoría política de Aristóteles, Rancière llega a afirmar que la forma de lo político tiene que ver con una verificación de la igualdad que instaura un espacio de interlocución entre un «nosotros» y un «ellos», es decir, con una disputa que hace valer (también existencialmente) *la igualdad* entre un cierto «nosotros» y un cierto «ellos». Como se ve, ésta es la propuesta inversa a la sostenida por Schmitt en su trabajo sobre el parlamentarismo, pero no por ello es del todo incompatible con las tres determinaciones categoriales que él mencionaba como correspondientes al concepto de lo político: unidad, enemistad y soberanía. Es evidente que estas tres determinaciones tendrán que modificar su sentido, en un modo aún por examinar, al entrar en relación con las determinaciones propuestas por Rancière.

En el caso de Arendt, si bien su propuesta de lo político implica una relación entre distintos sujetos, esa relación no tiene nada que ver con la polarización amigo-enemigo propuesta por Schmitt; de hecho, podría incluso sostenerse que la propuesta de Arendt cae dentro de las posiciones que Schmitt define como liberales: la afirmación de que la vida política del hombre tiene que ver sobre todo con la discusión entre pares. Pero esto no es del todo preciso, como intentaré demostrar.

En resumen, los siguientes capítulos están dedicados a mostrar, por un lado, que la propuesta schmittiana no tiene la última palabra acerca de la definición de lo político, pero, por otro lado, que ella puede ser modificada y completada recurriendo a otra serie

---

político. Agamben, aunque ayude a aclarar dicho paradigma (señalando las consecuencias funestas a que puede conducir), se mantiene dentro de él (en lo concerniente a la comprensión del concepto de lo político).

de determinaciones conceptuales que refieran a una tipología experiencial compatible (como en el caso de Rancière), aunque no por propuestas que se alejen de dicha tipología (como en el caso de Arendt).

## Capítulo 2. Acción y palabra. La teoría política de Hannah Arendt

### Introducción.

Finalicé el capítulo anterior mencionando que podemos extraer tres categorías de lo político de la propuesta teórica de Carl Schmitt: unidad política, enemistad y soberanía. Cada uno de estos conceptos remite a los otros dos, pero no se reducen entre sí. Asimismo, mencioné que el supuesto del cual parte toda la teoría de lo político de Schmitt es la consideración del ser humano como un ser peligroso, lo cual quiere decir que para él la posibilidad de ocurrencia de eventos o procesos políticos radica en que los seres humanos pueden llegar a tener conflictos extremos entre sí, es decir, conflictos en los cuales se arriesga la propia vida. Cuando los hombres se alinean en grupos diferenciados teniendo la conciencia directa de esta posibilidad, entonces se puede decir que hay una relación política desde una perspectiva schmittiana.

El problema es que Schmitt se muestra indiferente frente al contenido que deban tener las relaciones políticas (tanto la asociación de amigos como la disociación respecto de los enemigos). Como dice en su apología de los escritores políticos de la contrarrevolución, «la decisión tiene valor en sí misma, dado que en las cosas de mayor cuantía importa más decidir que el modo como se decide» (Schmitt, 2009e: 51). En los asuntos políticos, la decisión sobre quiénes son amigos y quiénes enemigos es la «cosa de mayor cuantía», así que no interesa tanto (políticamente) por qué se den estas asociaciones y disociaciones, sino simplemente que se den.

Como mencioné también brevemente, esto nos conduce a ampliar el universo de fenómenos políticos más de lo que el propio Schmitt estaría dispuesto a aceptar (pues se tendrían que admitir como fenómenos políticos, por ejemplo, las relaciones establecidas entre distintos grupos de aficionados a algún deporte o entre distintos grupos criminales, siempre que cumplieran con las características principales de unidad, soberanía y enemistad). Una manera de salir de este problema sería diciendo que el propio Schmitt rechaza las asociaciones meramente coyunturales. Sin embargo, como intenté demostrar, los postulados centrales de su teoría no nos llevan a aceptar como parte de las características necesarias de una unidad política la «duración mayor a la coyuntura»; la

posibilidad de relaciones políticas coyunturales se sigue de la propia teoría de Schmitt. Por otro lado, aun si rechazáramos esta posibilidad, como Schmitt nos invita a hacerlo, ello no sería incompatible con la posibilidad de relaciones entre grupos de aficionados o de grupos criminales que se prolongaran más allá de lo «meramente coyuntural»<sup>48</sup>.

Otra manera de salir de este problema, la cual exploraré en este capítulo y en el siguiente, es dar una nueva acotación del concepto de lo político a través de la afirmación de un tipo de contenido específico que deban tener las relaciones políticas. Si bien Schmitt privilegia la forma que han de tener los fenómenos políticos (relaciones de amistad y enemistad) para elaborar su teoría, hay otros autores que le prestan más atención al tipo de contenido que ha de estar presente para hablar de un evento político (por ejemplo la realización o configuración de un espacio de igualdad y de libertad). En este capítulo me ocuparé de la teoría política de Hannah Arendt, pues en ella se desarrolla la idea de este tipo de contenido específico. Los problemas que surjan de la posible articulación entre las distintas teorías serán tratados más adelante.

Como nos menciona Fina Birulés (1997), en 1956 se le encargó a Arendt escribir un texto sobre el significado de la política, proyecto que mantuvo con vida hasta 1960, año en que renunció definitivamente a concluirlo. Sin embargo, no sólo se conservan fragmentos de este proyecto inconcluso (publicados en 1993 bajo el título de *Was ist Politik?*, editado por Ursula Ludz), sino que hay suficiente evidencia para afirmar que una parte central de las obras de este período (1956-1960) están animadas por dar una respuesta a dicha pregunta: ¿Qué es la política?

Como Arendt misma menciona en *La condición humana*, libro de 1958, el objetivo general de sus investigaciones es pensar lo que constituye la humanidad del ser humano, lo cual la lleva a realizar una exégesis de la definición aristotélica del hombre como un «animal político». Lo que está implícito en esta definición es la escisión entre una «parte animal» y una «parte humana» en el ser humano mismo, escisión que es expresada en las formulaciones de Arendt, por un lado, en la categoría de «labor», relacionada con los procesos biológicos del cuerpo y, por otro, en las categorías de

---

<sup>48</sup> «Coyuntural» califica aquí a las agrupaciones en términos de amigos y enemigos que se disuelven tras haber resuelto, del modo que sea, la relación política. En otras palabras, coyuntural es la agrupación política que no pretende durar en el tiempo. De cualquier manera, que sí y qué no debe ser calificado como coyuntural es algo debatible en cada caso.

«trabajo» y «acción», que conjuntamente crean el mundo humano. Sin embargo, como veremos, sólo de la acción (ligada estrechamente a la palabra) puede decirse que constituya –para esta autora– la «verdadera» trama de los asuntos humanos, el carácter específicamente político de su vida.

El propósito central de este capítulo será, entonces, mostrar cuáles son las determinaciones que tiene la política en tanto acción y palabra para el pensamiento de Arendt, y cómo ello nos brinda un tipo de contenido aplicable a las relaciones políticas. Posteriormente contrastaré su propuesta con la de Carl Schmitt, viendo si es posible o no articularlas.

Este segundo capítulo está dividido en cuatro secciones. En la primera presento brevemente la caracterización de Aristóteles del hombre como «animal político», lo cual me servirá no sólo para comprender la postura de Arendt sino también, más adelante, la teoría de Rancière. En la segunda sección expongo la caracterización que Arendt hace de la política como espacio de relaciones intersubjetivas en el que se compite por la excelencia; a la par de esta exposición iré mostrando qué es lo que, para esta autora, no debe considerarse como algo político. En la tercera sección estableceré algunos problemas que se siguen de aceptar su teoría de la política, lo cual me dará pie a contrastar, finalmente, su postura con la de Schmitt, así como a introducir la propuesta de Rancière.

## **2.1 *Zoon politikon***

Es conocida la afirmación de Aristóteles de que el hombre es un «ser vivo político» o «animal político». Hannah Arendt hace una interpretación peculiar de esta afirmación para desarrollar su teoría de la política y por ello me interesa aclararla en este primer apartado.

Tal como Hobbes y Schmitt basaban sus teorías en la afirmación de la peligrosidad innata del hombre, así también la afirmación de Aristóteles se refiere a la *naturaleza* del ser humano: «el hombre es por naturaleza un animal político» (*Política*, 1253a 1-5). Aristóteles entiende la naturaleza como *fin esencial*, como *telos* inmanente (Cf. *Metafísica* 1015a 10-15 y *Política* 1252b 30-35), de lo que se sigue que entiende la

politicidad del hombre como su *telos*. Además, para el filósofo heleno el fin de algo es su perfección, es decir, su bien supremo (Cf. *Metafísica* 1021b-1022a). Así pues, la politicidad del hombre es para Aristóteles la perfección de su esencia.

Pero, ¿qué denota para este pensador el predicado «ser político», atribuido al hombre? Desde la perspectiva más general, ser político significa constituir una *polis* o ciudad<sup>49</sup>. Por su parte, la ciudad es la comunidad suprema entre todas, aquella que, como resulta evidente, está enderezada «al mayor bien entre todos». Comunidad política y ciudad son para Aristóteles lo mismo, y ellas existen por naturaleza, en el sentido nuevamente de ser el *telos* de las demás comunidades.

Lo anterior supone que para este pensador la comunidad política, aunque sea la que conlleva la mayor perfección, no es el único tipo de comunidad. En efecto, para Aristóteles hay dos tipos de comunidad que están incluidas en la ciudad a manera de partes de la misma: el régimen familiar o casa (*oikía*) y la aldea o municipio (*apoikía*).<sup>50</sup> La primera de estas dos comunidades está compuesta por hombre, mujer, esclavos<sup>51</sup> e hijos, y existe por naturaleza, según Aristóteles, «para la convivencia de todos los días» (1252b 15). La segunda comunidad comprendida en la comunidad política, es decir, la aldea o municipio, es el resultado de muchas familias o casas, y su fin es satisfacer las necesidades «que no son las de cada día».

Si estas dos comunidades existen por naturaleza, y si la ciudad o comunidad política es el fin de ellas, entonces la ciudad también existe por naturaleza. Si la ciudad o comunidad política existe por naturaleza, entonces el hombre es un ser político por

---

<sup>49</sup> En este apartado tomo como sinónimos *polis* y su traducción al castellano: ciudad. Como nos recuerda Manuela García Valdés, traductora y anotadora de la *Política* de Aristóteles para la edición de Gredos, la *polis* o ciudad griega no tiene un equivalente en nuestros días. Sus rasgos característicos eran el territorio reducido y la independencia tanto económica como política frente a las ciudades extranjeras. Ver Aristóteles, 1988: 3 (nota 2).

<sup>50</sup> La distinción entre *polis* y *oikía* es retomada por Arendt de una manera un tanto diferente a como nos la presenta Aristóteles: para la pensadora alemana el régimen doméstico, aunque está supuesto funcionalmente por la esfera política, no podría considerarse en manera alguna como parte de la misma; por otro lado, esta esfera política no es de ningún modo, para ella, la entelequia de ese régimen doméstico, pues cada uno cuenta con característica opuestas al otro. Esto será explicado en el siguiente apartado de este capítulo.

<sup>51</sup> Según Aristóteles, la mujer y el esclavo difieren por naturaleza, en el sentido repetido de que cada uno tiene un fin particular distinto: mientras que el hombre y la mujer se unen por necesidad en función de la procreación, los que por naturaleza deben de mandar y los que por naturaleza deben obedecer se unen «por razones de seguridad» (*Política* 1252a 30). Esta afirmación de que hay hombres predispuestos naturalmente a mandar y otros a obedecer no es un blanco central de las críticas de Arendt, pero sí de Rancière, como expondré en el tercer capítulo.

naturaleza. Pero antes de aclarar *por qué* el hombre es un animal político, falta mencionar en qué sentido la ciudad es la comunidad suprema entre todas.

Había mencionado que para Aristóteles decir que la ciudad es la comunidad suprema equivalía a decir que la ciudad estaba encaminada al mayor bien de todos. Ahora bien, según este pensador «el poder bastarse a sí mismo es un fin y lo mejor» (*Política* 1253a 1-2), de lo cual se sigue que la ciudad es la comunidad que se basta en todo a sí misma (al menos virtualmente) (*Política* 1252b 25-30). Esta autosuficiencia no se refiere únicamente a la satisfacción de las necesidades diarias de la vida, pues como vimos eso es lo propio de la *oikía*. De hecho, lo que dice Aristóteles es que si bien la ciudad nace de la necesidad de sobrevivir, ella «subsiste porque puede proveer a una vida cumplida» (*Política* 1252b 30).

La ciudad es la entelequia de la comunidad porque en ella el hombre puede actualizar sus potencialidades, es decir, realizar su esencia. De ahí que la definición del hombre como animal político (*zoon politikon*) no esté peleada con la otra definición, más conocida todavía, del hombre como ser vivo dotado de palabra (*zoon logon ekhon*)<sup>52</sup> (*Política* 1253a 9-10). En realidad ambas forman una dupla inseparable, al menos para alguien como Aristóteles: el hombre es un ser político (puede constituir y vivir en una *polis*) gracias a que posee la palabra (*logos*); el *telos* de la palabra es la constitución de la *polis*.

¿Por qué la palabra es condición de posibilidad de la constitución de una comunidad política? Porque ella permite tener una participación común en las percepciones de lo bueno y lo malo, de lo justo y lo injusto. La palabra diferencia al hombre del resto de los animales porque ella «hace patente lo provechoso y lo nocivo, lo mismo que lo justo y lo injusto», a diferencia de la voz (*phoné*), compartida con otros animales, cuya función es únicamente señalar placer o dolor (*Política* 1253a 10-18).

La comunidad humana no es comunidad de penas y placeres solamente, sino esencialmente comunidad de justicia, pues «el juicio sobre lo que es justo es el orden de

---

<sup>52</sup> Esta es la definición del hombre que, a través de su latinización, pasa a nuestros días como «animal racional».

la comunidad política» (*Política* 1253a 35). La justicia política es pues el Bien de la ciudad.<sup>53</sup>

Para Aristóteles queda claro, después de haber establecido todo lo anterior, que quien no forme parte de la ciudad no es un hombre en acto: el hombre sólo es realmente hombre en el seno de la *polis*, pues fuera de ella no es más que «una bestia o un dios».

De todo lo que he mencionado hasta aquí me gustaría resaltar un par de elementos que son centrales en la teoría política de Hannah Arendt: en primer lugar, para esta autora la palabra es efectivamente uno de los componentes principales de la vida política del hombre; en segundo lugar, la condición humana del hombre está íntimamente relacionada con su carácter político: sin la constitución de una esfera política el hombre se acerca más a su animalidad que a su humanidad, lo cual quiere decir para esta autora que sin política el hombre se queda atrapado en el ciclo ciego de sus procesos biológicos, es decir, en la reproducción automática de su vida. «Vivir bien», aquello que se logra en la comunidad política (*polis*), es muy distinto al simple sobrevivir, para lo cual se establece el régimen familiar (*oikía*).

Sin embargo, hay una distancia enorme entre Aristóteles y Arendt en la manera de concebir la politicidad del hombre. Para el primero, el hombre es un animal político por esencia; para la segunda, lo que el hombre tenga de político no puede ser algo «interior» a él, la política no es su *telos* inmanente. En un fragmento de agosto de 1950 Arendt afirma lo siguiente: «La política nace en el *Entre-los-hombres*, por lo tanto completamente *fuera del* hombre. De ahí que no haya ninguna substancia propiamente política. La política surge en el *entre* y se establece como relación» (Arendt, 1997: 46).<sup>54</sup>

Si «el» hombre es político, ello se debe a que hay *los hombres*, en plural. La diversidad absoluta de cada hombre respecto de los demás es lo que para esta autora

---

<sup>53</sup> Al final de este capítulo y en el siguiente, en el que expondré la teoría de Rancière, volveré sobre dos de los puntos mencionados en este apartado: la definición aristotélica del hombre y la consideración del *telos* de la comunidad política. Como explicaré en ese capítulo, la crítica a estos puntos es lo que anima en gran medida la teoría política de Rancière.

<sup>54</sup> Esto último se asemeja a la concepción que Schmitt tenía de lo político más como tipo de relación que como esencia. Sin embargo, como quedará claro en el siguiente apartado, para Arendt los elementos principales implicados en las relaciones políticas no tienen nada que ver con la distinción entre amigos y enemigos, propuesta por Schmitt. Inclusive, el supuesto schmittiano de que la intensidad de las asociaciones y disociaciones políticas se debe a la conciencia de la propia finitud frente a otros podría ser caracterizado por Arendt como algo prepolítico, pues para ella lo que se realiza con miras a conservar la propia vida no puede ser llamado algo político.



posibilita la existencia de acontecimientos políticos, que sólo tienen cabida en ese mundo común entremedio de los hombres, *hecho* mediante su acción y su palabra.

A continuación detallaré las características fundamentales que tiene la política para esta autora, explicando a la par qué es aquello que ella no considera como algo político. A partir de esto podré comparar de modo más preciso su propuesta respecto de la de Schmitt y, posteriormente, respecto de la de Rancière.

## 2.2 *Vita activa*

Del mismo modo que Nietzsche criticaba a Kant por haber reflexionado sobre el arte únicamente desde el punto de vista del espectador, olvidándose así de la perspectiva del creador<sup>55</sup>, Arendt reclama a toda la tradición filosófica el que «la *vita activa* haya sido siempre definida desde el punto de vista de la contemplación» (Arendt, 1995: 90)<sup>56</sup>.

Tras remitir la política a su origen griego pre-filosófico, Arendt no puede dejar de considerar *la distribución* de los distintos tipos de actividad llevados a cabo al interior de la *polis*, o mejor dicho, de la ciudad-estado griega<sup>57</sup>. De acuerdo con ella, las tareas propias del hogar y los asuntos apropiados para la esfera política estarían fuertemente distinguidos y separados en la antigua Grecia: mientras que la esfera privada del hogar estaría dedicada a la satisfacción de las necesidades biológicas, estando dominada por una desigualdad esencial en tanto el cabeza de familia sería el encargado de ejercer el gobierno de la casa de manera unilateral, la esfera pública sería el lugar de la libertad y el trato entre iguales, iguales precisamente en tanto liberados de las constricciones de la necesidad y libres en tanto no sometidos a la desigualdad del gobierno de unos sobre

---

<sup>55</sup> Véase Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Tratado tercero, 6; también Giorgio Agamben, *El hombre sin contenido*, Barcelona, Altera, 1998, págs. 9-11.

<sup>56</sup> De esta manera todos los tipos de actividad pueden ser definidos sólo de manera negativa con respecto a la contemplación, perdiendo así la especificidad de sus operaciones. Por eso, la propuesta de Arendt es «examinar estas actividades por sí mismas», no a contraluz de la vida contemplativa (Arendt, 1995: 92).

<sup>57</sup> Más adelante se verá por qué, para esta autora, es preciso diferenciar el espacio físico de las actividades humanas (ciudad-Estado) del espacio de aparición política (*polis*), este último no delimitado territorialmente. Por otra parte, al poner el énfasis en la distribución de las actividades y no en las actividades mismas, se pone de manifiesto que las mismas actividades pueden ser desempeñadas por cualquier conjunto de hombres y mujeres –ya sea en la antigua Grecia, en Roma o en cualquier otro lugar–; lo que varía, y esto es lo que le parece fundamental a Arendt, es la valoración que se le da a los tipos de actividad. Véase Arendt, 1995: 91-92.

otros<sup>58</sup>. Por eso puede afirmar que, para los griegos, «el concepto de gobernar y ser gobernado [...] se tenía por prepolítico y propio de la esfera privada más que de la pública» (Arendt, 1998: 44).

Vemos de esta manera que para Arendt la igualdad en la esfera política, al menos en el caso de los griegos, presupone y remite a una desigualdad en el plano del *oikos* u hogar. El uso de la fuerza y la violencia se justifica en la esfera privada por cuanto éstas son los medios para escapar de la necesidad. Sin embargo, ni una ni otra pueden ser consideradas como simples elementos prepolíticos: «... la mayor parte de la acción política, *hasta donde permanece al margen* de la violencia, es realizada con palabras [...] Sólo *la pura* violencia es muda» (Arendt, 1998: 39-40; las cursivas son mías). Aunque la violencia y la fuerza son excluidas de las formas de expresión política<sup>59</sup>, dicha exclusión no es absoluta<sup>60</sup>. En esto hay que ser muy cuidadosos. Si bien se puede decir que entre «pura» violencia y «pura» política se establece un continuo en el que los límites pueden ser desplazados continuamente (en este sentido podríamos proponer incluso un criterio de relación proporcional para determinar, al menos de manera negativa, lo que constituye para Arendt la especificidad de la política: a mayor violencia, menor política, y viceversa), esto sólo se da al nivel de la esfera pública ya que, como vimos, la violencia a nivel de la esfera privada aparece como una *condición* para alcanzar la libertad, por lo que su presencia en las relaciones *sociales* no es, ni por mucho, impugnada; al contrario, es aceptada y, cuando menos, justificada<sup>61</sup>.

¿Por qué remarcar que es en las relaciones *sociales* en donde la violencia encuentra su lugar de aceptación? El hecho del que parten los postulados de Arendt es la

---

<sup>58</sup> En efecto, Arendt critica a todos aquellos que ven en el tema del dominio («¿Quién manda a quién?») el problema político fundamental, ya que considera que de este modo no se alcanzan a comprender los «auténticos» asuntos humanos (Cf. Arendt, 1999: 145-146).

<sup>59</sup> Más adelante se explicarán los motivos por los cuáles Arendt considera que la acción y la palabra son las únicas formas de expresión política.

<sup>60</sup> Esto es mucho más explícito en otro pasaje: «Ni la violencia ni el poder son un fenómeno natural, es decir, una manifestación del proceso de la vida; pertenecen al terreno político de los asuntos humanos [...]» (Arendt, 1999: 182).

<sup>61</sup> «Debido a que todos los seres humanos están sujetos a la necesidad, tienen derecho a ejercer la violencia sobre otros; la violencia es el acto prepolítico de liberarse de la necesidad para la libertad del mundo» (Arendt, 1998: 44). De cualquier manera, hay que ser cautelosos también con estas afirmaciones y no olvidar que Arendt sigue haciendo una lectura de la ciudad-estado griega. Si bien considera que la violencia que se ejercía sobre los esclavos era un medio necesario para que algunos hombres pudieran ser libres, esto no significa que ella generalice y justifique su uso en cualquier otro contexto, ya que, por ejemplo, gracias a los desarrollos tecnológicos modernos no se requiere obligar a otros para que soporten por uno «las cargas que impone la vida». Cf. Arendt, 2006: 150-151.

experiencia del vivir-con-otros del hombre; el *factum* de sus investigaciones es la pluralidad. Ahora bien, siguiendo su lectura de Platón y Aristóteles, Arendt plantea que el simple hecho de vivir juntos no constituye el verdadero significado de lo que es ser humano, debido a que el estar en compañía de los semejantes es una característica que se comparte con los animales (al menos con los gregarios); más bien, esta simple *asociación* es impuesta por la naturaleza para la satisfacción de las necesidades biológicas. De manera que, para Arendt, las relaciones meramente *sociales* están determinadas por la forma de existencia «animal» del hombre. Al contrario, una presencia compartida de seres humanos que no tenga como finalidad la supervivencia individual o de la especie, es decir, que no sea como tal una reunión necesaria de hombres y mujeres, es lo que constituye el terreno para la puesta en escena de las actividades auténticamente humanas, o sea, políticas: de allí la lapidaria afirmación de Arendt de que «la política nunca se realiza por amor a la vida» (Arendt, 1998: 48); pero precisamente para llegar a esta «segunda vida», a este *bios politikos*, es necesario escapar del dominio de la necesidad vital<sup>62</sup>, incluso si esto se logra sólo a través del uso de la fuerza y del ejercicio de la violencia en la esfera privada<sup>63</sup>.

La labor, en la terminología de Arendt, es ese tipo de actividad por el que se produce todo lo necesario para la realización continua de los procesos biológicos del cuerpo. Debido a que la vida es un movimiento que concluye sólo con la muerte, la labor es una actividad cíclica que se repite de manera indefinida hasta que aquella acontece, sin que sus productos puedan destinarse a otra cosa más que al consumo. Puesto que surge de

---

<sup>62</sup> Esto es lo que expresaba Aristóteles cuando decía que «sin lo necesario es imposible en primer lugar vivir, y luego vivir bien» (*Política*, 1253b 24).

<sup>63</sup> Por eso, desde el momento en que Arendt plantea que hay «dos órdenes de existencia» diferenciados, el *oikos* y la *polis*, o de manera más general, la esfera privada y el ámbito de los asuntos humanos (públicos), no hay que confundir el trato que le da a la violencia para uno y para otro: el uso de la violencia está «justificado» siempre que opere a favor de la libertad, esto es, siempre que sea utilizada para escapar de la necesidad; pero, por eso mismo, en cuanto la violencia invade el espacio político, éste comienza a perder su especificidad, ya que ella no puede más que socavar la libertad y la igualdad propias de dicho espacio. Esto es muy claro cuando Arendt critica a la Revolución francesa por haber sucumbido a los deseos de las masas pobres y desgraciadas, es decir, por haberse nutrido de los impulsos de sus necesidades vitales: «Hoy estamos en condiciones de afirmar que nada era tan inadecuado como intentar liberar a la humanidad de la pobreza por medios políticos; nada podía ser más inútil y peligroso. En efecto, *la violencia entre hombres emancipados de la necesidad es diferente de la menos terrorífica, aunque a veces no menos cruel, violencia elemental con la que el hombre declara la guerra a la necesidad* y que apareció a plena luz de los acontecimientos políticos e históricos por primera vez en la Edad Moderna. El resultado fue que la necesidad invadió el campo de la política, el único campo donde los hombres pueden ser auténticamente libres» (Arendt, 2006: 151; las cursivas son mías).

un impulso vital determinado por la naturaleza, cada hombre o mujer puede llevarla a cabo sin requerir la presencia de cualquier otro, de lo cual no se sigue que la presencia compartida no pueda estar a su vez determinada por estos «procesos necesarios e irresistibles», como ya se mencionó más arriba. Para las actividades específicamente políticas, la *presencia compartida* es necesaria, pero nunca es una *necesaria* presencia compartida; lo que las define no puede depender de lo que se hace para vivir. Es más, al romperse la ligazón entre *acción* política y proceso biológico, la libertad que se adquiere para la esfera pública es tanto más grande cuanto más pequeño es el «afecto hacia la propia existencia»; ser libre y estar dispuesto a arriesgar la propia vida en pos de una gloriosa empresa son dos formas de nombrar la misma actitud de todo aquel que quisiera participar de la esfera política en la antigua Grecia<sup>64</sup>.

Vemos de este modo que la excelencia es la forma de contenido «afirmativa» de la acción (aun si se determina, hasta este punto, sólo de manera negativa con respecto a la necesidad: a menor necesidad, mayor excelencia; a mayor excelencia, más política es la acción). La excelencia exige la presencia de otros precisamente porque consiste en hacer aparecer las mayores individualidades, las mayores hazañas, y marcar así la diferencia *con respecto a los demás*. Por eso Arendt halaga el espíritu agonal presente en la Antigüedad, el cual, según ella, se pierde con la llegada de la Edad Moderna<sup>65</sup>.

Si la presencia compartida es el requisito fundamental de la acción «excelente», ésta entonces no puede desligarse de un *aparecer* ante otros. Algo que no hay que dejar de notar en los planteamientos de Arendt es que si bien la esfera pública se constituye de este modo como el espacio de aparición de las mayores individualidades, dichas

---

<sup>64</sup> Aquí se trata a la libertad como una actitud con respecto a la propia vida y, por tanto, como algo principalmente «subjetivo». Sin embargo, Arendt no deja de plantear que la libertad es «un estado objetivo de la existencia humana», justamente porque, como ya se mencionó, ser libre consiste fundamentalmente en dejar de estar obligado, materialmente, por las necesidades vitales. Véase Arendt, 1998: 75-76.

<sup>65</sup> Lo que Arendt denomina el «auge de lo social» no es otra cosa que el fenómeno con el cual, en la Modernidad, las cuestiones económicas, es decir relativas a la supervivencia de la especie, comienzan a colonizar el ámbito de lo público. El gobierno comienza a ser visto como una «administración doméstica colectiva» y una cierta igualación comienza a ganar terreno en la sociedad: a través de ciertos procesos de «normalización», ser como el resto de los demás se convierte en la nueva forma de igualdad (es a lo que ella se refiere cuando habla del conformismo de las sociedades modernas), muy diferente de lo que significaba vivir entre pares y distinguirse de los demás con ese espíritu agonal que Arendt consideraba propio de la *polis* griega. Lo fundamental para esta autora es que, con la llegada de la Modernidad, las fronteras entre lo que es público y lo que es privado se borran, la excelencia se torna anónima, el progreso de «la humanidad» es exaltado por encima de los logros y las hazañas de los hombres y la acción y el discurso son lanzados hacia la esfera de lo íntimo y de lo privado. Véase Arendt, 1998: 41-59.

individualidades («fuerzas de la vida íntima» las llama ella) deben sufrir una suerte de transfiguración: han de *desindividualizarse* para aparecer en público. En otras palabras, el acto mediante el cual «las pasiones del corazón, los pensamientos de la mente, las delicias de los sentidos» se desindividualizan para salir del fuero interior es lo que constituye la publicidad de la esfera pública. Lo «público», en este sentido, es siempre un acto de apertura hacia el mundo común, en tanto lo que se hace es inscribir, *comunicar* acciones en un plano de exterioridad en el que cualquier participante puede ver y oír *lo que hace y dice* cualquier otro: si el *aparecer* es la regla del mundo de los asuntos humanos y lo que «constituye su realidad», *la acción y la palabra son los únicos medios para insertarse en él*, puesto que es sólo a través de ellos que los hombres y las mujeres pueden mostrarse exteriormente en un espacio de presencia compartida. Palabra y acción son las formas de *expresión* política para su forma de contenido que es la excelencia.<sup>66</sup>

Ahora bien, al estar constituido el mundo común por una pluralidad de lugares de visión, de audición y, evidentemente, de acción, este mundo no sólo une a quienes participan de él, sino que también los separa, ya que en él las diferencias no se difuminan sino que, precisamente, son aquello que intenta explotarse: el motivo para entrar en la esfera política, nos dice Arendt, era la posibilidad de trascender la propia vida, dejar una huella inmortal en el mundo, de manera que tal esfera dependía por completo de una permanencia mucho mayor que la del tiempo vital de cualquier hombre o mujer. Pero esto no debe llevar a creer que la esfera política existe para Arendt independientemente

---

<sup>66</sup> Si bien Arendt sigue al pie de la letra a Aristóteles al señalar que el lenguaje, en tanto palabra o discurso, es lo que establece la diferencia específica entre la vida humana y la animal (Cf. Arendt, 1998: 228; 1999: 181), no puede dejar de saltar a la vista el hecho de que siempre parece colocarlo en un segundo plano con respecto a la acción, frente a la cual se subordina: así, al hablar de la concepción política de los presocráticos, menciona que «encontrar las palabras oportunas, en el momento oportuno es acción» y «[e]l poder sólo es realidad donde palabra y acto no se han separado» (Arendt, 1998: 39-40 y 223, respectivamente). Su noción de discurso, al menos en lo que concierne a la política, está por lo tanto muy próxima a la teoría de los performativos de John Austin, ya que para ella lo que importa son *las cosas que pueden hacerse con palabras*. De ahí también que mencione que incluso cuando el discurso comenzó a tomar el papel principal en la *polis* desplazando la centralidad de la acción, su función continuó siendo la de persuadir a los demás, es decir, lograr que se realizaran todo tipo de empresas sin recurrir a la fuerza y a la violencia. Sin embargo, no debe perderse de vista que la función «rememorativa» del discurso es también fundamental para Arendt, puesto que, sin las palabras para recordar los grandes actos, estos no tendrían otro destino que el olvido inmediato; como se mostrará más adelante, para que la esfera de aparición cumpla con su objetivo es preciso que tenga una permanencia prolongada en el tiempo. Por ello menciona que la *polis* «es una especie de recuerdo organizado» (1998: 220). Por lo demás, en este punto ya es muy clara la manera en que Arendt plantea la independencia de la acción y de las palabras con respecto a la *vita contemplativa*.

de las acciones de los participantes; al contrario, «surge de actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas para este propósito, sin importar dónde estén» (Arendt, 1998: 221). De ahí que la *polis* no se confunda de ninguna manera con el espacio físico de la ciudad-estado griega. La misma determinación rige la excelencia: si la grandeza (consistente en alcanzar lo extra-ordinario) es el criterio de la acción, como nos dice la autora, el propio criterio de la grandeza es y no puede ser otro más que *su realización*, su puesta en acto, ya que es lo único que puede alcanzar una singularidad «plena», no así su motivación o sus logros, pues estos, «por puros y grandiosos que sean, nunca son únicos» (Cf. Arendt, 1998: 228-229). Alcanzar lo extraordinario significa para Arendt interrumpir el automático darse de las cosas para comenzar algo nuevo; actuar es el momento intangible y fugaz en el cual se responde a la pregunta planteada por el mundo «¿Quién eres?», sin crear ningún producto (puesto que el acto se agota en su realización), sin poder predecir lo que va a suceder y sin poder revertir lo que se hace<sup>67</sup>. La acción política es un fulgor que deja la huella de su expresión singular en la memoria del mundo.

Lo último que hay que precisar con respecto a la acción es que ésta, como ya se mencionó, requiere de un espacio de aparición que se prolongue en el tiempo. Lo que hace posible que eso ocurra es *el poder*, definido por Arendt como «la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente» (Arendt, 1999: 146). El

---

<sup>67</sup> Todo esto es lo que hace de la acción un tipo de actividad completamente diferente del trabajo en la concepción de esta autora. Para ella, el trabajo es la actividad por la cual los seres humanos fabrican las cosas que le dan solidez y estabilidad al mundo, puesto que, al ser objetos de uso y no de consumo como los producidos por la labor, su durabilidad es mucho mayor y su destrucción, aunque inevitable, es accidental; por eso gozan de una cierta «objetividad» que ayuda a construir la subjetividad de los seres humanos. Es sólo en la permanencia de estos productos que la actividad del trabajo participa de la construcción del mundo común de los asuntos humanos. Ahora bien, la lógica que sigue el proceso de fabricación es una de medios y fines, en la que el objeto fabricado, más allá de determinar los medios de su producción –gracias a lo cual es posible predecir el modo de su realización, o sea, su fin–, nunca se convierte en un «fin en sí mismo», ya que siempre se reinserta en una nueva cadena de medios-fines; los criterios que rigen este proceso son, por tanto, el provecho y la utilidad. El peligro para Arendt consiste precisamente en generalizar estos criterios para establecer una normatividad que rija los asuntos humanos y no ya sólo las relaciones entre los hombres y las cosas. (Cf. Arendt, 1995: 96-103.) Es por ello que remite el origen de la política a un momento pre-socrático: con la llegada de la escuela socrática, la legislación pasa a ser considerada como la máxima manifestación de la actividad política, pero, a los ojos de la autora, ésta no es más que una forma de *poiesis* (fabricación) y no de *praxis* (acción), puesto que lo que resulta de ella «es un producto tangible, y su proceso tiene un fin claramente reconocible» (Arendt, 1998: 218). Concluyendo con este punto, ni las actividades de la labor ni las del trabajo pueden formar parte de lo que da fundamento a la esfera de los asuntos humanos, puesto que de ésta «todo lo meramente necesario o útil queda excluido de manera absoluta» (1998: 39).

poder siempre tiene que ver con un estar ligados en pluralidad, por lo que es también siempre colectivo; su función es mantener la puerta abierta para que los seres humanos puedan seguir actuando, es decir, mantiene la acción en su potencia. El poder surge de la unión entre los hombres, y es lo que los mantiene unidos. Es un efecto cuyo efecto es su propia prolongación. Hay una suerte de círculo virtuoso entre unión y poder: si hay unión hay poder, y si hay poder hay unión. Sin embargo, Arendt indica que el poder no se determina por el número, sino por la organización: el poder es la *polis*: la organización que *hace posible* la acción. Hay como una duplicidad del poder: si bien es sólo un espacio de potencia, Arendt no deja de mencionar que sólo existe en su realidad. Es además una fuente de inspiración, el lugar de una pedagogía de lo extraordinario. Entre mejor sea la organización entre un grupo de personas reunidas, mayor será su poder de modificar continuamente lo cotidiano; por ello la *polis* es, además de una suerte de recuerdo organizado, una especie de escuela de lo extraordinario: permanencia (recuerdo organizado) y oportunidades multiplicadas de trascendencia (pedagogía de lo extraordinario) son las dos funciones que Arendt menciona como propias del espacio de aparición política.

### **2.3 Consideraciones finales respecto de la teoría de Arendt**

De todo lo anterior podemos decir que, para Arendt, la política adquiere un tono fuertemente aristocrático en el sentido etimológico de la palabra: la política *es* la realización de la excelencia (*aretê*). Si queda determinada de manera negativa con respecto a la necesidad, la violencia y el ocultamiento, y de manera afirmativa con respecto a la grandeza, la libertad y la aparición, eso es algo que no debe llamarnos a error: la primacía axiológica no se encuentra de lado de ninguno de los dos órdenes de existencia ya que, para ella, ni la necesidad ni la violencia ni lo privado son cosas que deban tender a desaparecer, puesto que su existencia garantiza y condiciona la existencia de la esfera política; lo que tiene un valor fundamental en la concepción de Arendt es *el límite* que los separa y que hace posible el despliegue de la humanidad del hombre y la contención de su animalidad. Diciendo sobre ella lo que ella misma dice sobre Platón, podemos asegurar que Arendt «todavía habla con gran respeto de Zeus Herkeios,

protector de las líneas fronterizas» (Arendt, 1998: 43). Lo que ella no ve es que la distinción entre lo humano y lo animal, que da por hecho siguiendo a Aristóteles, no es tan clara, y de hecho afirmarla puede tener consecuencias fatales (literalmente).

En efecto, teóricos políticos contemporáneos como Giorgio Agamben y Roberto Esposito (así como el propio Jacques Rancière) han centrado gran parte de sus esfuerzos en señalar las consecuencias funestas a que conduce una afirmación tajante de las fronteras nítidas entre lo animal y lo humano.

En un pasaje de su libro *Lo abierto*, titulado «*Mysterium disiunctionis*», Agamben observa que, por curioso que parezca, en la historia del concepto «vida» éste nunca ha sido definido en cuanto tal. Lo que ha ocurrido es que dicho concepto siempre se ha fragmentado para poder determinar qué elementos pueden pertenecer a él; el grado mínimo de pertenencia será, desde Aristóteles, la vida «nutritiva» o vegetativa, caracterizada por la mera repetición del ciclo biológico<sup>68</sup>. El aislamiento de esta función constituye el fundamento de toda la posterior jerarquización de los distintos órdenes de vida, ya que a ella se le agregarán de manera articulada la sensación –función propia de la vida animal– y el pensamiento o la capacidad de juicio –propio de la vida humana. Desde el punto de vista de Agamben, el juego móvil de las fronteras entre estas instancias de la vida, a la vez escindidas y articuladas, es lo único que permite delimitar y oponer un cierto campo de lo humano frente a uno de lo no humano al interior mismo del hombre.<sup>69</sup>

Sin embargo, si esta conjunción ha sido siempre el negocio de la filosofía y de todo otro tipo de «dispositivos», para Agamben la preocupación principal ha de desplazarse hacia el tema de la disyunción:

En nuestra cultura, el hombre ha sido siempre pensado como la articulación y la conjunción de un cuerpo y de un alma, de un viviente y de un *lógos*, de un elemento natural (o animal) y de un elemento

---

<sup>68</sup> En este punto, el autor plantea que es Foucault el que demuestra la manera en que el Estado, a partir del siglo XVII, generaliza este concepto de vida vegetativa para tomarla a su cargo a través de una modificación de sus tecnologías de poder, desarrollando así lo que denomina el «biopoder». Véase Agamben, 2007: 34 y Foucault, 2006: 217-237. Sin embargo, no está de más mencionar que, como intentó mostrarse en el apartado anterior, ya Hanna Arendt había detectado este cambio en la función gubernamental mediante lo que ella denominaba «el auge de lo social».

<sup>69</sup> Agamben pone varios ejemplos con respecto a esta división articulada, entre los que se encuentra, para la medicina moderna, la importancia que tiene la posibilidad de utilizar la anestesia al momento de llevar a cabo una cirugía, o la discusión en torno a la definición de lo que significa la muerte clínica, para que un cuerpo pueda convertirse en donador de órganos. Véase Agamben, 2007: 33-34.



sobrenatural, social o divino. Tenemos que aprender, en cambio, a pensar el hombre como lo que resulta de la desconexión de estos dos elementos y no investigar el misterio metafísico de la conjunción, sino el misterio político y práctico de la separación. (Agamben, 2007: 35)

Esta preocupación no es gratuita. De acuerdo con él, la máquina antropológica, aquella que desde siempre se ha puesto a producir la humanidad del hombre mediante una diversidad de dispositivos (ya sea la filosofía, ya la antropología), al decidir entre lo humano y lo animal, deja a su vez, porque es de ahí de donde parte, un residuo de vida, una vida desnuda que es del todo abandonada, puesta en bando, expuesta a un poder de muerte abierto para cualquiera, puesto que no es una vida calificada, no es una *bios politikos* tal como la que describe Arendt. El *homo sacer*, el hombre sagrado, es esta vida que puede ser eliminada sin que su asesinato cuente como homicidio. Auschwitz es uno de los nombres propios que resguardan la evidencia de esta *nuda vida* (Cf. Agamben, 2006: 84-112; 2007: 145-146).

Con lo anterior sólo quiero indicar que la partición de lo sensible (que separa en el hombre una parte animal de otra humana) propuesta por Aristóteles como una autoevidencia –y que es seguida por Arendt al menos en sus consecuencias–, puede ser puesta en entredicho precisamente para pensar la política.

La propuesta de Rancière, que presento en el próximo capítulo, consistirá en pensar el litigio en torno a dicha partición como lo propio de la actividad política, litigio que es instituido en nombre de una igualdad de cualquier ser parlante con cualquier otro. Pero antes de pasar a los planteamientos del autor francés haré una breve comparación de las teorías de Arendt y de Schmitt.

## **2.4 Comparación de las propuestas teóricas de Arendt y Schmitt**

En este apartado estableceré una relación entre los planteamientos de Hannah Arendt y Carl Schmitt en torno a la especificidad de lo político o la política. Comenzaré comparando la concepción que cada autor tiene de los sujetos políticos; a partir de ello enumeraré las características que cada uno le asigna a la actividad política, para finalizar estableciendo algunas conclusiones provisionales acerca de la posibilidad de articular sus propuestas.

Como vimos en el primer capítulo, Schmitt menciona que los sujetos políticos son siempre colectivos agrupados en bandos de amigos y enemigos; a partir de una distinción concreta de amigos y enemigos se puede dar el caso de uno o varios colectivos que se manifiesten neutrales respecto de tal distinción. Esto quiere decir que para Schmitt existen tres tipos o modalidades de sujetos políticos: los amigos, los enemigos y los colectivos neutrales. Los primeros dos tipos existen siempre que se da un acontecimiento político, mientras que el tercer tipo puede o no darse; los partícipes de un evento político pueden relacionarse entonces de tres modos diferentes con el resto de los partícipes: pueden ser sus amigos, sus enemigos o no ser ni lo uno ni lo otro, en caso de que haya una declaración de neutralidad.<sup>70</sup>

En cambio, los sujetos políticos en el caso de Arendt son de un solo tipo: pares con los que se compite por realizar las mayores hazañas. Aunque por un lado esto signifique que los sujetos políticos actúen individualmente, no hay que olvidar que para ella la acción política siempre es acción en concierto; no existen acciones políticas en solitario. Esto tiene que ver con su concepción de la manifestación de las acciones políticas: únicamente en un espacio de acción y comunicación compartido es que se puede exhibir la excelencia individual.<sup>71</sup> Además, la trascendencia de las acciones requiere de la permanencia de una esfera política en la cual sean recordadas incluso y principalmente tras la propia muerte.

La excelencia, que es el criterio de la acción política en la propuesta de Arendt, parecería ser una condición que nos podría ayudar a salir del problema de la falta de un tipo de contenido específico en las relaciones políticas, problema que en la teoría de

---

<sup>70</sup> Hay que tomar en cuenta que la neutralidad es política en un sentido schmittiano siempre y cuando esté referida a una relación amigo-enemigo concreta, pues puede ser el caso que existan sujetos para los cuales una relación política les sea simplemente indiferente por no afectarles; en tal caso la neutralidad no podría considerarse como política.

<sup>71</sup> Aunque no lo mencioné más arriba, considero que la publicidad, al igual que en el caso de Schmitt, no debería tomarse como una propiedad determinante de la esfera política en la teorización de Arendt. Ello se debe a que de su propuesta no se desprende el que deban ser los *pueblos* (en tanto entes culturalmente delimitados) los únicos sujetos concretos de lo político; según su teoría, cualquier conjunto de hombres y mujeres actuando en concierto con motivo de comenzar algo nuevo, pertenezcan o no a un mismo pueblo, son ya por ello sujetos políticos. Queda claro que asocio el concepto de publicidad con el concepto de pueblo, y sólo en ese sentido descarto el primero como un elemento constituyente de sus teorías de lo político. Por eso considero que sería más adecuado hablar del carácter *común* o comunitario de las relaciones políticas, en el caso de Schmitt, y de la esfera política, en el caso de Arendt.

Schmitt conducía a un ensanchamiento excesivo del concepto de lo político. Pero hay motivos para descartar esta conclusión.

En primer lugar, los sujetos políticos, en el caso de Arendt, nunca aparecen como enemigos, al menos no como son caracterizados por Schmitt. De acuerdo con la teoría de Arendt, los otros políticos son en primera instancia mis iguales, en el sentido de que su palabra y sus acciones cuentan tanto como las mías; la igualdad, como vimos, es tratada por la pensadora alemana como una condición o un supuesto de la esfera política, que tendría como límite ideal la expulsión de cualquier tipo de violencia (la cual quedaría reservada, en todo caso, al ámbito de los asuntos privados). De este modo, el ideal regulativo de la esfera política sería la transparencia (la ausencia de distorsiones) en este plano de comunicación intersubjetiva. Los otros políticos son, como yo, libres de la necesidad *para* realizar acciones excelentes. ¿Podrían estos otros aparecer como mis enemigos en un sentido schmittiano?

Recordemos que el *quid* de la distinción amigo-enemigo residía para Schmitt en la conciencia de la posibilidad de muerte física a manos de otros. La consecuencia de esta distinción era una partición del mundo político al menos en dos, con lo cual éste quedaba definido necesariamente como un pluriverso (Schmitt, 2009b: 82-83). Pero en el caso de la teoría de Arendt, si bien se parte del *factum* de la diversidad absoluta de los seres humanos, dicha diversidad no implica una escisión del mundo político; su postura al respecto sería binaria: o se está dentro de la esfera política o no se está<sup>72</sup>. Esto se debe a que la diversidad de discursos y acciones *es lo que constituye el mundo político* (desde el punto de vista de Arendt). La calidad o estatuto de quienes forman parte de dicho mundo es siempre el mismo: mis iguales en la potencia de acción y palabra. Así, para Arendt el otro no es el extraño en un sentido particularmente intensivo, como describía Schmitt al enemigo, ni tampoco es el otro con el que me agrupo bajo la conciencia de la peligrosidad de los enemigos, como describía Schmitt al amigo, sino que es siempre mi par con el que compito; por ello mismo, la esfera política no sería bipartita, tripartita, etc., sino numéricamente una.

---

<sup>72</sup> Como argumentaré en el tercer capítulo, esta afirmación concentrará la mayor parte de las críticas por parte de Rancière.

Sin embargo, también podemos pensar la existencia de colectivos que compiten entre sí por realizar las mayores hazañas. Esta hipótesis, a la inversa de la examinada en los párrafos anteriores, consiste en aplicar los postulados de Arendt a la teoría de Schmitt.

En este caso el resultado tampoco es satisfactorio para articular sus propuestas. Si el objetivo de dos colectivos diferenciados es ver cuál es mejor que el otro («mejor» en el sentido arendtiano de la acción excelente), ello significa que su disociación no está determinada fundamentalmente por la *posibilidad* del enfrentamiento físico extremo. La conciencia de esta posibilidad aparecía en la propuesta de Schmitt como el rasgo existencial de la distinción amigo-enemigo, de manera que en su ausencia no cabría hablar, schmittianamente, de grupos diferenciados de amigos y enemigos.

Quizá se podrían ensayar otras maneras de conjugar las teorías de estos dos autores, pero me parece que ellas son en lo esencial incompatibles. En primer lugar, Schmitt entiende la igualdad política de un modo muy distinto a como la entiende Arendt: mientras que para el primero la igualdad política supone necesariamente una desigualdad también política (somos iguales en nuestra agrupación de amigos en tanto somos desiguales respecto de nuestros enemigos), para la segunda la igualdad es un supuesto absoluto de la esfera política (pues todos los miembros de ésta son necesariamente mis pares), en la cual no cabe la desigualdad (pues esta es propia del ámbito de los asuntos privados); en segundo lugar, Schmitt concibe el mundo político como un pluriverso (pues se conforma por una multiplicidad de agrupaciones políticas en actual y potencial enemistad), mientras que Arendt lo concibe como un espacio unitario de interrelación, que se constituye por la participación de todos sus miembros; en tercer lugar, la relación política que se establece con otros tiene un carácter intensivo y existencial para Schmitt (esto vale tanto para la asociación como para la disociación), mientras que para Arendt lo fundamental de una relación política con otros pasa por las grandes hazañas que puedo lograr en concierto y competencia con ellos (para lo cual no es determinante la conciencia de la posibilidad de muerte física a causa de estos otros).

En el siguiente capítulo examinaré la teoría de Jacques Rancière con el propósito, nuevamente, de examinar las posibilidades de articularla con las teorías de los dos autores revisados hasta el momento.

## Capítulo tres. El desacuerdo y la verificación de la igualdad. La teoría de la política de Jacques Rancière

### Introducción

A lo largo de una serie de clases dictadas en la Universidad de Vincennes entre finales de 1980 y principios de 1981 en torno a la filosofía de Spinoza, Gilles Deleuze desarrolla el tema de la diferencia entre lo que él considera que son la moral y la ética. En estas clases el filósofo francés menciona que toda la tradición filosófica, desde Sócrates hasta el siglo XVII, nunca dejó de plantear una sola cosa: que el mal no es<sup>73</sup> o, de otra manera, que todas las cosas están orientadas hacia un Bien, el cual constituye su esencia; la realización de esta esencia sería la tarea de la moral, siendo los valores justamente esas guías rectificadoras de toda desviación. De acuerdo con Deleuze, el viraje que daría Spinoza sería el de desligar la ética de todo orden trascendente de los valores, de todo sistema del juicio, para transformarla en el nombre de una prueba, de una práctica singular e inmanente que sería la demostración de una potencia y no ya la aproximación hacia una esencia (Cf. Deleuze, 2008: 51-67; 70-77).

De manera similar, la propuesta teórico-política de Jacques Rancière consiste en mostrar que ninguna comunidad política tiene por naturaleza el estar orientada hacia un bien, que ninguna comunidad, en tanto sea precisamente *política*, podrá fundar un bien sin residuos, como pretendía Aristóteles al inicio de su *Política*<sup>74</sup>; finalmente, que la

---

<sup>73</sup> En la clase del 2 de diciembre de 1980, Deleuze problematiza esta afirmación de que “el mal no es”, sustituyéndola por otra que sería, según él, más apropiada a la intención de estos filósofos: el mal evidentemente existe pero, por sí mismo, no es *pensable*, puesto que es objeto de paradojas del tipo: todo hombre que hace algún mal en realidad sólo busca un placer; el placer es un bien, de lo que se sigue que, en realidad, todo lo que los hombres hacen está encaminado hacia la búsqueda de un bien, por lo que quienes actúan mal, en realidad sólo *juzgan* mal. Véase Deleuze, 2008: 51-62. La empresa de Rancière será, por otra parte, hacer explícito el modo en que la filosofía política lleva a cabo esta anulación del mal –de la distorsión en palabras de Rancière– a nivel de la comunidad, por cuanto es pensada como la realización de un bien ordenado geoméricamente que cuenta a todos sus miembros y que, de este modo, no excluye a ninguno de la participación de una esfera común. En gran medida, la discusión de lo anterior será el objeto de este apartado; sin embargo, las cuestiones concernientes a la relación entre la filosofía política y la política serán tratadas más a fondo en el siguiente, al desarrollarse el tema de lo impolítico en la obra de Roberto Esposito.

<sup>74</sup> «Toda ciudad se ofrece a nuestros ojos como una comunidad; y toda comunidad se constituye a su vez en vista de algún bien (ya que todos hacen cuanto hacen en vista de lo que estiman ser un bien). Si pues todas las comunidades humanas apuntan a algún bien, es manifiesto que al bien mayor entre todos habrá de estar

política es una práctica singular que *pone a prueba* un cierto estado de cosas, instituyendo un litigio acerca de lo que se considera ser lo común de una comunidad.

Mi interés en retomar la propuesta de este autor es, como en el caso de Hannah Arendt, examinar la posibilidad de extraer algún tipo o forma de contenido aplicable a las relaciones políticas y establecer una comparación entre sus planteamientos y los de los otros dos autores.

Para Rancière, esta forma de contenido tiene que ver necesariamente con una verificación de la igualdad, puesto que para él toda práctica y todo pensamiento de la política tienen que atravesar una aporía con respecto a la comunidad que puede ser enunciada en los siguientes términos: «¿de qué cosas hay y no hay igualdad entre cuáles y cuáles? ¿Qué son esas “qué”, quiénes son esas “cuáles”? ¿Cómo es que la igualdad consiste en igualdad y desigualdad?» (Rancière, 2007a: 7-8). De acuerdo con el pensador francés, el tratamiento que los filósofos políticos han dado a esta aporía (de Platón a Leo Strauss) es el de plantear que, dentro de la comunidad política, todos los sujetos cuentan por igual en tanto participan del bien común aportando una cierta cuota y siendo retribuidos de cierta manera. Sin embargo, al hacer este planteamiento suprimen la posibilidad de existencia de una parte que no sea realmente contada. De ahí que para Rancière el problema político fundamental consista en hacer patente la existencia de una parte de los que no tienen parte a través de la institución de un litigio acerca de lo que significa, precisamente, formar parte de la comunidad.

Como se ve, el tratamiento que Rancière le da a esta cuestión es más cercana a la propuesta de Schmitt que a la de Arendt, pues para ésta última la igualdad en la esfera política habría de ser concebida como un punto de partida absoluto, en el sentido de ser una característica universalmente aplicable a todo miembro de dicha esfera. La evidencia que la autora alemana tomaba para hacer esta afirmación era, siguiendo a Aristóteles, la de la posesión universal del lenguaje. El examen y crítica de esta evidencia será uno de los pilares de la teoría rancieriana de la política.

He dividido este capítulo en tres secciones. En la primera presento la teoría aristotélica de las constituciones, así como la crítica que Rancière hace de la misma. El

---

enderezada la comunidad suprema entre todas y que comprende a todas las demás; ahora bien, ésta es la comunidad política a la que llamamos ciudad». Aristóteles, *Política*, I, 1252 a.

motivo, como ya lo mencioné, es que gran parte de la propuesta teórica del autor francés parte de dicha crítica. A partir de ello, en la segunda sección analizo las categorías centrales en la teoría de la política de este autor: me refiero a las categorías de *política* y *policía*. Finalmente, en el último apartado establezco una serie de conclusiones que me dan pie a comparar la propuesta de este pensador con las de Hannah Arendt y Carl Schmitt.

### **3.1 La teoría aristotélica de las constituciones: un error contable**

#### **3.1.1 La teoría de Aristóteles**

Había finalizado el primer apartado del capítulo anterior mencionando que para Aristóteles la justicia política constituía el Bien de la ciudad, sin aclarar muy bien cómo entendía este pensador dicha justicia. En el presente apartado me interesa explicar dicho punto, puesto que gran parte de la teoría rancieriana de lo político puede entenderse como una refutación de los postulados fundamentales de la filosofía política del estagirita.

¿En qué sentido dice Aristóteles que la justicia es el bien de la comunidad política? Para dar una respuesta, presentaré en primer lugar las proposiciones generales que daba Aristóteles acerca de la ciudad (o comunidad política)<sup>75</sup>. Para comenzar, la ciudad es un compuesto de elementos heterogéneos (*Política* 1274b 39, 1276b 9); en ella coexisten los campesinos con los obreros, la gente de buen linaje con la gente ordinaria del vulgo, los ricos con los pobres, etc. Sin embargo, para ser más precisos, la ciudad es la comunidad de los ciudadanos (*Política* 1274b 40-41), es decir, de quienes tienen parte en el poder y beneficios públicos (*Política* 1275a 23-24, 1275b 20, 1278a 35 y 1281a 30). «La ciudad es una comunidad de hombres libres» (*Política* 1279a 21), pues sólo siendo libre se podría tener parte en la distribución de los poderes y asuntos comunes.

Ahora bien, la existencia de un poder público significa que hay una forma de gobierno bajo la cual coexisten los ciudadanos. Forma de gobierno y constitución son para Aristóteles lo mismo (*Política* 1279a 26), puesto que «la constitución es la organización de los poderes en las ciudades, de qué manera se distribuyen, y cuál debe

---

<sup>75</sup> Cf. Nota a pie número 49 del presente ensayo.

ser en la ciudad el poder soberano» (*Política* 1289a 15); por eso dice que «la ciudad es una comunidad de ciudadanos en forma de gobierno» (*Política* 1276b 2). Dependiendo de la constitución o forma de gobierno se sabrá quiénes son ciudadanos y quiénes no.

Un primer criterio propuesto por Aristóteles para establecer la diferencia entre unos tipos de constituciones respecto de otros es saber quién es el titular de la soberanía: el rey o monarca, los hombres virtuosos o de buen linaje, o el pueblo. Además propone clasificar los tipos de constituciones en constituciones rectas y en desviaciones: «las constituciones que tienen en mira el interés público [*koiné sympheron*], resultan ser constituciones rectas de acuerdo con *la justicia absoluta*» (*Política* 1279a 18; el subrayado es mío), mientras que aquellas cuyo fin sea el interés particular del gobernante serán desviaciones de las primeras.

A partir de estos criterios, los tipos de constitución recta son la monarquía (en que gobierna el rey), la aristocracia (en que gobiernan los mejores) y la «república» o «gobierno constitucional»<sup>76</sup> (en que gobierna el pueblo); las desviaciones o degeneraciones de estos tipos son, respectivamente, la tiranía, la oligarquía y la democracia.

Sin embargo, estos criterios primeros son sustituidos por otros cuando Aristóteles intenta establecer la diferencia específica entre oligarquía y democracia: ya que «es un accidente que los pocos o los muchos tengan el poder» (*Política* 1279b 36), entonces la cantidad numérica de los titulares de la soberanía no puede definir la diferencia específica entre una y otra forma de gobierno. ¿A qué criterio se ha de atender entonces? Aristóteles responde que, en última instancia, la oligarquía es el gobierno de los ricos, mientras que la democracia es el gobierno de los pobres.

¿Cómo llega Aristóteles a dicha conclusión? Recordemos que, para él, la ciudad es un compuesto de elementos heterogéneos, y esto vale tanto para la oligarquía como para la democracia; sin embargo, del conjunto de diferencias que se dan en la ciudad, hay dos que son mutuamente excluyentes: la riqueza y la pobreza. En efecto, un hombre de buen nacimiento puede ser pobre y un campesino puede llegar a ser rico, pero es

---

<sup>76</sup> Este par de nombres («república» y «gobierno constitucional») traducen el nombre común de todas las constituciones, es decir, *politeia*, pero lo que designan, como ya se mencionó, es un tipo específico de constitución.



imposible que un hombre rico sea pobre al mismo tiempo, y que un hombre pobre sea rico al mismo tiempo.

Y debido a que tanto ricos como pobres, en tanto son ciudadanos, participan de la libertad (*Política* 1280a 6), es que «unos y otros se disputan el poder de la ciudad», siendo los ricos los que gobiernan para sí en la oligarquía, mientras que son los pobres los que gobiernan para sí en la democracia.<sup>77</sup>

¿Cuál es la justificación de ricos y pobres para gobernar según su propio interés particular y no según el interés común? De acuerdo con Aristóteles, ello se debe a una mala interpretación de lo que significa la justicia. Habíamos visto que para este pensador la justicia era el bien de la ciudad; además, según él, la justicia consiste en una cierta igualdad (*Pol.* 1282b 18), aunque más precisamente lo justo sea lo igual para los iguales y lo desigual para los desiguales (*Pol.* 1280a 11).

El error en la interpretación por parte de los ricos consistiría en derivar de una desigualdad relativa (la de la riqueza) la desigualdad absoluta que los legitimaría para gobernar en su propio favor; por parte de los pobres, el error consistiría en derivar de una igualdad relativa (la de la libertad) la igualdad absoluta que los pondría al cargo, sin más, de los asuntos públicos.

El problema tanto de unos como de otros es que hacen pasar una igualdad y una desigualdad relativas (la riqueza y la libertad respectivamente) como si fueran absolutas, y por tanto como si en ello consistiera la justicia absoluta que es el bien de la ciudad. Esto se debe a que aunque la libertad y la riqueza sean elementos constitutivos de la misma (junto con la virtud) (*Pol.* 1294a 9), ni una ni otra la constituyen *por sí solas*.

Como dice Aristóteles, si la ciudad tuviera como fin la adquisición de riquezas a través de los intercambios mercantiles, por ejemplo, entonces probablemente los oligarcas tendrían bien fundadas sus pretensiones de gobernar apelando sólo a la riqueza. Pero «la ciudad existe no sólo por la simple vida, sino sobre todo por la vida mejor» (*Pol.* 1280a 31), de ahí que la participación en los asuntos de la ciudad no pueda ser proporcionada simplemente por la riqueza, aunque ciertamente la riqueza sea una de las condiciones de existencia de la ciudad.

---

<sup>77</sup> Hay que recordar que en la clasificación de los tipos de constitución de Aristóteles, tanto oligarquía como democracia son desviaciones de las constituciones rectas, pues en ellas los titulares de la soberanía gobiernan según su interés particular, y no según el interés común de la ciudad.

La pregunta es entonces quiénes tienen parte en los asuntos públicos, cómo se distribuye el poder público: «con respecto a qué cosas debe haber igualdad y con respecto a qué otras desigualdad, es algo que no debe ocultársenos, por ser punto difícil [*aporía*] y que atañe a la filosofía política» (*Pol.* 1282b 21). El criterio para la distribución y participación del poder común no puede ser cualquier desigualdad (la estatura, el color, la rapidez, etc.), sino que tiene que ser «la posesión de los elementos constitutivos de la ciudad» (*Pol.* 1283a 15 y 1290a 9), los cuales son, como ya mencioné, tres: la virtud, la libertad y la riqueza.<sup>78</sup>

La posesión de cada uno de estos títulos permite formular pretensiones justas respecto del poder común (*Pol.* 1283a 24), pero ninguno puede por sí solo fundar la justicia absoluta, es decir, el bien común (*koiné sympheron*) (*Pol.* 1283a 30). El *equilibrio correcto* entre los tres debería proporcionar dicho bien, es decir, la medida de la justicia política sería la igualdad geométrica<sup>79</sup> de las partes de la comunidad, de los que tienen parte en los asuntos de la comunidad (los hombres virtuosos, los ricos y los libres).

En la teoría de Aristóteles habrá tantas formas de gobierno como ordenamientos arreglados según la superioridad y diferencia de cada uno de los elementos constitutivos de la ciudad (1290a 12). Según estos criterios, la democracia es aquella forma de gobierno o constitución en que la libertad es superior respecto a los otros dos títulos; la oligarquía en la que lo es la riqueza, mientras que en la aristocracia se sobrepone la virtud.

Pero superioridad no significa totalidad: en la democracia, en tanto constitución, no hay solamente libertad, ni en la oligarquía solamente riqueza. Como dice Aristóteles, es un *mero accidente* que los libres sean muchos<sup>80</sup> y los ricos pocos, pero como quiera que sea en la democracia gobiernan los muchos, mientras que en la oligarquía lo hacen los pocos. Por eso dice que «la democracia existe cuando una mayoría de ciudadanos libres y pobres ejercen la ciudadanía», y la oligarquía se da cuando la soberanía es ejercida por «una minoría de ricos y nobles» (*Pol.* 1290b 18-19).

---

<sup>78</sup> «Hay tres cosas que pueden reclamar la igualdad «en la ciudad, a saber la libertad, la riqueza y la virtud» (*Pol.* 1294a 9).

<sup>79</sup> Esta expresión se contrapone, en la lectura que Rancière hace de Aristóteles, a la igualdad aritmética que resulta de los simples intercambios mercantiles, igualdad que por tanto no sería aún la de la comunidad política.

<sup>80</sup> En el año 594 a. C., a través de las reformas de Solón quedó abolida la esclavitud por deudas en Atenas, con lo cual el número de atenienses libres, y por tanto de ciudadanos, tuvo evidentemente un aumento.

Claro que ninguna de ambas, oligarquía y democracia, tiende al equilibrio correcto entre las partes de la ciudad, es decir, ninguna tiende a la justicia política que es el bien común. Por ello es que, de acuerdo con Aristóteles, la constitución que resulta de la mezcla de ambas (la «república» o «gobierno constitucional»)<sup>81</sup> es de hecho la que se adopta en la mayoría de las ciudades de su tiempo, pues este régimen constitucional intenta armonizar la parte de los ricos y la de los pobres, la riqueza y la libertad (*Pol.* 1294a15).<sup>82</sup>

Dadas estas condiciones, ¿cuál es para Aristóteles la mejor constitución posible, es decir, aplicable a la mayoría de ciudades? Puesto que para él la mejor constitución está arreglada según la virtud, y «la virtud consiste en el término medio» (*Pol.* 1295a 37), la mejor constitución habrá de tender al término medio. Y si en todas las ciudades además de haber los muy ricos y los muy pobres existe un punto intermedio que es la clase media, resulta entonces evidente que para Aristóteles la ciudad fundada en la clase media será la mejor organizada. ¿Por qué? Porque «donde la clase media es numerosa, es ínfima la probabilidad de que se produzcan facciones y disensiones entre los ciudadanos» (*Pol.* 1296a 7).

La ciudad ideal aristotélica es aquella en que no existe disensión entre los ciudadanos porque las partes de lo común han quedado justamente repartidas, según lo que cada parte haya aportado al bien común. Así se entiende por qué para este filósofo la justicia absoluta es la igualdad política correctamente delimitada, es decir, la sabia decisión acerca de lo que debe haber igualdad y sobre lo que debe haber desigualdad en la ciudad.

### **3.1.2 La crítica de Rancière**

Tenemos que Aristóteles enumera tres títulos bajo los cuales se puede pretender fundadamente tener parte en lo común-político: la riqueza de los ricos, la virtud de los mejores y la libertad del pueblo. La justicia de la ciudad consistirá en que cada parte tome

---

<sup>81</sup> Cf. *Pol.* 1293b 33.

<sup>82</sup> Acerca de los virtuosos o gente de bien, Aristóteles menciona que estos generalmente son también los ricos: «en casi todas [las ciudades] los ricos parecen ocupar el lugar que debía destinarse a los de condición noble y virtuosa» (*Pol.* 1294a 18).

de lo común sólo tanto como haya aportado a la misma. Sin embargo, como señala Rancière, de los tres títulos sólo la riqueza se puede medir con facilidad. ¿Qué pasa entonces con los otros dos títulos? ¿Cómo saber qué tanto aportan los hombres de bien con su virtud o el pueblo con su libertad para decidir qué tanto les corresponde del poder y beneficio comunes?

Veamos la cuestión de la libertad. De acuerdo con Rancière, hay suficientes razones para sostener que es espurio atribuir al pueblo dicho título como si fuera su aporte al bien común. En primer lugar, la libertad no es ninguna propiedad «intrínseca» del pueblo, sino un accidente, una pura facticidad: sólo después de que Solón aboliera la esclavitud por deudas es que la masa de hombres atenienses pudo participar en los asuntos comunes de la ciudad, no antes de ello ni necesariamente en otras latitudes (Rancière, 2007a: 20; 2007b: 35). Si como dice Aristóteles la «masa ciudadana» denota a «quienes ni son ricos ni poseen en absoluto ninguna excelencia valiosa» (*Pol.* 1281b 26), entonces es sólo *el hecho* de haber nacido en Atenas lo que les garantiza tener parte en lo común-político. Por eso afirma Rancière que «la mera imposibilidad de que los *oligoi* redujeran a la esclavitud a sus deudores se transformó en la apariencia de una libertad que sería la propiedad positiva del pueblo como parte de la comunidad» (Rancière, 2007a: 20-21).

Hay aquí, de acuerdo con Rancière, un «nudo originario del hecho y el derecho»: el hecho de no ser esclavos hace pasar a la gente del pueblo como la propietaria, por derecho, de la libertad. Y esta propiedad, que por ser una mera facticidad es realmente una propiedad vacía, es lo que impide a los ricos gobernar por el sólo hecho de ser ricos. Por ser libres, la gente del pueblo, aunque sean los pobres, puede disputar el poder de la ciudad con los ricos (*Pol.* 1280a 6).

Pero hay más. La libertad no es ni siquiera lo «propio» del pueblo, pues es un título que comparte tanto con los ricos como con los virtuosos. Así que la libertad no sólo es una propiedad vacía del pueblo, sino que ni siquiera es su propiedad en lo absoluto (Cf. Rancière, 2007a: 22). El pueblo es la parte de la ciudad que se apropia del título común a todas las demás partes: la libertad, y que identifica su nombre («pueblo») con el nombre de la comunidad política toda. Esto lleva a Rancière a concluir que «lo que no

tiene parte –los pobres antiguos, el tercer estado o el proletariado moderno– no puede, en efecto, tener otra parte que la nada o el todo» (Rancière, 2007a: 23).

De ahí que para este autor el aporte propio del pueblo sea realmente el litigio, en tanto el título que dice aportar no le pertenece verdaderamente, pero también, más importante aún, en el sentido de que con su propiedad impropia instituye una comunidad de litigio entre esta parte espuria y las partes bien cualificadas.

El litigio que esa masa ciudadana incalificada instaure se refiere precisamente a la posesión o ausencia de parte en lo común: ¿Quién cuenta y quién no cuenta en la ciudad?, ¿cuáles son las pretensiones «justas» para participar de las decisiones comunitarias? ¿Por qué la justicia debe consistir en una cierta igualdad y una cierta desigualdad?

Había mencionado más arriba que para Aristóteles las constituciones rectas son las que, guiadas conforme a la «justicia absoluta», ponen sus miras en el interés común (*koiné sympheron*). La ciudad ideal sería aquella en que este interés no tuviera como correlato ningún daño, puesto que el equilibrio entre las partes lo impediría. Pero si hay una parte (el pueblo, el partido de los pobres atenienses) que no es realmente una parte, puesto que está caracterizada por faltarle toda propiedad positiva para tener parte, el equilibrio justo de la ciudad no sería más que una quimera.

De acuerdo con Rancière, tal es la cuenta errónea que con su institución da origen a la política. Pero, ¿por qué, en última instancia, puede ocurrir este error contable? ¿Qué es lo que no se cuenta adecuadamente? En términos generales, vimos que hay una parte que es contada aunque no sea una verdadera parte de la comunidad. La parte del pueblo es la parte de los que no cuentan o, más precisamente, la parte de los que *no deberían contar*, si es que realmente no aportan nada a la comunidad política (puesto que su propiedad, la libertad, ni es propia de ellos ni es una propiedad positiva).<sup>83</sup>

Y aquello que no debería tener valor político es su palabra. Una consecuencia de la definición aristotélica del hombre como animal político es la delimitación de dos maneras de tener parte en lo sensible: por un lado, los animales tendrían parte en lo sensible al experimentar placer y dolor y comunicarlo a través de la voz (*phoné*); por otro lado, se supondría que todos los hombres participarían de lo sensible experimentando lo

---

<sup>83</sup> En ello radica, según Rancière, lo escandaloso de la democracia tanto para Platón como para Aristóteles: que sean literalmente los cualquiera, los que no poseen un título especial para gobernar como los ricos o los nobles (o los sabios), quienes tomen las decisiones de la *polis*. Cf. Rancière, 2007a: 36-ss; 2011b: 102.

bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, gracias a la posesión del *logos*, que muestra aquí su doble carácter de pensamiento (o inteligencia) y palabra. Sin embargo, lo que quiere hacer notar Rancière es que en todo orden constituido la palabra de algunos siempre *cuenta más* que la de otros; y la política existe cuando toman la palabra quienes no deberían tomar la palabra, interrumpiendo así las maquinarias de la dominación (las relaciones de mando y obediencia) y la distribución «correcta» de los lugares, funciones y nombres de las partes.

Esto pone en evidencia para Rancière que la palabra (el *logos*) no es nunca únicamente la palabra, sino también la cuenta de la palabra. Y la política existe cuando hay una instancia a la que se daña su igualdad de palabra pero que actualiza polémicamente dicha igualdad.

Así, mientras que la filosofía de Aristóteles intenta reemplazar la igualdad aritmética de los intercambios mercantiles por la geométrica del bien común en la que a cada parte se le asigna lo que le corresponde, la libertad vacía de los atenienses «suspende la aritmética simple sin fundar ninguna geometría. Esta igualdad es simplemente la igualdad de cualquiera con cualquiera» (Rancière, 2007a: 30).

Por eso Rancière menciona que la situación extrema del desacuerdo es la que concierne a la política: un desacuerdo es la situación de habla en la que el centro de la discusión es si hay o no un objeto común entre los interlocutores, y cuál es la calidad o estatuto de estos interlocutores. La situación extrema de desacuerdo es aquella en que «X no ve el objeto común que le presenta Y porque no entiende que los sonidos emitidos por éste componen palabras y ordenamientos de palabras similares a los suyos» (Rancière, 2007a: 11). La política es pues esa actividad que «crea lo común deshaciéndolo» (Rancière, 2011b: 160), en tanto pone de manifiesto un espacio de comunicación en que lo que se debate es si hay o no comunicación, si ésta es si quiera posible entre partes que no son «verdaderas» partes, como el pueblo de Atenas.

Hay, entonces, una lógica de la distribución pretendidamente correcta de las partes de lo común y una lógica que impugna dicha distribución en nombre de la igualdad de cualquiera con cualquiera. A la primera Rancière le asigna el nombre de «policía», y a la segunda el nombre de «política». A continuación explicaré con mayor detalle en qué consiste cada una.

### 3.2 Procesos policiales y procesos igualitarios

En el apartado anterior mencioné que la crítica principal de Rancière a la teoría de las constituciones de Aristóteles es que ésta se apoyaba en un error contable: al plantear que el *telos* de la ciudad era la justicia política en tanto reparto correcto de lo común según el aporte de las partes, Aristóteles parecía pasar por alto el hecho de que la libertad, aportada supuestamente por el pueblo, no era una propiedad positiva y ni siquiera era su propiedad en lo absoluto. El pueblo se mostraba entonces, realmente, como la parte de los que no tenían parte en lo común, y que sin embargo ahí estaban, *hablando como cualquier otro en la plaza pública*, emitiendo su opinión acerca de los asuntos de la ciudad. Contando, en definitiva, a la hora de tomar decisiones políticas.

¿Qué pasaría si en Atenas no hubiera sido abolida la esclavitud por deudas? Que toda esa masa de seres «sin riquezas y sin ninguna excelencia valiosa», para retomar la descripción de Aristóteles, no tendrían otro destino más que el de dedicarse a usar sus propios cuerpos para cumplir con las funciones que tenían asignadas como campesinos, artesanos o lo que fuera. Su palabra sería irrelevante para los asuntos de relevancia de la *polis*.

La posesión de la palabra, pues, no tiene importancia política por sí misma. La palabra sólo cuenta cuando se hace contar, cuando configura un espacio en que es posible ser escuchada como palabra y no sólo como ruido, como voz o como sonidos inarticulados (lo que Aristóteles llamaba *phoné*).

Hay entonces situaciones o estados de cosas en que no toda palabra cuenta por igual, y otras situaciones o procesos en que se exhibe la capacidad de inteligencia y de palabra de cualquiera. Al primero de estos lo llama Rancière policía, y al segundo proceso igualitario. En el anudamiento de ambos acontece la política.

Es importante aclarar que por «policía» Rancière no entiende únicamente la baja policía (el cuerpo de granaderos, los agentes de tránsito, los detectives, etc.), sino en general todo el conjunto de ordenamientos (legales, sociales, culturales) que establecen lo que puede ser visto y oído y lo que no, así como la distribución correcta de nombres, funciones y lugares que corresponde a los «miembros de la sociedad»:

La policía es, en su esencia, la ley, generalmente implícita, que define la parte o la ausencia de parte de las partes [...] la policía es primeramente un orden de los cuerpos que define las divisiones entre los modos del hacer, los modos del ser y los modos del decir, que hace que tales cuerpos sean asignados por su nombre a tal lugar y a tal tarea; es un orden de lo visible y lo decible que hace que tal actividad sea visible y que tal otra no lo sea, que tal palabra sea entendida como perteneciendo al discurso y tal otra al ruido. (Rancière, 2007a: 44-45)

La policía es pues el orden que establece una distribución simbólica de los cuerpos en dos categorías: aquellos a quienes se ve y aquellos a quienes no se ve, aquellos que poseen el *logos* y aquellos que, para efectos prácticos, cuentan sólo con voz (en el sentido aristotélico de la *phoné* animal). Sin embargo es preciso mencionar que, como sostiene Rancière, el orden policial no es «la noche donde todo vale», pues hay policías que son mejores que otras. Un sistema en el que, como quiera que sea, se permita el voto y la libertad de discusión a todos los hombres y mujeres que lo conforman siempre será preferible a un sistema que condene a grandes sectores de su población a morir en cámaras de gas, o a un sistema en el que, como en el caso de los escitas, se le saquen los ojos a los esclavos. Hay entonces policías que son menos brutales o más «gentiles y amables» que otras; lo que no cambia de una a otra es su naturaleza, en tanto definidora de un orden de lo visible y lo audible.

Así pues, la categoría de «policía» denota un cierto orden instituido del vivir en común de hombres y mujeres en el que todos estarían ya contados y cuyos lugares y funciones en dicho orden se encontrarían ya asignados. Como dice Rancière, en toda comunidad hay los que mandan y los que obedecen. Pero para obedecer una orden «hay que comprenderla y que hay que comprender que hay que obedecerla. Y para eso, ya es preciso ser igual a quien nos manda» (Rancière, 2007a: 31). Esto significa que la igualdad (de inteligencias) es la condición de posibilidad de la desigualdad del orden policial. De ahí que la policía no niegue la igualdad de todos con todos, puesto que la supone para funcionar; por ello Rancière concluye que la policía sólo *daña* esta igualdad.

Como ya vimos, la lógica opuesta a ésta es la de la política. La lógica política es antagónica a la policial porque verifica polémicamente la igualdad de cualquier ser



parlante con cualquier otro, poniendo en entredicho la partición de lo sensible efectuada por los procesos policiales. Pero hay una serie de consideraciones que hacer al respecto.

La política, para Rancière, no tiene temas o cuestiones que le sean propios. Esto quiere decir que cualquier asunto puede tornarse político, aunque *a priori* ninguno lo sea. Lo anterior se debe a que el único principio de la política, la igualdad, tampoco le pertenece en absoluto. Para este autor la igualdad no es por sí misma un dato político, no es ni la esencia ni la meta de la política, sino sólo un supuesto que se verifica singularmente en el obrar político.

Por eso dice que sólo hay política en el cruce de dos procesos heterogéneos, el policial y el igualitario. Ya que la política no tiene un terreno que le sea propio, tiene que operar necesariamente en el seno de los mecanismos policiales. Así, un mismo asunto (una elección, una huelga), un mismo concepto (la opinión, el derecho), o un mismo lugar (la familia, la escuela, el trabajo), pueden ser tratados política o policialmente (Rancière, 2007a: 48-49).

Por ello es que la política no es la consumación de un ideal igualitario utópico, sino que es la actividad que, al cuestionar un campo de la experiencia dado, expone la ausencia de fundamento natural de todo orden social: al establecer un litigio en torno a la igualdad de cualquiera con cualquiera, *demuestra* el sin fondo (la falta de cimientos «naturales») de cualquier jerarquía y de cualquier distribución correcta de nombres y funciones.

De ahí que la política tenga que ver para Rancière con *procesos de subjetivación* más que con sujetos políticos ya establecidos. Estos procesos ocurren cuando una instancia (un sujeto o un colectivo de sujetos) se desidentifica del lugar y el nombre que tenía asignado en el orden policial (por ejemplo como «simples» trabajadores, o como «simples» mujeres), para asumir el nombre imposible de la igualdad, abriendo *la brecha* entre el mundo en que no cuentan y el mundo de las capacidades igualitarias:

...la subjetivación crea lo común poniendo en común lo que no era común, declarando como actores de lo común a aquellos y aquellas que eran simplemente personas privadas, dando a ver cómo asuntos que pertenecían a la esfera doméstica pertenecen a una esfera de discusión pública [...] lo común político está hecho de procedimientos de inclusión de lo excluido y de puesta en común de lo no-común. (Rancière, 2011b: 160-161)

En la política no hay entonces interlocutores constituidos preexistentes al conflicto que ella instituye. Del mismo modo que no hay un conjunto de asuntos o de lugares propios de la aparición política, así tampoco existe un sujeto privilegiado de su acción. De hecho, «la parte de los que no tienen parte», que sería algo así como el nombre genérico de los sujetos políticos para Rancière, sólo denota a aquellos que no tienen una cualidad o título especial para ejercer los asuntos de la política y que, a pesar de ello, en contra de ello, entablan un desacuerdo precisamente acerca de qué es lo que significa hacer la política y quién puede tomar parte en la misma. Esta parte de los que no tienen parte no existe de antemano en toda comunidad: no son ni los pobres, ni las mujeres, ni los homosexuales o los indígenas; la parte de los sin parte no refiere a un grupo social determinado, pues sólo existe a través de un litigio concreto acerca de lo que significa ser igual a todos los demás.

Rancière concluye que es en el encuentro de estos procesos heterogéneos –el policial y el igualitario– que tiene lugar la política, la cual, no contando con objetos o cuestiones que le sean propias, actúa siempre sobre la policía en lugares y con palabras que les son comunes, verificando siempre en la forma de un litigio un principio que tampoco le es propio: la igualdad.

### **3.3 Consideraciones finales respecto de la propuesta de Rancière y comparación global de los tres autores**

Los conceptos centrales en la teoría política de Rancière son la partición de lo sensible, la verificación de la igualdad y los procesos de subjetivación. El primero de estos conceptos, la partición de lo sensible, describe por un lado el terreno o contexto en que pueden acontecer los fenómenos políticos: una jerarquización y distribución concreta de nombres, roles y lugares en que se regula (explícita e implícitamente) quién tiene que hacer tal y tal cosa, quién y qué puede ser visto y escuchado. Pero esta jerarquía supone una igualdad de capacidades de inteligencia (y correlativamente de palabra) entre quienes mandan y quienes obedecen, ya que de otra manera no podría funcionar (pues, como menciona Rancière, si quienes siguen órdenes no fueran seres inteligentes, no podrían

comprender las órdenes de quienes los mandan ni podrían comprender que tienen que obedecerlas). Así, cuando esta desigualdad (de rangos y funciones) es impugnada bajo el supuesto de la igualdad de cualquiera con cualquiera, configurándose un espacio de comunicación en que lo que se disputa es la posibilidad de la comunicación misma, es que acontece la política, haciendo aparecer palabras y figuras que no eran más que ruido o murmullo anónimo en el campo de la experiencia dado. El modo en que se dan estas apariciones es el de procesos de subjetivación que, justamente, rompen los esquemas de aparición precedentes, abriendo una instancia de visibilización y enunciación igualitarias que exhibe una cuenta errónea de las partes de la comunidad. La política, de esta manera, implica otro modo de reparto o partición de lo sensible, antitético al primero.

Resulta casi evidente por qué las teorías de Rancière y Arendt son incompatibles. A continuación daré brevemente los motivos de esta incompatibilidad, y más adelante compararé la propuesta del filósofo francés con la de Schmitt. Como en el caso de la comparación de Arendt y Schmitt, comenzaré por exponer la concepción que Arendt y Rancière tienen de los sujetos políticos y a partir de ello iré contrastando sus posturas respecto de los elementos centrales que cada uno propone como los determinantes de la práctica política.

Vimos en el capítulo anterior que los sujetos políticos en el caso de Arendt son siempre de un mismo tipo: pares con los que se compite por la excelencia. Los sujetos políticos son “pares” en tanto participan inequívocamente de la igualdad de palabra y de capacidades para comenzar algo nuevo. Esto significa que la igualdad, para Arendt, es un supuesto o condición previa para la realización de acciones políticas; es un dato inmanente a la esfera política. El correlato de este supuesto es la escisión entre un mundo de asuntos políticos en donde todos son iguales y una esfera del vivir-juntos en que reina la desigualdad: es lo que Arendt designaba como *oikia* o espacio doméstico. Los asuntos de este espacio debían resolverse en él mismo, pues, de acuerdo con Arendt, en cuanto comenzaban a invadir la esfera política se iniciaba simultáneamente su decadencia.

Para Rancière la igualdad no es ningún dato de la política; es, al contrario, un principio que sólo al verificarse polémicamente da lugar a su acontecer. La comunidad de palabra o lenguaje (el *logos*), que en Aristóteles y Arendt se mostraba como el fundamento transparente de la politicidad del ser humano, es tratada por Rancière de un

modo problemático: en la comunidad el *logos* nunca es únicamente la palabra, sino también la cuenta que se hace de la palabra. Aunque exista un diferencial en esta cuenta (es decir, aunque la palabra de algunos sea tomada en cuenta más que la de otros en cualquier orden social), ello no implica que la desigualdad, para Rancière, sea una condición de existencia de la política, al menos no en el sentido en que el espacio doméstico era una condición de la esfera política para Arendt: para poder dedicarse a los asuntos de la vida política, nos decía la autora alemana, es preciso librarse de las necesidades impuestas por los procesos biológicos del cuerpo. Para satisfacer dichas necesidades es que se instituía, de acuerdo con ella, la esfera privada, en la que la desigualdad aparecía, cuando menos, como algo aceptable. En la propuesta de Rancière, aunque también exista una relación importante entre igualdad y desigualdad, dicha relación no es del mismo tipo que en el caso de Arendt. Para el autor francés, no sólo la desigualdad supone ya una igualdad, sino que también, a la inversa, de no ser por una situación de desigualdad no habría la posibilidad de exhibir polémicamente las capacidades igualitarias de cualquiera con cualquiera, que es en lo que consiste para él la política. Por eso menciona que «la política viene siempre en segundo lugar», después de un cierto reparto de nombres, lugares y roles. La desigualdad no es para él una condición de existencia de la política porque aquella tenga que separarse y encerrarse en un ámbito propio (el privado) para que ésta pueda llevar a cabo sus asuntos, sino porque la política consiste precisamente en una impugnación de esta delimitación, de este reparto de lo sensible.

Rancière rechazaba por ello «fundar la comunidad política en una propiedad antropológica o en una disposición ontológica primera» (Rancière, 2011b: 161), tal como hacían Aristóteles y Arendt, puesto que la política no sería para él más que la formulación polémica de la pregunta «¿qué es lo que tenemos en común?». De ahí que la acción política no pasara en primera instancia por la consecución de acciones excelentes o gloriosas, sino por la desestabilización de las fronteras entre lo político y lo no-político, entre los asuntos que deberían reservarse a la esfera doméstica (los asuntos del trabajo o la familia, por ejemplo) y los asuntos que atañerían a «la humanidad». En su teoría, los sujetos no son políticos porque ya de antemano sean iguales, sino que devienen-iguales a través de procesos políticos en los que, como los plebeyos del Aventino presentados por

Ballanche, escriben «un nombre en el cielo»: polemizando sobre quién cuenta y quién no cuenta, configuran una comunidad de iguales que no goza de consistencia y efectividad en el campo de la experiencia dado. (Ver Rancière, 2007a: 39).

En resumen, las propuestas de Arendt y Rancière son incompatibles porque lo que para la primera significa sólo el punto de partida de las acciones políticas (la igualdad de palabra), para el segundo significa el centro de gravedad de toda disputa política.

En contraste con esto, considero que las propuestas de Schmitt y Rancière sí son compatibles, aunque el resultado de su articulación sea principalmente una deconstrucción de las tres categorías del paradigma schmittiano de lo político: unidad política, enemistad y soberanía.<sup>84</sup>

El problema que yo había planteado en relación con la propuesta de Schmitt es que ésta ensanchaba demasiado, a mi parecer, el concepto de lo político, pues permitía incluir eventos o procesos tales como las luchas o posibles luchas entre aficionados a algún deporte o entre grupos criminales, siempre y cuando cumplieran con las características de unidad, soberanía y enemistad, sin importar el tipo o la forma de contenido de su disputa. De este modo, una (potencial) lucha por definir quiénes son los seguidores del mejor equipo de fútbol o quiénes pueden extorsionar a la gente en algún territorio determinado, si es que la potencial disputa incluye la configuración de bandos enemistados, debería considerarse como un fenómeno político según los criterios de Schmitt. Creo que esto le parecería incorrecto incluso al autor alemán.

De ahí que mi propuesta fuera examinar la posibilidad de acotar su concepto de lo político mediante la inclusión de algún tipo o forma de contenido que debieran tener las relaciones amigo-enemigo para ser consideradas como políticas. Los motivos para descartar la propuesta de Arendt fueron planteadas en el capítulo anterior; en lo que sigue me ocuparé de revisar la hipótesis de que la forma de contenido de estas relaciones sea la disputa acerca de lo que significa la igualdad en un campo de la experiencia dado.

Para comenzar, las relaciones amigo-enemigo significan la diferenciación de bandos en una posible disputa. Esta disputa puede girar en torno a lo que significa la

---

<sup>84</sup> Entiendo la deconstrucción en el sentido que Derrida propone: «La deconstrucción no consiste en pasar de un concepto a otro, sino en invertir y en desplazar un orden conceptual tanto como el orden no conceptual clásico» (Derrida, 2008: 372). Esto quiere decir que, al menos como yo lo veo, al aplicar la propuesta de Rancière sobre la de Schmitt, la jerarquización (implícita) del sistema conceptual de este último queda invertida y sus sentido se ve alterado.

igualdad de cualquiera con cualquiera, tal como es planteado por Rancière. En tal caso, si bien se mantiene la delimitación de un «nosotros» (que afirmamos la igualdad) y un «ellos» (que dañan nuestra igualdad), con la conciencia de la posibilidad de muerte física de los implicados, el sentido de dicha lucha, para ser política, no habría de consistir en el fortalecimiento de esa frontera de desigualdad (entre «nosotros» y «ellos»)<sup>85</sup>, sino en su impugnación.

En segundo lugar, si el concepto de soberanía (primaria) de Schmitt significaba la capacidad de un grupo de decidir plenamente quiénes son incluidos como amigos y quiénes como enemigos, al retomar la propuesta de Rancière dicho concepto debería invertir su sentido: para que una relación fuera política debería poner al descubierto y disputar las operaciones soberanas de exclusión de una parte.<sup>86</sup> Si la forma de la relación es la de una verificación de la igualdad, entonces, como menciona Rancière, debe hacer ver y oír lo que no tenía palabra y visibilidad. En otras palabras, la práctica política podría ser concebida como un *performance* de la no-exclusión, que pone en común lo que aparecía como no-común.

Finalmente, la unidad del bando que pone en disputa el espacio común de interlocución debe ser relativizada, justamente para anular o intentar anular la relación de bando (de exclusión) que instaura quien daña su igualdad. La unidad de la parte de los que no tienen parte, para usar la expresión de Rancière, no puede consistir en la expulsión de todo lo heterogéneo y en el carácter monolítico de su voluntad, que era lo que planteaba Schmitt acerca de la unidad política.

Brevemente, creo que estas son las modificaciones de sentido más importantes que se aplicarían a la teoría de lo político de Schmitt superponiéndole la de Rancière. Podría parecer que realmente sólo se están volviendo a expresar los postulados del filósofo francés, aunque sea a través del lenguaje conceptual del alemán. No creo que esa puede ser la conclusión, pues se ha conservado el criterio existencial de la teoría schmittiana de lo político: la conciencia de la posibilidad de muerte física presente en las relaciones amigo-enemigo. Aunque las disputas políticas se den en la forma de una

---

<sup>85</sup> Tal como proponía Schmitt en su trabajo sobre el parlamentarismo alemán. Ver páginas 30 y sigs. del presente ensayo.

<sup>86</sup> Esto ha sido constantemente el tema de estudio de Giorgio Agamben en sus libros acerca de la figura del *homo sacer*.

verificación de la igualdad, tanto los miembros de un bando como los del otro habrían de estar concientes de la posibilidad de morir en la contienda (si es que admitimos concebir los eventos políticos en un sentido schmittiano-rancieriano). No es que la posibilidad de muerte propia o la del otro deban ser concebidas como el *telos* de lo político (pues en tal caso no se cumplirían los criterios antes mencionados en la superposición de ambas propuestas), pero creo que la conciencia de su posibilidad puede admitirse como parte del horizonte de sentido del actuar político sin contradecir las teorías de estos autores.

## Conclusiones

En este trabajo he ensayado una comparación provisoria de la teoría política de tres autores. Digo que es provisoria porque dista mucho de tomar en cuenta todos los elementos que dan forma a su pensamiento político. Esto se debe a que me he concentrado casi exclusivamente en examinar sus conceptos de la política o lo político, así como los conceptos que directamente se les relacionan, dejando de lado temas y cuestiones que probablemente darían una mejor imagen de la aplicación de sus trabajos a la realidad contemporánea. Así, por ejemplo, en el caso de Schmitt he dejado fuera de revisión casi por completo sus postulados acerca del *nomos* de la tierra; en el caso de Arendt, es muy poco lo que he mencionado de sus reflexiones sobre las revoluciones francesa y rusa, o sobre el significado político que para ella tenía la guerra fría (o la guerra en general), y de Rancière no he presentado, entre muchas otras cosas, sus investigaciones sobre el movimiento obrero francés, que son la fuente de inspiración principal de su teoría de la política.

Sin embargo, considero que los planteamientos en este trabajo son un buen punto de partida no solamente para comprender con mayor facilidad la obra general de estos pensadores, sino también, y principalmente, la obra de otra serie de autores contemporáneos cuyas discusiones son atravesadas constantemente por los planteamientos de Schmitt, Arendt o Rancière. Por poner otra vez algunos ejemplos, tenemos el caso de los trabajos de Giorgio Agamben que toman como contrapunto polémico las teorías de Schmitt no solamente sobre el estado de excepción, sino sobre lo político en general, para pensar la figura del *homo sacer*; o los trabajos de Roberto Esposito, desde *Categorías de lo impolítico* hasta su libro *Communitas*, en que el objetivo principal es realizar una deconstrucción del vocabulario político moderno constituido por palabras como «acción», «decisión», «soberanía», «representación», o «identidad», todas ellas trabajadas y usadas ampliamente por Schmitt y Arendt (y también por Rancière); acerca de este último, está de más decir que su propuesta se encuentra actualmente en el



centro de las discusiones teóricas sobre la política y también, junto con Esposito y Agamben, sobre la biopolítica.<sup>87</sup>

Así pues, considero que uno de los resultados más importantes de este trabajo es ofrecer las bases mínimas para continuar con la indagación teórica de los fenómenos políticos, tanto en el caso de que se quiera profundizar en la teoría de alguno de los autores que aquí he presentado como si se quieren analizar teorías que retomen directa o indirectamente sus propuestas.

No tendría sentido volver a exponer los resultados generales que he derivado de sus trabajos en torno a lo político o de la breve comparación que he realizado entre los mismos, pues eso se encuentra ya en los apartados finales de cada capítulo. En lugar de ello, quisiera mencionar algunas problemáticas surgidas de tal comparación, pues pienso que podrían abrir algunas rutas importantes de investigación.

La primera de estas problemáticas o dificultades es de orden semántico. Queda claro, por lo que hemos visto, que estos autores no se referirían a lo mismo al decir que algo «es político». Entonces, al menos en primera instancia, parecería que toda comparación entre sus teorías no podría pasar de la mera analogía entre los términos que utilizan: *x* es para Schmitt análogo o parecido a lo que *y* es para Rancière, etc. Es el caso, por ejemplo, de decir que «lo político» para Schmitt guarda ciertos rasgos de similitud con lo que Rancière llama «la política», y que lo que éste entiende por «policía» es relativamente cercano a lo que Arendt designaba como «*oikos*» o «espacio doméstico». Estas comparaciones sólo podrían tener un sentido pedagógico (en caso de que ayudaran a comprender en alguna medida el pensamiento de estos autores), pero creo que a nivel conceptual no aportan ningún valor cognitivo.

Enlazada directamente con esa dificultad hay otra que tiene que ver con la consideración que cada uno de estos autores hace de ciertos supuestos antropológicos. Mientras que Schmitt toma como punto de partida para la elaboración de su teoría el supuesto hobbesiano del hombre como «ser peligroso», Arendt y Rancière parten de la consideración aristotélica del hombre como «animal político» (cuya principal característica es estar dotado de palabra), pero mientras que la primera se apega en buena

---

<sup>87</sup> Sin embargo, hay que tomar en cuenta que el propio Rancière ha dicho que sus planteamientos no deberían incluirse en el marco de las investigaciones sobre la biopolítica. Ver, por ejemplo, Rancière, 2011b: 122-125.

medida a esta consideración, el segundo realiza una deconstrucción y una crítica de las consecuencias que se siguen de aceptarla.

Así, si estos tres autores no hablan de lo mismo (dificultad semántica), creo que ello se debe, en gran medida, a que no comparten los mismos puntos de partida para elaborar sus teorías. Podría parecer entonces que no tiene mucho sentido intentar complementar unas posturas con otras, o que en todo caso resultaría superfluo hacerlo. De aceptar esta conclusión, uno tendría que elegir alguna teoría para conceptualizar lo político y descartar las otras dos.

Por el lado negativo (es decir, de lo que no he hecho), he intentado superar estas dificultades evitando hacer una comparación por analogía o similitud de los términos que cada autor utiliza. En cambio, por el lado positivo, he intentado rastrear los elementos conceptuales que me permitirían complementar (o no) sus propuestas. Así, por ejemplo, en el caso de Schmitt y Arendt he argumentado por qué son incompatibles sus concepciones del sujeto político, y en el caso de Rancière y Schmitt por qué añadir la verificación de la igualdad como forma de contenido de la relación política podría ayudar a salir de ciertas problemáticas que acarrea la concepción schmittiana de lo político. Pero, por fructíferas o estériles que sean estas comparaciones, creo que sus resultados siguen siendo demasiado abstractos, por decirlo de algún modo.

Un camino poco explorado por la ciencia política y que me gustaría investigar a fondo en un futuro es recurrir a la fenomenología de la intersubjetividad desarrollada por Edmund Husserl para flanquear este problema. El recurso a la fenomenología tendría un triple propósito: a) partiendo de la teoría general de lo colectivo que se sigue de la fenomenología de la intersubjetividad, se podría establecer un terreno común entre las teorías específicas de los tres autores; b) con los resultados y la terminología provista por la fenomenología, sería posible traducir los conceptos de cada autor a los tipos experienciales que están a la base de sus propuestas teóricas; c) extrayendo estos tipos experienciales, finalmente, se podría examinar la composibilidad de los mismos: si un tipo de experiencia es compatible con otro, entonces de ello debe seguirse que las propuestas teórico-políticas de uno y otro autores sean también compatibles y, en su caso, complementarias. A continuación explicaré un poco más ampliamente estos puntos.

Toda teoría sobre lo político define una *perspectiva* específica acerca de los fenómenos colectivos, pero sea cual sea esta especificidad, lo que está supuesto de antemano es que debe haber alguna colectividad para que algo pueda ser político. No hay política en la soledad<sup>88</sup>. Así pues, si las teorías sobre lo político son teorías *especiales* sobre lo colectivo, una teoría *general* sobre lo colectivo debería permitir tender un puente entre las diferentes teorías especiales. La fenomenología nos presenta esta teoría general al modo de una teoría de la intersubjetividad, cuya base es el examen y aclaración de la experiencia del otro (en tanto lo colectivo es, evidentemente, una relación de «unos con otros»).

Mi propuesta sería hacer uso de la fenomenología para extraer los *tipos de experiencia* que están implicados en las teorías de lo político de Schmitt, Arendt y Rancière. Estas teorías pueden diferir en la tipología *específica* con la cual caractericen una determinada experiencia del otro, pero no en la tipología general. Una tipología *general* acerca de la experiencia del otro (tal como la que es provista por la fenomenología de la intersubjetividad) es válida para todos los casos en que se dé un otro, aquello que ha de ser supuesto en cada experiencia particular y en cada tipología específica. Una tipología específica (cada teoría sobre lo político) acota las características de presentación del otro: si una presentación fáctica del otro no cumple con las características de ese acotamiento, dicha presentación habrá de ser considerada como formando parte de otra tipología.<sup>89</sup> Por eso mi propuesta es que la teoría de la intersubjetividad provista por la fenomenología nos permite, además de aclarar cada teoría particular (cada tipología particular), tender un puente entre ellas y contrastarlas de

---

<sup>88</sup> Guillermo Pereyra (2010) discute la posibilidad de pensar una política *de* la soledad, llevando a cabo una deconstrucción entre estos dos términos. En todo caso, lo que no discute es que para pensar cualquier política es necesario postular algún tipo de relación/comunidad dada –si se quiere ontológicamente– entre un yo y otros. En pocas palabras, si no hubiera otros no habría política, lo cual equivale a decir que no hay política en la soledad.

<sup>89</sup> De manera también provisoria, estas tipologías específicas ya han sido presentadas en este trabajo: en el caso de Schmitt, los «otros políticos» son de tres tipos: los amigos, los enemigos y los sujetos políticamente indiferentes (los neutrales); en el caso de Arendt, sólo hay un tipo de «otros políticos»: los pares con los que se compite por la excelencia; finalmente, en el caso de Rancière considero que debería postularse dos tipos de «otros políticos», según el «lado» de la experiencia política que trate de describirse: por un lado, los sujetos dañados en su igualdad y, por el otro, el conjunto de sujetos que efectúan este daño. Desde mi punto de vista, una de las ventajas de esta estrategia sería ayudar a comprender el contenido de cada una de estas teorías, más allá de inclinarse por tomar alguna y descartar el resto.

acuerdo a la experiencia de la cual nos hablen, examinando la compatibilidad o incompatibilidad entre las mismas.

Entonces, más allá de los distintos puntos de partida que tenga cada autor para desarrollar su teoría de lo político, mi propuesta sería reconducir sus puntos de vista a aquello de lo cual ya no diferirían: una teoría general acerca de la experiencia del otro, la cual está implícita en cada una de sus propuestas. Ella es parte integral –junto con varias cosas más– del *horizonte de sentido* de lo que cada uno denomina como «lo político». Y si bien es cierto que cada uno nos habla de cosas distintas cuando usan este nombre (lo que más arriba expuse como la dificultad semántica), ello se debe únicamente a que nos presentan diferentes tipos de experiencia, los cuales sí que son comparables sin necesidad de recurrir al método de las analogías.

Como mencioné más arriba, a través de realizar esta comparación podría ensayarse otro modo de complementar las teorías de los diferentes autores aquí tratados para dar una mayor precisión al concepto de lo político. Este ajuste arrojaría un «nuevo» dominio de objetos *políticos*, actuales y posibles, definido por las condiciones necesarias y suficientes extraídas de la obra de los pensadores en cuestión. Las ventajas o desventajas de dar validez a este dominio de objetos sólo podría plantearse a contraluz de su aplicación a casos concretos (actuales o posibles).<sup>90</sup>

---

<sup>90</sup> Lo repito: no es que haya una única manera de predicar lo político de un objeto cualquiera; no existe tal cosa como una definición última de lo político o la política. Lo que he querido argumentar es que, como dirían Foucault o Rancière, cada conceptualización nos hace ver distintas perspectivas de las cosas, según ciertos criterios. Y una manera de esclarecer estas conceptualizaciones sería el empleo de la fenomenología. En todo caso, incluso en el caso de que se esté de acuerdo con un cierto concepto de lo político, siempre existe la posibilidad de que haya un desacuerdo o una polémica sobre la aplicación del concepto a un caso singular. Esto quiere decir que, aunque sea el caso que estemos de acuerdo en qué es lo que vamos a entender por «lo político» o «la política», podemos estar en desacuerdo, sin embargo, acerca de si un caso singular cumple los requisitos para tratarlo como un asunto político. La posibilidad de esta polémica es inherente a toda aplicación concreta del concepto.

## Bibliografía

AGAMBEN, Giorgio (2005), *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo (Homo sacer III)* (Valencia: Pre-textos).

----- (2007), *Lo abierto. El hombre y el animal* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora).

----- (2010), *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* (Valencia: Pre-Textos).

ARDITI, Benjamín (1995), «Rastreado lo político», *Revista de Estudios Políticos*, núm. 87, pp. 333-351.

----- (2012), «Sobre lo político: Schmitt contra Schmitt», *Revista de El Colegio de San Luis*, año 3, núm. 3, pp. 11-41.

ARENDT, Hannah (1995), «Labor, trabajo, acción. Una conferencia», en *De la historia a la acción* (Barcelona: Paidós).

----- (1997), *¿Qué es la política?* (Barcelona: Paidós).

----- (1998), *La condición humana* (Barcelona: Paidós).

----- (1999), *Crisis de la república* (Madrid: Taurus).

----- (2006), *Sobre la Revolución* (Madrid: Alianza).

ARISTÓTELES (1998), *Política* (Madrid: Gredos).

----- (2011), *Política* (México: UNAM).

BIRULÉS, Fina (1997), «Introducción. ¿Por qué debe haber alguien y no nadie?» en Hannah Arendt, *¿Qué es la política?* (Barcelona: Paidós), pp. 9-42.

DELEUZE, Gilles (2008), *En medio de Spinoza* (Buenos Aires: Cactus).

DERRIDA, Jacques (2007), *Márgenes de la filosofía* (Madrid: Cátedra).

EASTON, David (1959), «Political Anthropology», *Biennial Review of Anthropology*, vol. 1, pp. 210-262.

----- (2006), *Esquema para el análisis político* (Buenos Aires: Amorrortu).

FOUCAULT, Michel (2006), *Defender la sociedad* (México: FCE).

----- (2008), *Las palabras y las cosas* (México: Siglo XXI).

HOBBS, Thomas (2000), «Epístola dedicatoria» en *De cive* (Madrid: Alianza).

----- (2006), *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* (México: FCE).

MOUFFE, Chantal (1999), «Introducción» en *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical* (Barcelona: Paidós), pp. 11-25.

PEREYRA, Guillermo (2010), *Sobre la soledad. En torno a una política imposible* (Buenos Aires: El Signo).

RANCIÈRE, Jacques (2000), «Política, identificación y subjetivación», en B. Ardit (editor), *El reverso de la diferencia: Identidad y política* (Caracas: Nueva Sociedad), pp. 145-152.

----- (2006), *Política, policía, democracia* (Santiago de Chile: LOM Ediciones).

----- (2007a), *El desacuerdo. Política y filosofía* (Buenos Aires: Nueva Visión).

----- (2007b), *En los bordes de lo político* (Buenos Aires: Ediciones La Cebra).

----- (2011a), «The Thinking of Disensus: Politics and Aesthetics» en Paul Bowman y Richard Stamp (editores), *Reading Rancière* (Londres y Nueva York: Continuum), pp. 1-17.

----- (2011b), *El tiempo de la igualdad* (Barcelona: Herder).

RETAMOZO, Martín (2009), «Lo político y la política: los sujetos políticos, conformación y disputa por el orden social», *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. LI, núm. 206, pp. 69-91.

SARTORI, Giovanni (2006), *La política. Lógica y método en las ciencias sociales* (México: FCE).

SCHMITT, Carl (1992), *Teoría de la Constitución* (Madrid: Alianza Universidad).

----- (2001), *Catolicismo y forma política* (Madrid: Tecnos).

----- (2002), *El Nomos de la Tierra en el Derecho de gentes del «Ius publicum europeum»* (Granada: Editorial Comares).

----- (2008), *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual* (Madrid: Tecnos).

----- (2009a), «Prólogo» en *El concepto de lo político. Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios* (Madrid: Alianza), pp. 39-48.

----- (2009b), «El concepto de lo político (Texto de 1932)» en *El concepto de lo político. Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios* (Madrid: Alianza), pp. 49-106.

----- (2009c), «Corolario II. Sobre la relación entre los conceptos de guerra y enemigo (1938)» en *El concepto de lo político. Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios* (Madrid: Alianza), pp. 131-140.

----- (2009d), «Referencias» en *El concepto de lo político. Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios* (Madrid: Alianza), pp. 145-153.

----- (2009e), «Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía» en *Teología política* (Madrid: Trotta), pp. 9-58.

SLOTERDIJK, Peter (2006), *En el mismo barco. Ensayo sobre la hiperpolítica* (Madrid: Siruela).

STRAUSS, Leo (2008), «Comentario sobre *El concepto de lo político* de Carl Schmitt» en Heinrich Heier, *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político* (Buenos Aires: Katz), pp. 133-170.