

# LA VIOLENCIA COMO CONDICIÓN O COMO DISOLUCIÓN DE LO POLÍTICO: CARL SCHMITT Y HANNAH ARENDT

DORA ELVIRA GARCÍA\*

**Resumen:** La violencia constituye una parte importante de las reflexiones de la filosofía política. Aquí se muestran dos propuestas encontradas. Por un lado, aquélla que sostiene que la violencia es la condición y punto de partida de lo político, presentada por Carl Schmitt. Al lado opuesto, Hannah Arendt, la concibe como elemento disolvente del ámbito de lo político. En el primero se parte de la consideración de lo político en permanente estado conflictivo. En la segunda, la violencia está fuera del ámbito político en tanto pertenece al espacio de lo biológico y al ámbito del trabajo. La política es libertad, concertación y diálogo, de manera que la violencia queda excluida y suplantada por los acuerdos plurales.

**Abstract:** *Violence constitutes an important element of reflection for political philosophy. Two proposed theories of violence are discussed here. One takes violence to be the condition of politics. This is Carl Schmitt's proposal. He says that politics is always conflictive: political space is a battle camp, a confrontational and fighting place. That is why we need of a sovereign, omnipresent, all powerful and authoritative State. The mark of the political expresses itself in the friend-enemy relation. According to the second theory of violence, Hannah Arendt's theory, violence is outside of political space. Violence belongs to biological and labor environments. Politics is freedom, dialog and agreement. These are the characteristics of political agreements among political agents.*

PALABRAS CLAVE: VIOLENCIA, CONFLICTO, POLÍTICA, DISOLUCIÓN, CONSTITUCIÓN

## INTRODUCCIÓN

La filosofía política del siglo XX ha enfrentado una gran variedad de cuestiones. Sin embargo, considero que la violencia y el conflicto son los dos temas que

---

\* Profesora-investigadora, Instituto de Estudios Superiores de Monterrey-Ciudad de México, dora.garcia@itesm.mx

permiten enmarcar este cúmulo de problemáticas. La presencia de estas nociones como parte de la misma cotidianidad y como hecho constituyente del mismo existir, han propiciado que la reflexión filosófica y, específicamente la política, las conciban como tema central de sus cavilaciones.

De este modo, las reflexiones realizadas en torno a la noción de la violencia han tomado sus vertientes propias, las cuales se pueden ubicar, principalmente, en dos orientaciones. Por un lado, las que han sostenido que la violencia está en la base de lo político y constituye un fenómeno insuperable, además de constituir su punto de partida y condición. Por el otro lado, las que han pensado el fenómeno de la violencia como un elemento que disuelve el ámbito político.

Teniendo presente esta delimitación, me centraré, de manera fundamental, en torno a las tesis nodales que Carl Schmitt y Hannah Arendt sostienen acerca de la violencia: como condición de lo político, en el primero, y como su disolución, en la segunda.

Si la tarea que la filosofía política ha de realizar versa acerca de los modos de encontrar, proponer y gestar un orden mediante el cual la sociedad logre mejores modos de vivir, entonces uno de los grandes problemas de la filosofía política del siglo recién terminado se ubica en la consideración de la violencia y el conflicto que se presentan por medio de una doble vertiente crítica. Por un lado, su expresa presencia en la realidad política, en el ámbito de la *real politik* como hecho (Schmitt) y, por el otro, su eliminación o negación (Arendt). Aceptar la primera apuesta no significa, pienso, asentir a la presencia del Estado totalitario del que, por ejemplo, la acompaña Carl Schmitt. Por eso, lo que quiero mostrar es que, sin negar el conflicto y la violencia, la manera de superarlos y eliminar sus consecuencias no es expulsándolos del ámbito político, como hace Arendt, sino observar cómo es posible enfrentarlos buscando un consenso mediante del diálogo participativo. De este modo, la política lograría su razón de ser y su tarea al reconocer como punto de partida la existencia del conflicto, la confrontación y la violencia —cuestiones evidenciadas por Schmitt—, así como la apuesta de la capacidad humana para resolver los conflictos por medio de una actitud dialogal y discursiva —sostenida por Arendt a partir de su herencia griega—. La vida política consigue ese nuevo orden a partir de razones expresadas por los miembros dialogantes.

Trataré de mostrar que el enfrentamiento de las posiciones de Schmitt y de Arendt expresa un falso dilema, a saber: o asumir la violencia como condición y eje de la vida política o afirmar la exclusión de reflexiones teóricas acerca de la

violencia como elemento central en ese espacio político. En este escrito voy a enfrentar esta aparente paradoja. La solución estará tanto en asumir a la violencia como hecho de nuestra vida política, como también en solventarla y superarla por medio del diálogo y el discurso de la sociedad política. No se trata de negar la existencia de la violencia ni de absolutizarla, sino de reconocerla y superarla por medio de acciones políticas relevantes en un orden civil.

## PUNTOS DE PARTIDA

Pensar la violencia según estos filósofos significa introducirnos en las categorías centrales de su pensamiento. Señalaré sólo algunas de ellas por considerarlas puntos de partida para las reflexiones políticas. En el caso de Carl Schmitt, consideraré principalmente el texto *El concepto de lo político* y, en el de Hannah Arendt, tomaré en cuenta algunos conceptos centrales de *La condición humana*, su obra más sistemática, sólo como cimientos de los rubros que pretendo resaltar en este ensayo. Debido al interés específico del mismo, se complementan sus significados y contenidos en obras no menos importantes como “Sobre la violencia”, *Sobre la revolución* y *Los orígenes del totalitarismo*.

La cuestión de la violencia en Schmitt<sup>1</sup> parte de su enjuiciamiento de lo político, concebido este último concepto como en permanente estado conflictivo. Lo político expone el conflicto que se presenta en la oposición de los individuos conformadores de grupos sociales diversos. La política se convierte en campo de batalla donde se muestra la confrontación y la lucha entre esos diversos grupos. Es siempre controversial, por ello la apuesta schmitteana procurará la centralización del poder para mantener el orden social y garantizar el acceso a un orden más justo. En este sentido, la centralización está propugnando por un Estado con características específicas como la soberanía, la autoridad, el monopolio de la fuerza y por la definitiva decisión última o fundamental subyacente a todo Estado dotado de una identidad clara y precisa, tratando de encarnar la voluntad del pueblo. De ahí que “el Estado y la soberanía constituyen la base y el fundamento de las acotaciones realizadas hasta ahora por el derecho internacional respecto a la guerra y la hostilidad”.<sup>2</sup> La política no se reduce a lo estatal, aunque esto último

---

<sup>1</sup> Es necesario señalar que Carl Schmitt habla de *conflicto* más que de *violencia*. Aunque sé que no significan lo mismo, utilizaré ambos conceptos en una acepción amplia.

<sup>2</sup> Schmitt, 1999a: 42.

sea el referente fundamental de la política en las sociedades modernas; por eso “el concepto de Estado supone el de lo político”<sup>3</sup> aunque no se identifican: “la ecuación lo estatal = político se vuelve incorrecta e induce a error en la precisa medida en la que Estado y sociedad se interpenetran recíprocamente”.<sup>4</sup> El Estado es omnipresente,<sup>5</sup> se encuentra en todo el ámbito social, de ahí la interrelación entre lo estatal y lo social que constituye lo político.<sup>6</sup> El mismo Schmitt afirma que “es raro encontrar una definición clara de lo político”;<sup>7</sup> sin embargo, “lo político se entiende como una decisión fáctica que tiene como objetivo establecer una identidad positiva en torno a la cual se unifique el pueblo”<sup>8</sup> y, por eso, el Estado, en donde recae la facultad de la decisión, expresa el modelo de la unidad política.

Ahora bien, el conflicto está en la base de todo este constructo y se determina por un criterio que especifica lo político. Ese criterio es la relación entre dos elementos que muestran la pluralidad y las diferencias, y se encuentran en la base de la misma condición humana: la relación *amigo-enemigo*. Tal “distinción política específica, a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos

---

<sup>3</sup> Schmitt, 1999a: 49.

<sup>4</sup> Schmitt, 1999a: 53.

<sup>5</sup> *Cfr.*, Serrano, 1996: 30.

<sup>6</sup> La cuestión de lo social en Arendt no constituye lo político, sino un ámbito separado que, más bien, amenaza ese espacio político. Es un rubro muy problemático en Arendt porque hace referencia a una categoría híbrida que destruye el ámbito público y político y excluye, por consiguiente, la acción. Este campo de lo social tiende a normalizar a sus miembros excluyendo la acción espontánea. *Cfr.*, Arendt, 1998a: 51. Hannah Pitkin señala que lo social es un adjetivo y Arendt lo hipostasía haciéndolo nombre o sustantivo y señala que la sociedad absorbe, abraza, devora, emerge, crece, constituye, controla, pervierte, etcétera. Todos estos adjetivos de lo social implican su interpretación como si un monstruo malvado del espacio exterior, separado de nosotros, nos hubiera caído encima intentando debilitarnos, destruirnos y tragarnos en nuestra individualidad, convirtiéndonos en robots. *Cfr.*, Pitkin, 1998. Según Sheila Benhabib, lo social hace referencia a la *oikía* agrandada, plasmada en la alta sociedad expresada como masa. El concepto de lo social es una genealogía alternativa de la modernidad en donde se aprecia el declinar de la esfera pública de la política y la emergencia de una realidad amorfa, anónima y uniforme: lo social. Esta categoría es el perfecto medio donde la burocracia emerge. *Cfr.*, Benhabib, 1997.

<sup>7</sup> Schmitt, 1999a: 50.

<sup>8</sup> Agapito, 1999: 30.

políticos, es la distinción de ‘*amigo-enemigo*’ [que] proporciona una determinación de su concepto en el sentido de un criterio”.<sup>9</sup>

Este punto constituye el elemento detonante para que Schmitt sostenga un Estado monopolizador de la violencia. Esa será, para él, la única forma de que tal entidad tenga la última palabra para poder controlar el orden social y, por ello, tiene la decisión política.<sup>10</sup> Para él, no tiene relevancia el hecho de que unificar y homogeneizar al pueblo a partir de un contenido signifique, por principio, ejercer violencia sobre la realidad social, en tanto ella se conforma por las distintas sociedades y por los diferentes individuos.<sup>11</sup> De este modo, la pluralidad que sostiene no supera el conflicto, sino que lo patentiza y quien lleva a cabo la superación es el Estado, homogeneizando a los participantes.

Hannah Arendt, por su parte, expone la cuestión de la violencia en *La condición humana*: primero, en el ámbito de lo biológico, donde se encuentra el desarrollo de la familia y donde existe la dominación del *señor* o *dominus*. En el segundo momento, el del trabajo o fabricación, la violencia se prolonga al transformar y violentar la naturaleza y adecuarla a las necesidades de las personas. Hasta aquí, todavía no estamos en el ámbito de la política, el cual se ubica en una tercera instancia, en la que se desarrolla la acción humana con sus especificidades: la libertad, el poder como concertación, la pluralidad y el diálogo. Evidentemente, en este estamento la violencia queda erradicada y suplantada por los acuerdos plurales. No hay lugar para ella porque el conflicto no forma parte ni constituye el orden político arendtiano, a diferencia de las afirmaciones de Carl Schmitt, en las que sostiene como ineludible el momento conflictivo y afirma que la homogeneidad tiene que mantenerse al borrar por la fuerza cualquier diferencia que emane de los individuos de ese pueblo. Es por ello que, en este filósofo, la política se identifica con la idea de poder.<sup>12</sup> En *Los orígenes del totalitarismo*, el concepto de violencia aparece de manera necesaria, pues para poder dominar a las personas se necesitan las acciones violentas. Tales acciones llevan a cabo una masificación donde se deja de reconocer a los participantes en sí mismos; y la consecuencia es la aniquilación humana. Además, se genera en esas acciones una incapacidad de pensamiento que significa, en Arendt, la detención de la

---

<sup>9</sup> Schmitt, 1999a: 56.

<sup>10</sup> *Cfr.*, Schmitt, 1999a: 40.

<sup>11</sup> *Cfr.*, Agapito, 1999: 30.

<sup>12</sup> *Cfr.*, Agapito, 1999.

reflexividad y la imposibilidad de desarrollar la capacidad de juicio, cancelando el diálogo, la deliberación y la libertad. Un sistema totalitario hace superfluos a los hombres, sobrantes, lo cual significa su cancelación como humanos. Arendt sostiene la factibilidad de pensar un mundo no totalitario, posibilitando la reivindicación de la humanidad. Esto sólo puede apoyarse en un concepto totalmente nuevo de poder que se distingue de los de fuerza y violencia. La filósofa de Königsberg indica la necesidad de un nuevo comienzo en los asuntos y las relaciones humanas, así como el respeto a la alteridad de los demás.

El texto “Sobre la violencia” incide en el significado de dicho término y en la importante relación que guarda con lo político; trata el tema, específicamente, al pensar a la violencia como representativa del fracaso de la política. Si el fin de la política es la fundación de un orden nuevo de cosas en el que puedan definirse los contenidos de las decisiones colectivas que entre sí logran alcanzar la libertad, entonces ¿dónde queda la violencia?, ¿cuál es su lugar? En la propuesta arendtiana, la violencia queda explícitamente excluida y al margen del desarrollo de la esfera política y pública. Es en este sentido en el que, al aparecer tal noción, se destruye la esfera política. Para Arendt, la gestación del campo político tiene que llevarse a cabo por medio de la acción (y no de la fabricación), porque es en la acción donde se muestran las capacidades de comienzo, inicio y fundación y donde se genera la libertad como realidad propiamente humana. De este modo, la acción se constituye como elemento paradigmático y necesario de la revolución no violenta y del *novus ordo saeculorum*. En el caso de Schmitt, la violencia es condición y presupuesto: el conflicto subyace a la relación entre las personas que conforman el ámbito político y determina ese espacio como el nuevo orden del mundo, pues a partir de lo íntegro, del todo, nace el orden “*ab integro nascitur ordo*”.<sup>13</sup>

Schmitt considera que el conflicto constituye la base de lo político y es un fenómeno insuperable del mundo. Esto no significa que genere irracionalidad en ese mundo, sino, más bien, muestra la diversidad entre los miembros participantes que van formando sus identidades particulares. Por eso, el conflicto constituye parte de la misma condición humana desde la cual los individuos tratarán de desarrollar su racionalidad. Así, constituirán un orden reconocedor de la pluralidad del mundo, aceptarán que el campo político es un pluriverso<sup>14</sup> (y no un

<sup>13</sup> Schmitt, 1999a: 122.

<sup>14</sup> *Cfr.*, Schmitt, 1999a: 82-83.

universo), donde se encuentra, precisamente, la raíz del conflicto político. En ese mundo de los Estados tiene que hacerse la distinción ya señalada entre *amigo-enemigo* porque si no es así, “lo que habría sería una acepción del mundo, una cultura, una civilización, una economía, una moral, un derecho, un arte, un ocio, etc., químicamente libres de política, pero no habría ya ni política ni Estado”.<sup>15</sup> Además, tal “universalidad implicaría, sin embargo, una completa despolitización, y con ello, si se ha de ser, mínimamente consecuente, la *falta de Estados*”.<sup>16</sup> Este pluriverso es el motor generador de los conflictos, que depende del encuentro siempre opuesto de las categorías de *amigo-enemigo* definidoras de la dimensión política. De ahí que Schmitt afirme que “la incapacidad o la falta de voluntad para llevar a cabo esta distinción aparece como síntoma del acabamiento político”.<sup>17</sup>

En Arendt, la pluralidad impide la homogeneización totalitaria, inaceptable desde ningún supuesto, mientras que en Schmitt representa la posibilidad de mantener un Estado *gubernativo* mediante el dominio donde, al ser caracterizado por un jefe convertido en legislador y juez supremo, “él es última fuente de legalidad y último fundamento de la legitimidad”.<sup>18</sup> Este rubro es importante porque —si bien la legalidad funciona de acuerdo a normas de la racionalidad formal, a las normas del orden jurídico— la legitimidad hace referencia a la decisión, a una instancia suprallegal que funciona en cualquier momento excepcional; por ejemplo, puede tomar decisiones en relación con los conflictos entre las diversas facciones sociales, distinguiendo entre amigos y enemigos.<sup>19</sup> Este Estado, como lo nombra Schmitt, el Leviatán, el “Estado clásico europeo”, constituye la

[...] joya del racionalismo occidental, es la creación de un orden social que, con base en sus distinciones claras y unívocas (público-privado, externo-interno, militar-civil, guerra-paz, etc.) hace posible la vigencia de las normas jurídicas y, con ello, la seguridad al interior de la nación. (Schmitt, 1999a: 40)<sup>20</sup>

---

<sup>15</sup> Schmitt, 1999a: 83.

<sup>16</sup> Schmitt, 1999a: 85.

<sup>17</sup> Schmitt, 1999a: 96-97.

<sup>18</sup> Serrano, 1996: 20.

<sup>19</sup> *Cfr.*, Serrano, 1996: 20.

<sup>20</sup> *Cfr.*, Serrano, 1996: 21.

La relevancia de la defensa del Estado se debe a que, a causa de las luchas de la burguesía, tal entidad se transforma en un Estado de derecho, sustentado en el acto fundacional de la instauración de una constitución y en el cual daba por supuesta la unidad política nacional. Sin embargo, Schmitt considera que tal Estado legislativo deja pendiente la cuestión acerca de en quién se deposita el poder de la decisión *última*. Esto representa un problema porque no hay quien garantice de manera cabal el orden y la unidad social; no hay quien lleve a cabo esa tarea quedándose simplemente en la indecisión generada por las discusiones legislativas y parlamentarias, pensando que podrán alcanzar una *verdad* que muestre hacia dónde deben dirigirse las acciones políticas. Por ello, el Estado Leviatán fenece, al transformarse de dios terrenal y autoridad máxima, en siervo de los poderes sociales, y conduciéndolo hacia una dominación despiadada constituida por la actitud ávida y ambiciosa compuesta por el mercado. Por todo esto es que Schmitt lleva a cabo, como foco crítico, una condena al liberalismo, encontrando en él a su enemigo teórico por oponerse al tipo de Estado *gubernativo*, con su capacidad monopolizadora de lo político y con sus facultades pacificadoras.

El pluralismo confluye en Schmitt y en Arendt como expresión de una condición que funge como punto de partida. Las definiciones acerca de dicho concepto sostenidas por ambos autores coinciden en que tal noción es un dato que se nos presenta en la existencia. Por ello, la pluralidad constituye un elemento fundamental en la estructura teórica de cada uno de ellos, presentándose, por un lado, como causa del conflicto (Schmitt) y, por el otro, en tanto solución del mismo (Arendt). En el primero, esa pluralidad debe subsumirse y ser desdibujada por el Estado para lograr el orden. Arendt supone, además de la pluralidad, otras dos condiciones: la vida y la mundanalidad; haciéndolas corresponder respectivamente con tres dimensiones de la actividad humana: labor, fabricación y acción. Sólo la acción se abre al campo de lo público, constituyente de la vida política, mientras que en la esfera privada “la fuerza y la violencia se justifican en esta esfera porque son los únicos medios para dominar la necesidad”.<sup>21</sup>

La acción, a diferencia de la fabricación nunca es posible en aislamiento; estar aislado equivale a carecer de la capacidad de actuar. La acción y el discurso necesitan la presencia de la naturaleza para su material y de un mundo en el cual colocar el producto acabado. La fabricación está rodeada y en constante

---

<sup>21</sup> Arendt, 1998a: 44.

contacto con el mundo; la acción y el discurso lo están con la trama de los actos y palabras de otros hombres.<sup>22</sup>

El ámbito de la vida, y su condición de la labor, es un espacio violento por lo acuciante de la necesidad de los procesos de aquélla y la sujeción por la dominación del patriarca en la familia. Aunque en el nivel de la fabricación sigue habiendo violencia al transformar y destruir la naturaleza —y está determinado por las categorías medio-fin—, sin embargo, se inicia el reino de la libertad porque ya no hay inmediatez de las necesidades físicas. En la acción ya se encuentra el terreno de la libertad, no sólo como capacidad de elección, sino como capacidad de trascender lo dado. La importancia de esta noción, en un sentido político, hace referencia al consentimiento de la voluntad a un cuerpo político institucional, a la humanidad como *nacida* y su posibilidad de fijar un inicio en el mundo.<sup>23</sup>

## LA INSTRUMENTALIZACIÓN DE LA VIOLENCIA

La preocupación por la violencia en ambos filósofos es clara. Arendt la problematiza, pero la erradica del ámbito político pensando que su ausencia ayudará en la construcción del nuevo orden político. Schmitt habla del conflicto como elemento implícito en el Estado, con lo que, consecuentemente, ubica tal condición como su característica específica. De este modo, mientras este último instrumentaliza tal violencia para el alcance del orden político estable y seguro, Arendt no la concede, apostando a su exclusión de ese campo.

La violencia es un hecho ineludible del mundo humano. Esto es claro. La pregunta sería si es válido instrumentalizarla. En este punto, como recién señalé, las posiciones de Schmitt y Arendt se oponen, pues para el primero la centralización del poder y el carácter absoluto en un Estado constituyen “el instrumento para generar y mantener el orden social o el medio para acceder a un orden más justo”,<sup>24</sup> de manera que, si es preciso el uso de la violencia para el mantenimiento

---

<sup>22</sup> Cfr., Arendt, 1998a: 211-212.

<sup>23</sup> Que “es equiparado con la aparición de la libertad en el universo; el hombre es libre porque él es un inicio y fue creado después de que el universo haya tenido existencia: [*Initium*] *ut esset, creatus est homo, ante quem nemo fuit*. En el inicio de cada hombre este comienzo inicial es reafirmado, porque en cada instancia algo nuevo llega en el mundo ya existente”, Arendt, 1996: 167 (la traducción es mía). Este sentido es heredado de la tradición judía y cristiana.

<sup>24</sup> Cfr., Serrano, 1996: 27.

de ese *status*, el Estado deberá tomar las decisiones últimas necesarias para evitar el resquebrajamiento del ordenamiento social. Schmitt señala, en una nota a pie de página, que la guerra no se agota en ser instrumento de la política y sostiene que, para Karl von Clausewitz, es la *última ratio* de la agrupación según amigos y enemigos; la política es su cerebro. Esto no lo aceptaría Arendt debido a que, a pesar de la afirmación de la pluralidad que sostiene Schmitt, sin embargo, en relación con las cuestiones internas del Estado sí sigue la tónica característica del Estado absoluto o *gubernativo*, con lo cual tendrían que abolirse tales diferencias para lograr la estabilidad y el orden sociales. La apuesta de Schmitt conduce a lo que insistentemente Arendt analizó, rechazó y que tanto reflexionó, mostrando la gravedad de los Estados totalitarios en relación con la destrucción de las sociedades. Por ello evidenció y se convenció de su necesaria erradicación del mundo humano.

De esta manera, la violencia —como afirma Schmitt— es necesaria para que un Estado provea un estado de cosas en donde impere el orden, la paz y la seguridad y, también, tal violencia se legitima, apoyándose en el articulado de leyes —que son hechas por la autoridad para así poder enfrentar *situaciones extremas* que hacen peligrar la unidad política—; y, dado un cierto momento, estas leyes pueden ser suspendidas en aras del mantenimiento del poder ilimitado de ese Estado, al grado que “una unidad política tiene que poder pedir en caso extremo el sacrificio de la propia vida”.<sup>25</sup> El monopolio de los medios de coacción constituye una condición para mantener el monopolio de la *decisión última*. Por eso, Schmitt no acepta el Estado de derecho, al no tener poder de decisión y poner, consecuentemente, en peligro la unidad política nacional, “entiéndase: del derecho privado”.<sup>26</sup> Ahí la lucha se transforma en competencia y en discusión. Tal situación se manifiesta en la visión que el filósofo alemán tiene del liberalismo, en el cual:

[...] el imperialismo económico dispone de medios técnicos para infligir la muerte física por la violencia [...], creando así un vocabulario pacifista [...], ese sistema presuntamente apolítico y en apariencia antipolítico, está al servicio de agrupaciones de amigos y enemigos [...] y no podrá tampoco escapar a la consecuencia interna de lo político. (Schmitt, 1999a: 106)

---

<sup>25</sup> Schmitt, 1999a: 99. Afirmación que va, evidentemente, en contra de las apuestas liberales.

<sup>26</sup> Schmitt, 1999a.

Ahora bien, la autoridad estatal regula y encauza los conflictos sociales evitando así al “enemigo dentro del Estado”,<sup>27</sup> y si surgen, en un momento dado, líneas de disidencia que redundan en perturbaciones y trastornos internos, “tal declaración será la señal de la guerra civil, esto es, de la disolución del Estado como unidad política organizada, internamente apaciguada, territorialmente cerrada sobre sí e impermeable para extraños”.<sup>28</sup> La necesidad del conflicto y la violencia en aras del mantenimiento de un sistema social permiten la intervención para intentar resolver y responder a las exigencias de esos *poderes sociales*. Si las peticiones de los grupos sociales no logran articularse, el conflicto crece, por ello el Estado puede *decidir* qué hacer o no hacer en ese momento dado.

En el esquema de Arendt, la violencia se presenta básicamente en la labor y la fabricación, ya que la filósofa alemana sostiene que la violencia es prolongación de la potencia. La violencia se distingue de esta última por su carácter instrumental que está en relación con la fabricación y, como todas las demás herramientas, se concibe y emplea para multiplicar la potencia natural. El fin justifica la violencia ejercida a la naturaleza para obtener el material, “como la madera justifica la muerte del árbol y la mesa la destrucción de la madera”.<sup>29</sup> Acerca de esta cuestión, Arendt intenta distinguir y matizar. No es lo mismo hacer una mesa, para lo cual se requiere talar árboles, que hacer un *omelette*, para lo cual es preciso romper los huevos, o instaurar un república, para lo cual es necesario matar personas. Estos actos son distintos y no tienen la misma especificidad. Por ello, es necesario deslindar y concretar el significado de la fundación o la instauración de un nuevo sistema político que no debe confundirse con el concepto de *fabricación* o producción.<sup>30</sup> La máxima para la acción política arendtiana es diametralmente opuesta a esta categorización del hacer útil, con lo cual se condena la actitud instrumental de la violencia política. La dificultad emana cuando, por desconfiar de la acción como condición necesaria para instaurar la política —en general— y la república —en particular—, se prefiere interpretar la política en términos de fabricación. No es posible sostener —dice Arendt—

---

<sup>27</sup> Schmitt, 1999a: 75.

<sup>28</sup> Schmitt, 1999a: 76.

<sup>29</sup> Arendt, 1998a: 171.

<sup>30</sup> A partir de ahí, lleva a cabo su crítica a la revolución. El problema surge cuando se confunde la fabricación, la actividad del *homo faber* con las acciones en el espacio público, al pensar lo político como generado por ese *homo faber* y al afirmarse la instrumentalización de fines y medios.

medios violentos pensando en fines favorables, porque las acciones morales son siempre imprevisibles y no se puede garantizar, de forma plena, la consecución del fin. Este rasgo de predicción no pertenece a la acción.

Tener un comienzo definido y un fin definido “predictible” (*sic*) es el rasgo propio de la fabricación, que mediante esta sola característica se diferencia de las restantes actividades humanas.<sup>31</sup>

La impredecibilidad radical es una característica de la acción humana, quizá la más frustrante, porque así como tal acción inicia sus proyectos, sin embargo, no puede controlar sus efectos, los cuales empiezan a enredarse con los efectos de las acciones de otros, por ello la acción es lo infinitamente improbable.<sup>32</sup>

En vez de la noción de violencia, Arendt signaba, más bien, el concepto de poder, de participación, pluralidad, discurso y libertad como nociones esenciales para el republicanismo. Esta es la razón por la que tampoco estaba de acuerdo con Maquiavelo, quien significaba para ella “el padre espiritual de la revolución”,<sup>33</sup> y cuya posición es única en la historia del pensamiento político. Arendt reconoce que Maquiavelo tenía razón en pensar que el mal político no consiste en el cultivo de la bondad personal —ella no es mundana—, mientras que los problemas específicos de la política si lo son. Se puede apreciar, entonces, que su consideración, en relación con la violencia, está inmersa en la mismísima conformación de su modelo teórico. La acción es asunto de comienzo, de inicio, ¿cómo es posible entonces aceptar la violencia?

Arendt nunca aceptó la justificación de la violencia sostenida por Maquiavelo para fundar, así, la política en una racionalidad instrumental. Ella no creía que una buena causa justificara el uso de medios malos, así como tampoco admitió la defensa del plano conflictivo como necesario para una posterior estabilización de las cosas. La filósofa reprobó la consecución de mejores situaciones en aras de la destrucción previa de otras, para que así se generara el paso a un mejor estado de cosas. El terror acarreado por muchas revoluciones es el ejemplo que Arendt siempre considera, concretamente, la destrucción y la incertidumbre generada por el movimiento de la Revolución francesa. La filósofa de Königsberg apunta que no tiene por qué pensarse en la violencia como el precio necesario a pagar para la obtención de la libertad y, por ello, no acepta la violencia en el

---

<sup>31</sup> *Cfr.*, Arendt, 1998a: 163.

<sup>32</sup> *Cfr.*, Arendt, 1998a: 253.

<sup>33</sup> Arendt, 1988: 38.

ámbito político, precisamente porque este último campo se genera cuando se supera la violencia propia del estamento privado. A pesar de la negación de Arendt, la violencia siempre se ha presentado como práctica política y como rubro propio de este espacio. Pareciera imposible pensar en los terrenos de la política sin hacer referencia explícita a la violencia, sobre todo mediante la perspectiva que abre el siglo XX, que ha resultado ser de guerras y revoluciones,

[...] un siglo en el que esa violencia se ha considerado como denominador común [y porque] el desarrollo técnico de los medios de la violencia ha alcanzado el grado en que ningún objetivo político puede corresponder concebiblemente a su potencial destructivo o justificar su empleo en un conflicto armado. (Arendt, 1998b: 111)

Así, Arendt enfrenta estos prejuicios —como ella los nombra— para pensar en la construcción de un mundo mejor sin hacer referencia necesariamente a herencias tan ancestrales como aquellas que sostenían la indefectible necesidad de las acciones violentas como generadoras causales del mundo. Tales legados nos llegan desde los griegos. Así lo señalaba Heráclito cuando afirmaba que *origen y madre de todo lo existente es la violencia* y este tono prosigue su camino y conjunta en su cruzada ejemplos claros de violencia en el desarrollo de la humanidad, influyendo y forjando una mentalidad que le ha dado una reputación, como elemento común y necesario, al proceso de construcción del mundo contemporáneo. La línea de pensamiento que Schmitt presenta como hilo conductor de su teoría recurre a la violencia como elemento necesario para la construcción de un nuevo estatus del mundo, pues el combate subyace y el conflicto se mantiene en aras de la obtención de situaciones generadoras de seguridad.

La contraposición entre los autores acerca de los que he reflexionado es clara. Arendt piensa que la violencia no está ni puede existir en el corazón de toda la política,<sup>34</sup> porque apuesta que la política como discurso, más que el gobierno, es lo que constituye la verdadera política. Es el acuerdo y el consentimiento, no la dominación, lo que funda repúblicas; es el actuar en concierto y no la violencia lo que crea el poder. Para ella, pensar en lo político es referirse al poder, pero en un sentido específico.

---

<sup>34</sup> En contraposición a lo afirmado por Max Weber, quien sostiene que el poder es coacción, dominación y violencia. Weber, 1974: 43.

Si se comienza una discusión acerca del fenómeno del poder, pronto se descubre que existe un acuerdo entre todos los teóricos políticos, de la izquierda a la derecha, según el cual la violencia no es sino la más flagrante manifestación de poder.

Toda la política es una lucha por el poder [...] Esta coincidencia resulta muy extraña, porque equiparar el poder político con la “organización de la violencia” sólo tiene sentido si uno acepta la idea marxista del Estado como instrumento de opresión de la clase dominante. (Arendt, 1998b: 138-139)

La pregunta que emana aquí, entonces, es: ¿el final de la violencia trae consigo el final del poder? Arendt diría que si el poder se entiende como instrumento de mando y responde al instinto de dominación, es decir, que haya mando y su consecuente obediencia frente a los conflictos —como en Schmitt— entonces *si*: se elimina el poder. Pero, si se entiende el poder al modo arendtiano, como acción colectiva de acuerdos, evidentemente la respuesta es *no*. La primera acepción se deriva de la noción de poder absoluto que emanó con el surgimiento del Estado absoluto o Leviatán al que ya he aludido. Según Hannah Arendt, esta acepción de poder como mando-obediencia es herencia de la tradición hebreo-cristiana y de su fuerte concepto de ley que se pensó como algo esencial al hombre. Sin embargo, ella sostiene que ese vocabulario no es el único, sino que existe otra tradición y otro vocabulario tan antiguo como el judeocristiano. Está refiriéndose a la *polis* griega y a la *civitas* romana que pensaban en un concepto de poder y de ley “cuya relación no se basaba en la relación mando-obediencia”<sup>35</sup> y son ellos, los que influyen poderosamente en aquellos que pensaron en las revoluciones en el siglo XVIII y que defendieron, también, una república en la que “el dominio de la ley, basándose en el poder del pueblo, pondría fin al dominio del hombre sobre el hombre”.<sup>36</sup> De ahí que “todas las instituciones políticas sean manifestaciones y materializaciones de poder; se petrifican y decaen tan pronto como el poder vivo del pueblo deja de apoyarlas”.<sup>37</sup>

---

<sup>35</sup> Weber, 1974: 143.

<sup>36</sup> *Cfr.*, Weber, 1974.

<sup>37</sup> *Cfr.*, Weber, 1974.

## VIOLENCIA Y PODER: ¿CONCEPTOS POLÍTICOS O ANTIPOLÍTICOS?

Como ya esbozé, las nociones de violencia y poder tienen diversas significaciones en la filosofía política de Schmitt en relación con la que tienen en Arendt. Para ella, la violencia se genera en el ámbito privado de la labor y la fabricación, sin embargo, la causa de la confusión de la violencia y el poder responde a la desaparición de los límites entre las esferas pública y privada. El poder se presenta en la pluralidad, en lo público y lo común mientras que la violencia se lleva a cabo en la esfera privada.

Arendt sostiene que el problema central (piénsese en la situación de la década de 1960, que es cuando escribe “Sobre la violencia”) es que la terminología de ese momento no distingue entre ciertas palabras que ella considera son claves, *poder*, *potencia*, *fuerza*, *autoridad*, *violencia*, y se consideran consecuentemente como intercambiables. Ella señala, de manera clara, que no son sinónimos, de ahí la necesidad de hacer distinciones y precisiones. La primera caracterización que hace de la violencia la señala como necesitada de herramientas, de ahí que afirme que:

La verdadera sustancia de la acción violenta es regida por la categoría medios-fin cuya principal característica, aplicada a los asuntos humanos, ha sido siempre la de que el fin está siempre en peligro de verse superado por los medios a los que justifica y que son necesarios para alcanzarlo. Como la finalidad de la acción humana, a diferencia del fin de los bienes fabricados, nunca puede ser fiablemente previsto, los medios utilizados para lograr objetivos políticos son más a menudo que lo contrario, de importancia mayor para el mundo futuro que los objetivos propuestos. (Arendt, 1998b: 112)

La violencia precisa de una justificación hasta lograr el fin que persigue, mientras que el poder no necesita de una justificación por ser inherente a la verdadera existencia de las comunidades políticas. Lo que necesita este último, en todo caso, es la legitimidad que apela al pasado, mientras que la justificación apela al futuro.

El poder y la violencia son fenómenos distintos pero, normalmente, aparecen juntos.<sup>38</sup> El problema es la confrontación de ambos, las armas que cada uno de

---

<sup>38</sup> Cfr., Weber, 1974: 154.

esos términos usa son diferentes, porque, por ejemplo, en el caso de la violencia es claro: “se enfrentan no con hombres sino con artefactos de los hombres, cuya inhumanidad y eficacia destructiva aumenta en proporción a la distancia que separa a los oponentes”.<sup>39</sup> Por eso el poder puede ser destruido por la violencia, las órdenes que da un cañón determinan la más perfecta obediencia y es claro que, a partir de esos medios, el poder nunca podrá emerger.

Ya desde *La condición humana*, su autora caracteriza al poder como condición de posibilidad del espacio público, donde se presenta la pluralidad de los hombres. Por eso en ese texto se señala que:

[...] lo que mantiene la existencia de la esfera pública es el poder, espacio de aparición de los hombres que actúan y hablan entre ellos, y que surge cuando dichas personas están juntas [...] La violencia sirve como medio de coacción, mientras que el poder expresa el acuerdo concertado de un grupo que se mantiene plural pero unido [...], la esencial condición humana de la pluralidad, el actuar y hablar juntos, que es la condición de todas las formas de organización política. La tiranía impide el desarrollo del poder [...] El poder preserva a la esfera pública y al espacio de la aparición, y como tal, es también la sangre vital del artificio humano que, si no es la escena de la acción y del discurso, de la trama de los asuntos humanos y de las relaciones e historias engendradas por ellos, carece de su última *raison d'être*. (Arendt, 1998a: 223-227)

La distinción que realiza la filósofa judía entre poder y violencia hace énfasis en los peligros especiales en vista de la impredecibilidad, como ya se vió, respecto de los asuntos humanos al usar la violencia con fines políticos, de ahí que, por ende, haya que erradicarla de esa esfera de lo político.

En *Crisis de la república*, Arendt señala su inclinación a pensar que una parte considerable de la actual glorificación de la violencia es provocada por una grave frustración de la facultad de la acción en el mundo moderno. La acción es una capacidad humana y una categoría de la actividad humana que cubre la interacción con otras personas. Ni violencia ni poder son un fenómeno natural o una manifestación del proceso de la vida, más bien pertenecen al terreno de lo político, donde la especificidad de los asuntos humanos está garantizada por la facultad de la

---

<sup>39</sup> Weber, 1974: 155.

acción que inicia algo nuevo.<sup>40</sup> El poder es la capacidad humana para actuar, pero de manera concertada.<sup>41</sup> Por eso el poder es de un grupo, y en él se actúa en nombre de todos. Si desaparece el grupo, consecuentemente desaparecerá el poder, lo que significa que el poder resulta del consenso entre las personas.

El problema surge cuando se reduce el poder, porque se incita a la violencia.<sup>42</sup> La verdadera política está constituida no por el gobierno sino, como ya mencionaba, por la acción como discurso, el acuerdo y la concertación. No es la dominación lo que funda una república, sino la acción consentida entre todos, el poder como propiedad de un grupo, nunca de un individuo solo: existiendo mientras el grupo permanece unido. El poder es entendido como diálogo consentido y buscado por sí mismo, en tanto la violencia depende de los instrumentos y se mediatiza para alcanzar otro estado de cosas.

El hombre es un ser político por su facultad de acción: ella es quien le permite unirse a sus iguales, actuar concertadamente y alcanzar objetivos quizá nunca pensados.<sup>43</sup> Podemos apreciar que, cuando se usan medios violentos, se les utiliza, de forma inútil, porque no se garantiza el alcance del fin. Éste es, como ya apuntaba antes, imprevisible y lo que queda, entonces, como consecuencia es un mundo más violento.

El problema que la filósofa judía avizora es que el desarrollo de los medios de destrucción, cuyo objetivo es la guerra, ha alcanzado tales niveles de avance técnico que, al no haber otro sustituto de ella, seguirá existiendo.

Que la guerra siga siendo la *ultima ratio*, la vieja continuación de la política por medio de la violencia en los asuntos exteriores de los países subdesarrollados, no es argumento contra la afirmación de que ha quedado anticuada y el hecho de que sólo los pequeños países, sin armas nucleares ni biológicas, pueden permitírsela, no es ningún consuelo.<sup>44</sup>

Para Arendt, “una de las distinciones más obvias entre poder y violencia es que el poder siempre precisa el número [de personas], mientras que la violencia, hasta cierto punto, puede prescindir del número porque descansa en sus ins-

---

<sup>40</sup> *Cfr.*, Arendt, 1998b: 182.

<sup>41</sup> *Cfr.*, Arendt, 1998b: 146.

<sup>42</sup> *Cfr.*, Arendt, 1998b: 186.

<sup>43</sup> *Cfr.*, Arendt, 1998b: 181.

<sup>44</sup> *Cfr.*, Arendt, 1998b: 114.

trumentos”.<sup>45</sup> Ejemplo claro de esta situación es el totalitarismo que, con sus armas en manos de una persona, determina las acciones violentas; además, ella afirma que “la extrema forma de poder es la de Todos contra Uno, la extrema forma de violencia es la de Uno contra Todos. Y esta última nunca es posible sin instrumentos”.<sup>46</sup>

En suma, para Arendt, el poder implica la capacidad humana para actuar y hacerlo concertadamente,<sup>47</sup> por eso el poder pertenece al grupo y dura mientras éste se mantiene unido. De ahí que, como consecuencia de la desintegración del poder, las revoluciones se tornen posibles.<sup>48</sup>

Se podría decir que, en sentido amplio, la violencia en Carl Schmitt tiene dos vertientes. Por un lado, y explícitamente, la violencia es monopolio del Estado en aras de alcanzar un orden social. Sin embargo, el concepto de conflicto hace referencia también a la violencia que está latente entre los miembros, sobre todo en la tesis schmitteana que afirma a la guerra como el presupuesto de la política. El criterio que marca y especifica lo político ubicado en la relación *amigo-enemigo* se ciñe al ámbito político y social, y demarca este campo del moral, estético, económico o científico en cuanto no introduce valoraciones de algún tipo de los mencionados. El enemigo político no es el adversario privado rechazado por cuestiones personales, sino que es el enemigo público. “El enemigo tiene un *status*, no es un criminal [y] es sólo un conjunto de hombres que siquiera eventualmente, esto es, de acuerdo con una posibilidad real, se opone *combativamente* a otro conjunto análogo; [es] suma *hostis*, no *inimicus*”.<sup>49</sup> Schmitt sostiene que “la figura del enemigo sólo sirve para determinar la dimensión política cuando aparece como un conjunto organizado de hombres que se oponen de manera combativa a otro conjunto de hombres igualmente organizado”.<sup>50</sup> El conflicto puede desembocar en un conflicto bélico, en el que se pretende el exterminio del contrincante. Su tesis no reduce la política a la guerra sino que:

---

<sup>45</sup> Arendt, 1998b:144.

<sup>46</sup> Arendt, 1998b: 144.

<sup>47</sup> *Cfr.*, Arendt, 1998b: 146.

<sup>48</sup> *Cfr.*, Arendt, 1998b: 151.

<sup>49</sup> Schmitt, 1999a: 41, 58-59.

<sup>50</sup> Serrano, 1996: 32.

[...] la guerra, en tanto posibilidad real, representa el presupuesto fundamental de la acción política. Para que las relaciones entre dos grupos cobren un sentido político, el enfrentamiento armado entre ellos tiene que ser una alternativa siempre presente. (Serrano, 1996: 33)

De este modo, cualquier conflicto puede convertirse en político si llega a agrupar a los participantes como contrincantes que lleguen a declararse la guerra. Por eso, Schmitt señala que la definición de lo político propuesta en el texto a que me he venido refiriendo no es belicista.<sup>51</sup>

El criterio *amigo-enemigo* específico de la política es una confrontación conflictiva insuperable de la condición humana. La posibilidad que podría vislumbrarse si sólo se apreciara el ámbito del amigo traería consigo el consenso básico en el cual se comparten valores y normas, pero éstos han tenido que hacerse valer por alguien. Sin embargo, los amigos no pueden entablar un diálogo por la radical zanja que los separa, principalmente en relación con los valores y normas que parten de decisiones diversas. Por eso, entre ellos sólo puede darse el conflicto.<sup>52</sup> El entorno de las personas, según Schmitt, es hostil y amenazante y es en el ámbito de lo público donde se aprecia la violencia, ahí se realiza también y, además, ahí adquiere el carácter de poder. Debido al poder de la lucha contra lo otro, la identidad, tanto individual como del grupo, es una adquisición política que se conserva o cambia. Entonces, el conflicto surge de la misma constitución humana entre las facetas de lo confiable y lo extraño y entre el amigo y el enemigo. Tal actividad es esencial del hombre, pero no determinada, porque, al tener un carácter indeterminado, se expresa como abierto a nuevas expectativas que están haciéndose o por hacerse en ese orden social. De ahí la especificidad de la contingencia humana que, para Schmitt, genera el conflicto, aunque, y esto resulta de relevancia, no es expresión de la irracionalidad o imperfección del hombre, sino una característica mediante la cual los individuos se dirigen hacia el desarrollo de su racionalidad.<sup>53</sup> Lo racional no consiste en conocer y aplicar un orden universal y necesario que suprima la lucha, sino en implantar procedimientos que permitan manejar el conflicto y, de esta manera, constituir un orden que sirva a

---

<sup>51</sup> *Cfr.*, Schmitt, 1999a: 63.

<sup>52</sup> *Cfr.*, Serrano, 1996: 37.

<sup>53</sup> *Cfr.*, Serrano, 1996: 36.

los hombres como refugio y como orientación en el caos mundano,<sup>54</sup> dentro de la pluralidad del mundo humano. Ahí es donde tiene su raíz el conflicto político; por ello, señala el filósofo alemán, “un pueblo que existe políticamente no puede prescindir de distinguir por sí mismo, llegado el caso, entre amigo y enemigo, y de asumir el riesgo correspondiente”.<sup>55</sup>

Ahora bien, en esa lucha el enemigo tiene un límite, porque no es absoluto, sino que es un enemigo reconocido que se llama *enemigo justo* (que es el enemigo reconocido como persona).<sup>56</sup> El reconocimiento de la diferencia de los esquemas valorativos, así como las decisiones con contenidos normativos diversos, es lo que posibilita, según Schmitt, que la guerra se convierta en política. Esto quiere decir que, al delimitarse la enemistad y al reglamentarse el conflicto, se genera el camino para alcanzar la paz, el orden y la seguridad en ese ámbito público, donde los contrincantes comparten un campo común. Se hace un acuerdo acerca de las reglas que habrán de limitar la violencia. Ese *enemigo justo* tiene el derecho a declarar la guerra (*jus ad bellum*); no es el enemigo absoluto que se presenta ante alguna posición que se autoconsidera como verdadera o justa y, por consiguiente, descalifica y niega radicalmente a su oponente. Cuando esto sucede, el conflicto puede convertirse en guerra, de manera que se pierden los límites que impiden una creciente escala de violencia.<sup>57</sup> El reconocimiento recíproco de los enemigos hace que el conflicto tenga un carácter político, evitándose así que sea una lucha sangrienta, la cual se genera cuando algún grupo defiende su identidad a partir de valores absolutos; de manera que, al ser uno *todo* y el otro *nada*, éste último es el enemigo absoluto que no tiene nada que ver con el primero y, consecuentemente, se clausura cualquier posibilidad de concertación en sentido político.

El problema que se puede apreciar es que el monopolio estatal, en cuanto soberano de decisiones y dueño de las formas violentas, no puede evitar hacer a un lado a los ciudadanos. Ese Estado dispone por ellos, dirigiendo sus vidas y decidiendo por ellos, si tienen que matar o morir en la guerra contra otros Estados, obviamente enemigos. La relación amigos-enemigos, en este caso, supone

---

<sup>54</sup> *Cfr.*, Serrano, 1996.

<sup>55</sup> Schmitt, 1999a: 79.

<sup>56</sup> *Cfr.*, Serrano, 2001: 16.

<sup>57</sup> *Cfr.*, Serrano, 1996: 158.

una homogeneización de los amigos y muestra la imposibilidad de la disidencia *ad intra*, aceptable únicamente *ad extra*, entre otros Estados.

Entonces, parece ser que en Schmitt el poder y la violencia van íntimamente ligados y ambos se convierten en instrumentos para el alcance de lo político; porque un mundo sin conflicto y violencia es un mundo sin política y un mundo sin política no es un mundo deseable; además, es imposible de alcanzar.<sup>58</sup>

## EL NUEVO ORDEN POLÍTICO Y LA NECESIDAD DE LA VIOLENCIA

Las perspectivas de los dos filósofos en cuestión implican una defensa del rubro de lo político. Para Schmitt, un mundo apolítico es impensable y la política tiene que relacionarse indefectiblemente con la violencia.<sup>59</sup> La política se define como contraposición de las categorías de amigo y enemigo y piensa que estas desempeñan, respecto de la política, el mismo papel constitutivo que en la moral las categorías de lo bueno y lo malo o en el arte las de lo bello y lo feo. Lo político es una decisión polémica.

La filósofa alemana se muestra cautelosa —tanto en *La condición humana* como en *Sobre la revolución* pero, ante todo, en “Sobre la violencia”— contra la justificación y la glorificación de la violencia en la tradición revolucionaria. El problema es que, como ella advierte, ambos términos, revolución y violencia, resultan casi sinónimos. Sin embargo, Arendt se empeña en resignificar la noción de revolución: ésta significa “el establecimiento de la libertad”<sup>60</sup> y no tiene que ver gran cosa con la violencia. Esta última sería el segundo momento, ya que, en una primera instancia, se logra la liberación de la tiranía, la opresión de las injusticias y, en un segundo momento, se constituyen las libertades políticas.

Hannah Arendt proscribiera clara y tajantemente la violencia del ámbito político por concebirlo como un campo de concertación y acuerdo, como lo manifiesta desde *La condición humana* en lo referente, más que todo, a la acción; pero lo

---

<sup>58</sup> Enrique Serrano señala que, a pesar de la estrecha relación entre la política y la guerra, en la última no se encuentra la especificidad de lo político. *Cfr.*, Serrano, 2001: 23. “La política no es reductible a lo bélico y su interés no es definir lo político mediante la guerra” (Serrano, 2001: 24); la guerra no es la esencia de lo político es sólo una situación excepcional que nos “permite comprender que la dinámica política es inseparable del conflicto”, (Serrano, 2001: 25).

<sup>59</sup> *Cfr.*, Schmitt, 1999a: 65 y ss.

<sup>60</sup> Arendt, 1998b: 143.

reafirma en “Sobre la violencia” y en *Sobre la revolución*, donde expone la equivocación de aquellos que pensaron que la revolución surge de la necesidad y la miseria. Estos problemas generan el sentimiento de la compasión que poco tiene que hacer en lo político.<sup>61</sup> Sin embargo, la filósofa judía sostenía que, aunque la violencia no promueve causas —tampoco la historia o la revolución o el progreso—, sin embargo, sí puede servir para dramatizar agravios, injusticias y llevarlos a la atención pública;<sup>62</sup> y, entonces, en esos casos, la violencia sirve más como arma de reforma que de destrucción. Esta es, como se puede apreciar, la única salvedad que le guarda a la violencia.

Arendt no es capaz de remontar las afirmaciones hechas en *La condición humana* y no logra aceptar y asumir la presencia de la violencia en el ámbito político. No se trata de permanecer en el ámbito de la violencia, pero tampoco es posible negarla ante su presencia ineludible so pena de caer en una utopía ingenua.

Es claro, para Arendt, que los movimientos revolucionarios violentos pueden generar nuevos órdenes políticos. Sin embargo, su insistencia yace en la imposibilidad de predecir esos nuevos órdenes, por lo cual decide dejar fuera a la violencia de cualquier participación en lo político. Sólo por medio de la acción y sus especificidades —la libertad, el diálogo, la deliberación discursiva y los acuerdos concertados— es como podrá lograrse el nuevo estado de cosas buscado, el *novus ordo saeculorum* concebido como el nuevo comienzo.

## BREVES APUNTES FINALES

Cada una de las dos líneas filosóficas se han convertido en corrientes paradigmáticas en el pensamiento político y muestran lo problemático que resulta el rubro de la violencia en el pensar filosófico. Por ello, las reflexiones generadas durante el siglo XX en torno a dichas cuestiones no son nada simples. La temática de la violencia representó para ambos filósofos, Schmitt y Arendt, un punto nodal a partir del cual emergieron y se entrelazaron con otras muchas cuestiones desarrolladas a lo largo de sus planteamientos teóricos.

Ambas vertientes teóricas muestran opciones contrarias en torno a la violencia. Por una parte, Schmitt la propone como condición de lo político, mante-

<sup>61</sup> *Cfr.*, Arendt, 1988: 87.

<sup>62</sup> *Cfr.*, Young-Bruehl, 1982: 414.

niéndose siempre el criterio de la relación *amigo-enemigo*. Este vínculo indisoluble entre política y conflicto se manifiesta por tal dualidad en tensión. Expresa la distinción central del código político y puede servir como un criterio para identificar el ámbito de lo político en la historia.<sup>63</sup> Por el otro lado, Arendt insiste en que las acciones violentas generan la disolución de lo político al romper y cancelar cualquier concertación y anulando cualquier posibilidad de acción (como actividad humana suprema), de discurso y acuerdo.

Entonces, si el problema de la filosofía política es alcanzar el nuevo orden político benéfico para una vida mejor para todos los participantes, sabiendo que la violencia es un hecho, la cuestión radica en discernir si es válida o no su instrumentalización y si es posible su relación con el poder y la dominación absolutos. Se puede señalar que el alcance de ese nuevo orden no puede ser logrado ni con las afirmaciones que hace Schmitt ni tampoco con las de Arendt.

Para generar un nuevo estado de cosas en el campo político se necesita considerar la violencia como un dato fáctico, no para instrumentalizarla y caer en el totalitarismo, pero tampoco para excluirla del espacio político de manera ingenua, sino yendo más allá, superándola por medio del diálogo, la concertación y el acuerdo libre, de manera que, suponiéndola y aceptando su existencia, se supere su absolutización como condición de lo político, así como su presencia generadora de la disolución del mundo político.

## BIBLIOGRAFÍA

Agapito, Rafael, (1999), "Introducción", en Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza Editorial.

Arendt, Hannah, (1993), *Between Past & Future. Eight Exercises in Political Thought*, Estados Unidos, Penguin Books.

\_\_\_\_\_, (1984), *La vida del espíritu*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.

\_\_\_\_\_, (1988), *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza Universidad.

\_\_\_\_\_, (1998a), *La condición humana*, Barcelona, Paidós.

\_\_\_\_\_, (1998b), *Crisis de la república*, Madrid, Taurus.

\_\_\_\_\_, (2001), *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa.

Benhabib, Sheila, (1997), *Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Estados Unidos, Sage.

Hutchings, Kimberly, (1996), *Kant, Critics and Politics*, Londres, Routledge.

<sup>63</sup> Serrano, 2001: 25.

- Pitkin, Hannah, (1998), *The Attack of the Blob*, Chicago, University of Chicago Press.
- Schmitt, Carl, (1999a), *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza Editorial.
- \_\_\_\_\_, (1999b), *La dictadura*, Madrid, Alianza Editorial.
- Serrano, Enrique, (1996), *Consenso y Conflicto. Schmitt, Arendt y la definición de lo político*, México, Interlínea.
- \_\_\_\_\_, (2001), *Filosofía del conflicto político. Necesidad y contingencia del orden social*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/ Miguel Angel Porrúa.
- Weber, Max, (1974), *Economía y Sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_, (2001), *El político y el científico*, México, Ediciones Coyoacán.
- Young-Bruehl, Elizabeth, (1982), *Hannah Arendt. For Love of the World*, Estados Unidos, Yale University Press.