

Schmitt: el pensamiento filosófico de lo político

ALEJANDRA JIMÉNEZ RAMÍREZ*

Resumen

En este artículo, la autora retoma la reflexión filosófica de Carl Schmitt referente al concepto de lo político para repensar esta dimensión como espacio en constante y fluctuante construcción. Partiendo de esta premisa, en un primer apartado se realiza un ejercicio de analogía de la discusión del lugar de lo político en Schmitt con la del ser de Heidegger y la de los dioses de Nietzsche. En el segundo apartado se considera la tradición estructuralista de la antropología para hacer una reflexión del carácter mítico de la distinción amigo/enemigo que estructuran en Schmitt el concepto de lo político. El ensayo concluye con un tercer apartado que apela a lo político como instancia desterritorializada, en tanto lo político nos remite a lo simbólico, de ahí que el lugar de lo político sea incluso el no-lugar.

Abstract

In this article, the author takes again the philosophic reflection of Carl Schmitt about the concept of the political to think again this dimension as a space of constant and fluctuant construction. Starting from this premise, in a first item is fulfilled an exercise of the analogy of the discussion of the place for the political in Schmitt, with the one of the being of Heidegger and the one of the gods of Nietzsche. In the second item, is considered the structuralist tradition of anthropology to make a reflection of the mythic character of the distinction friend/enemy that structures in Schmitt the concept of the political. The essay concludes with a third item that appeals the political like an deterritorialized instance mean while the political sends us to the symbolic, from that the place of the political will even be the no-place.

Palabras Clave: Schmitt, lo político, lo polémico, lo simbólico, la alteridad.

* Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de la Investigación, circuito cultural, México, D.F., c.p. 04510.

“La pasión dominante del filósofo es el deseo de la verdad, es decir, del conocimiento del orden eterno, o de las causas eternas del conjunto”
Leo Strauss.

“Schmitt, al igual que Hölderlin, cree que allí donde crece el peligro, crece también lo que puede salvarnos”.

Haciendo un parangón a las recomendaciones de Lévi-Strauss cuando propone estudiar los mitos por el mito mismo, es decir, estudiar el mito mitológicamente, encontramos que en Carl Schmitt lo político ha de ser entendido políticamente, aunque podemos establecer que en este caso el acercamiento político a lo político es más bien filosófico, en tanto encuentra en éste el medio adecuado para abordar lo político por su esencia en tanto ésta es la única forma seria, real y concreta de abordar lo político. Esta meditación de lo político parece llevarnos a un tratamiento ontológico antes que teleológico de la guerra, y más aún de la existencia en sí misma. Y aunque Schmitt parece conducir la discusión hacia un plano ontológico, por ningún motivo podemos dejar de enfatizar que su forma de preguntar es meramente filosófica.

En Schmitt lo político aparece como el “existenciario” por excelencia, va más allá de la voluntad de poder de Nietzsche y lo plantea como plena contingencia, como antagonismo, realidad siempre presente que igualmente se da como política. Es la política lo que en todo caso parece causar problemas a Schmitt, ya que si bien presiente a un Estado moribundo, se muestra sensible ante el hecho mítico de lo político fuera del tiempo y de lo mensurable, de tal forma que la pregunta que subyace a su concepto de lo político será en todo momento ¿Quién determinará al enemigo, quién determinará la guerra, si el Estado ya no es capaz de hacerlo?. La angustia es muy similar a la angustia de la existencia, que en este caso es experimentada en lo político, la existencia entendida únicamente dentro de lo posible, por tanto no una existencia individual sino dentro de un mundo de significado, de sentido, en un espacio público, existencia entre otros, ser y no meramente ente.

Lo más evidente y por tanto lo más difícil de encontrar en el texto de Schmitt de 1932 es este sentimiento de angustia que impregna por completo el trabajo, *pathos* que al menos no es exclusivo a Schmitt y que igualmente encontramos en otros dos connacionales que al igual que él fueron tachados como amigos del nazismo, como inspiradores de la lógica hitleriana. Me refiero a los casos específicos de Nietzsche y de Heidegger, espíritus impetuosos, producto de una sensibilidad excesiva que raya en la locura, comunes a un *pathos* (inspirado por el mismo Hegel) que ya desde Nietzsche se empezaba a respirar, la angustia no sólo de la muerte de Dios, sino de la muerte de sentido de la falta de sacralidad y de política que ya se perfilaba en el mundo:

El loco se encaró con ellos y, clavándoles la mirada, exclamó: “¿Dónde está Dios? Os lo voy a decir. Le hemos muerto; vosotros y yo, todos nosotros somos sus asesinos. Pero ¿cómo hemos podido hacerlo? ¿Cómo pudimos vaciar el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hemos hecho después de desprender a la tierra de la cadena de su sol? ¿Dónde la conducen ahora sus movimientos? ¿Adónde la llevan los nuestros? ¿Es que caemos sin cesar? ¿Vamos hacia delante, hacia atrás, hacia algún lado, erramos en todas direcciones? ¿Hay todavía un arriba y un abajo? ¿Flotamos en una nada infinita? ¿Nos persigue el vacío con su aliento? ¿No sentimos frío? ¿No veis de continuo acercarse la noche, cada vez más cerrada? ¿No oís el rumor de los sepultureros que entierran a Dios? ¿No percibimos aún nada de la descomposición divina?”¹

Es fácil decir que estos hombres pertenecen más bien a una casta de nostálgicos, pero si más allá de tomar partido por ellos intentamos comprenderlos, podemos decir que afectados por este mundo permanecen en el diagnóstico de su época lo cual no es poco. Espíritus plenamente sumergidos en su época, tanto así que no hacen

¹ Frederick Nietzsche, *La gaya ciencia*, pp. 159-160.

otra cosa que salir de ella, plenamente ontológicos son más que un trozo de esa época. Así, Leo Strauss argumenta que a pesar de su crítica al liberalismo Schmitt no supo separarse de él y Heidegger denuncia la incapacidad propia y de Nietzsche de salir de la senda histórica; igualmente, Giorgio Colli dice de Nietzsche: "nunca consiguió exorcizar el hechizo de la historia", sin embargo salen de sí, se expresan,² como única forma de denunciar el carácter de lo idéntico, la marcha de lo que siempre sucede en el tiempo. Tres personajes que lejos de plantear una crítica radical a una forma de ser, es decir a la cultura occidental quedan dentro de esta misma lógica, su pensamiento radical vira hacia la conservación de este ser Europeo al mismo tiempo que es lapidado. Pero la pregunta parece aun rondarnos, ¿cómo salir de este laberinto, del deseo y de la tragedia del conocimiento?

De esta forma es como propongo entender lo político en Schmitt:

1) Entendiéndolo como lo hace Schmitt (filosóficamente, y más que eso ontológicamente), sin olvidar quien lo nombra o sea a Schmitt; señalando por tanto la falla del esquema schmittiano. 2) La distinción amigo/enemigo a partir de la visión estructural que bien podemos encontrar en el concepto de lo político, y pensándolo incluso en términos sistémicos, señalando el valor heurístico de la propuesta de Schmitt para pensar lo político en la actualidad.

3) El momento decisivo de lo político, en el que un pueblo o unidad política distingue o define al enemigo como otra unidad política, es decir la hostilidad absoluta y cómo se puede argumentar esta hostilidad absoluta como algo desterritorializado y ubicuo a partir de la experiencia antropológica del otro.

² Giorgio Colli dice que "expresar quiere decir: manifestar que era la inmediatez a través de series de representaciones que se desgranaban por un imparable capricho, un arbitrio que se impone, un juego que violenta", *Filosofía de la expresión*, pp. 57-58.

I

“La ‘filosofía’ nace así de una falta de talento o bien de un talento para la extroversión, de un instinto de dominio y de ambiciones políticas frustradas, de la invención de un género literario, de algo mediato, no vivo, de las cualidades del come delante..”
Giorgio Colli

En el prólogo de 1963 a *El concepto de lo político*, Schmitt declara incisivamente que dicho texto era dirigido en especial al pensamiento Europeo. Y qué otra forma mejor de dirigirse a lo europeo que a partir de la forma particular que emana de su pensar, el pensamiento filosófico. Siguiendo la huella de Hegel que junto con Nietzsche sitúa en el lado “malo”, el lado del “poder”, y reconociendo en Hegel *un espíritu meramente político*, entendido como lo ético³, “Schmitt se pregunta como un filósofo tradicional por la esencia de lo político”⁴, esta forma de preguntar trágicamente aún queda circunscrita en el modo de ser que el mismo Schmitt pretende atacar. Las pretensiones de Schmitt fracasan desde el momento mismo en que busca el carácter concreto y absoluto de aquello que no deja de percibir como evanescente, y en torno a esta evanescencia se articula un pensamiento del *como sí* que pretende acorralar, aprehender la esencia de lo político. Schmitt se propone como un “espectador absoluto”, “en tanto, establece un discurso proveniente de aquello mismo que crítica, de una forma de pensar que es la filosofía y su precedente la ciencia, formas meramente absolutas; sin embargo esto es señal de lo venidero.”⁵

Derrida⁶ quien aborda el trabajo filosófico de Schmitt, establece que el pensamiento y las intenciones de Schmitt se presentan como

³ Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, p. 91. Las cursivas son mías.

⁴ Jürgen Habermas, “Carl Schmitt: los terrores de la autonomía”, en *Identidades nacionales y postnacionales*, p. 67.

⁵ Émile Cioran, *Historia y utopía*, pp. 65 y 68.

⁶ A lo largo del capítulo 5, Derrida señala el carácter de diagnóstico y de de-negación así el incremento hiperbólico de la concepción de lo político de Schmitt. Jacques Derrida, “De la hostilidad absoluta”, en *Políticas de la amistad*, pp.131-157.

denegación⁷, como mera intención de asir esencias que más bien se evaporan desvelando algo y a un mismo tiempo ocultar algo más, condición irremediable del conocimiento. El concepto de lo político se niega por sí mismo, niega ser conceptualizado, y lleva a la simple tautología, a este respecto debemos de ser cuidadosos y reconocer el trabajo de Schmitt como mero esfuerzo heurístico; él mismo nos lo confirma cuando dice sobre su concepto: “lo político por sí mismo no acota un campo propio de la realidad, sino sólo un cierto grado de intensidad de la asociación o disociación de los hombres”⁸.

En el sentido óntico o existencial que maneja Schmitt, lo político se presenta como espectro. Lo espectral de lo político impone la necesidad de plantear su seriedad y concreción, sin embargo Schmitt no repara en que este aferramiento al ser concreto de lo político no es más que interpretación, intento heurístico por ordenar este caos inaccesible. Schmitt es además sensible a este caos que ha de ser delimitado fenomenológicamente como guerra, más ésta no se puede igualar a la conjuración de la contingencia/posibilidad y del caos que en este pensamiento resulta abismal. Pareciera entonces que en *El concepto de lo político* se trabajan dos dimensiones:

- a) una dimensión ontológica que se da en el reconocimiento de que “todos los conceptos, ideas y palabras poseen un sentido polémico, están vinculados a una situación concreta cuya consecuencia última es una agrupación según amigos y enemigos, y se convierten en abstracciones vacías y fantasmales en cuanto pierde vigencia esa situación”⁹.
- b) Lo político en una dimensión filosófica, resultado del interés del mismo Schmitt por referirse a la esencia de lo político a su ser concreto y serio, producto del criterio amigo/enemigo con el cual caracteriza a lo político, el cual además “se sostiene tanto en la teoría como en la práctica”¹⁰.

⁷ "Esta denegación estructural instruye y construye el discurso *político* y el discurso sobre lo *político*", *ibidem.*, p.138.

⁸ C. Schmitt, *op.cit.*, p. 74.

⁹ *Ibidem.*, p. 60.

¹⁰ *Ibidem.*, pp. 56-57.

El pensamiento filosófico de Schmitt es además hiperbólico, —como señala Derrida— y en tanto tal, plantea el carácter polémico que como todo concepto, el de lo político también aloja. Al designar a lo político como concepto polémico Schmitt salva a lo político de ser algo acabado, lo plantea como apertura, ser lanzado, que se da bajo la condición de la posibilidad y de la contingencia de una decisión que distinga al enemigo, producto de la catarsis o límite existencial, en el que la vida es lo que está en juego.

Pero además de ser un pensamiento hiperbólico de denegación y que hace referencia a algo espectral, el texto de 1932 es más bien un diagnóstico de la situación de lo político. El hecho de que el trabajo de Schmitt resulte ser un diagnóstico puede tener dos implicaciones:

1. Reconocer el pensamiento de Schmitt como la interpelación de lo político que le permite advertir sobre el peligro de la despolitización o más bien de la evasión a lo político por parte del mundo moderno y su optimismo pacifista, en este sentido el texto de Schmitt es no sólo la crítica al liberalismo que hace explícita él mismo, sino también una crítica al ser occidental, como menciona Leo Strauss, una crítica a esta civilización que ha derivado en una secularización de todo ámbito a costa del incremento de la fe en la técnica como espacio de neutralidad¹¹.

Este espacio de neutralidad que es propiciado por la técnica y no en menor medida por la ciencia, subraya el carácter imperativo y de dominio de la ciencia y la razón sobre los aspectos más instintivos de la animalidad del hombre, negando así el carácter natural del hombre que igualmente constituye parte de su esencia. Es en este reconocimiento del ser natural del hombre donde cabe reconocer paralelamente su peligrosidad, su estado natural de guerra que entendido existencialmente es el ser para la muerte. Al quedar en el olvido y ser ocultado por la técnica, el estado natural del hombre, alcanza su deshumanización así como la guerra y la política (enton-

¹¹ Leo Strauss, "Apuntaciones sobre el concepto de lo político de Carl Schmitt", pp. 50-51.

ces se da una inversión en el momento en que todo humanismo de corte liberal o del que sea pretenda desaparecer lo político, lo cual reeditaría en la deshumanización, nos estableceríamos en un espacio de pura ficción y de negación de lo óntico) hecho que Schmitt traza al preguntarse por el hombre, por la actualidad del hombre: “A qué hombre correspondería el tremendo poder vinculado a una civilización económica y técnica que comprendiese el conjunto de la tierra”¹²

Schmitt cuestiona esta civilización moderna occidental, advirtiendo los peligros de su secularización como negación de lo político. Y por tanto los peligros de la configuración propia del hombre de donde también procede la raíz del conflicto. Aquí es donde podemos advertir el sentir abismal de lo venidero.

2. La segunda implicación del diagnóstico de Schmitt —y que se encuentra directamente conectada con la denegación que plantea— puede ser muy bien entendida como la tragedia del ser occidental, o la paradoja del pensamiento de Schmitt y la falla del esquema de *El concepto de lo político*. Esta segunda implicación está dada en la pretensión del tratamiento filosófico del problema, el “diagnóstico neutro de un analista”¹³. En este tratamiento se pretende acceder a la forma pura y esencial de lo político promesa que es atendida más que filosóficamente, ontológicamente¹⁴ en tanto se establece lo polémico y se alude a una capacidad de nombrar que proviene desde lo político mismo. Schmitt es interpelado por lo político, pero al mismo tiempo parece perderse en su propio discurso y permanecer en la lógica de la objetividad y conceptualización filosófica que escapa a lo politización y se pretende como neutral. Esta neutralidad que reclama para sí todo discurso teórico o científico niega la

¹² C. Schmitt, *op.cit.*, p. 87.

¹³ J. Derrida, *op. cit.*, p. 137.

¹⁴ Entiendo lo ontológico como lo hace Martin Heidegger, es decir, como aquella indagación del ser en cuanto al ser, el ser que alberga la posibilidad de la existencia y la angustia de la nada. El entendimiento del ser en el tiempo, o sea del “ser ahí” como existencia que implica la finitud de este “ser ahí”.

contingencia y la capacidad misma de lo político de ahí que se pretenda un como sí absoluto y se añore la concreción de este ser contingente que sólo se da como historicidad en la praxis. De poco valen entonces las advertencias y las vacunas que se pretenden aplicar al decir que todo concepto es polémico, cuando lo que se está buscando hasta el cansancio es darle concreción y precisión fáctica y con ello ocultar la totalidad que como tal no puede ser abordada ya que ésta se dona.

La falla del esquema de Schmitt parece colocarse más bien al nivel de lo inconsciente, y de hecho esto también cabría cuestionarlo, ya que finalmente, los planteamientos de Schmitt por muy provocativos y reformadores que suenen no pueden salir de la lógica de la cual surgen, hay un muro de contención que encierra su pensamiento¹⁵ y lo convierte en mera disección, en técnica, que ejerce toda su fuerza y se convierte en demandante de aquello que se comienza a desvelar, de un tirón se pretende sacar a la luz la verdad, lo polémico, abatir las múltiples caras y máscaras de lo político (desvelar la verdad misma). Evidentemente Schmitt en un afán hipócrita de precisión y rigurosidad propios de la ciencia, y de la técnica, cae en el tan censurado idealismo de la ciencia, con sus conceptos que limitan la multiplicidad y ubicuidad del ser, de lo político. Como señala Derrida, “el concepto de lo político corresponde sin duda, como concepto, a lo que el discurso ideal puede querer enunciar como más riguroso acerca de la idealidad de lo político. Ningún acontecimiento político puede ser correctamente descrito o definido con la ayuda de estos conceptos. Y esta inadecuación no es accidental, desde el momento en que la política es esencialmente una *praxis*.”¹⁶

Este pequeño develamiento es planteado como instrumento, por ello Schmitt se preocupa por aquél que haga la distinción del

¹⁵ De ahí que Leo Strauss señale que la aprobación de lo político por Schmitt como aprobación moral, no sea más que un liberalismo de signo contrario. L. Strauss, *op.cit.* p.54.

¹⁶ J. Derrida, *op.cit.*, p.134.

enemigo, dejando libremente la apertura al absolutismo. Schmitt cae en el dominio de la técnica que se impone como lo decisivo durante el siglo XX, y decisiva igualmente para la distinción entre amigo y enemigo como sucedió durante las guerras que se dieron en aquel siglo, como dice Cioran, Hitler es el caso más claro de ello ya que es él quien plantea a la ciencia como el poder más absoluto como aquel que más que liberarnos nos esclaviza. Es el caso de la filosofía como instrumento, como técnica que se pretende para todos y por otro lado como neutral, hecho que es mejor explicado por Leo Strauss:

En la apariencia de neutralidad se descubre el contrasentido de la tentativa de encontrar un “territorio definitiva y absolutamente neutral”, de lograr el entendimiento a cualquier precio. El entendimiento a cualquier precio sólo es posible como entendimiento al coste del sentido de la vida humana, sólo es posible si el hombre renuncia a preguntar por lo que sea justo; y si el hombre renuncia a esta pregunta, renuncia con ello a ser hombre. Al preguntar por lo que sea justo, insiste en la contienda, en la “problemática inextricable” sobre la vida y la muerte.¹⁷

El problema con Schmitt y que se presenta igualmente con Nietzsche exponen un pensamiento distinto pero aun desde una forma inconclusa, por lo que el resultado es no sólo un pensamiento invertido, sino también una “violentación” prematura del ser, de lo político y de lo cultural, resultado de una continuidad técnica del conocimiento y del pensar en donde el demandante es el sujeto que pretende interpelar al ser y con ello desaparecer el poder. Negar la posibilidad –capacidad- de lo político (e incluso de la misma existencia) y pretenderlo como medida como intensidad, como mera cuantificación; el imperio de la extensión y de la técnica antes que el de la expresión, y ésta al servicio del hacer

¹⁷ L. Strauss, *op.cit.*, p51.

y del ejecutar¹⁸, de la toma partido en la decisión. “El sentido de la distinción amigo/enemigo es marcar el grado máximo de intensidad de una unión o separación, de una asociación o disociación”¹⁹

Como explica Heidegger, en el pensar el ser dona su esencia en tanto es-capaz-de hacerse escuchar, por tanto es posibilidad. Al presentarse como pensamiento técnico, éste se convierte en instrumento, hace de la posibilidad mera continuidad, plantea la existencia y el pensamiento ya no como capacidad sino como obligatoria continuidad de la esencia, el ser ya no se dona y su esencia es requerida violentamente por la filosofía a fin de fundamentar en todo momento su presencia en tanto ser ahí —en el mundo²⁰. Por tanto, toda ciencia y filosofía van a reclamar la continuidad e infinitud de la existencia del ser, es así que Schmitt reclame, ante el peligro de la neutralización de lo político y la pretensión de desaparecerlo, por ¡más política!, señalando al mismo tiempo la falsedad de dicha neutralización, y tan solo el advenimiento de distintas formas de lo político que van más allá del Estado, es decir distintas formas de lucha que continúan dando fundamento a la existencia del *zoon politikón*. En realidad lo político no ha desaparecido sino que simplemente ha mutado, planteando que “la posibilidad real del dar muerte tiende al infinito”²¹. En este sentido Schmitt está preocupado más bien “por el orden de las cosas humanas”²², y nos muestra que dentro de la violencia del caos, de la neutralización y la confusión deviene un nuevo orden.

¹⁸ Heidegger advierte sobre el trastorno del pensamiento en mera interpretación técnica del pensar que a costa de dejar en el olvido al ser como incapacidad de alojarlo y de escucharlo, se apuesta a la forma de pensar occidental proveniente de la filosofía griega de Aristóteles y Platón, donde el meditar aparece al servicio del hacer y del ejecutar, como caracterización del pensar como teoría, como técnica. Este pensamiento que deviene técnica surge como promesa e ideal de expansión de la objetivación como el modo de acceso uniforme de todo y para todos a través del dominio sobre lo ente. Heidegger considera que el ser como elemento del pensar es finalmente abandonando sacado de su medio que es el habla. Hay un empobrecimiento del habla como medio del ser, lo cual pone en peligro la esencia del hombre. El hombre habita en el ser y la palabra —el habla— es la casa del ser. M. Heidegger *Carta sobre el humanismo*, pp. 65-72

¹⁹ C. Schmitt *op. cit.*, p. 57.

²⁰ M. Heidegger, *op.cit.*, p. 69.

²¹ J. Derrida *op. cit.*, , p.150.

²² L. Strauss, *op.cit.* p. 55.

II

Schmitt plantea el ser polémico de lo político, y lo entiende entonces de forma radical como mera presencia; poder que se presenta como distinción. Siendo en todo caso la distinción la nota de lo político, o como dice Ulmen la clave para entender lo político.²³

Esta presencia como distinción entre amigo y enemigo se preservaba como tal (no es aún representación lo cual sucede en la política) en gran medida debido a su carácter contingente, a la posibilidad, es por tanto mera apertura, desgarramiento que es dado por el poder, por la decisión o distinción del enemigo. Aparece entonces como un fenómeno de identidad, la cual es condicionada por su alteración, por su otredad, como señala Schmitt al hacer énfasis en el enemigo más que en el amigo, ya que es el enemigo quien eventualmente se opone a un similar en el combate.²⁴ A partir del conflicto entre identidades, se da el caso serio de lo político, que ha de definirse por el combate de la identidad, contra la alteridad de un enemigo que amenaza la propia existencia, por lo que, “Lo político se revela más bien en la autoafirmación colectivamente organizada de un pueblo políticamente existente contra los enemigos externos e internos.”²⁵ El combate tiene entonces un carácter decisivo en tanto en él se pone en juego la existencia.

Una identidad o unidad política reacciona ante otra de forma decisiva, “la alteridad del extraño representa en el conflicto la negación del propio modo de existencia y por ello hay que rechazarlo o combatirlo para preservar la propia forma de existencia.”²⁶ Si bien, pareciera que Schmitt define a lo político reactivamente al privilegiar el papel del enemigo que altera una identidad, es necesario matizar esta apreciación ya que Schmitt por ningún motivo separa al enemigo del amigo aun cuando establezca que pueden existir

²³ Gary L. Ulmen, citado por Benjamín Arditi, “Rastreado lo político”, p. 335.

²⁴ C. Schmitt *op. cit.*, p. 58.

²⁵ J. Habermas, *op. cit.*, p. 68.

²⁶ C. Schmitt, *op. cit.*, p. 57.

diferentes tipos de enemigos,²⁷ siendo el enemigo político o público (*hostis*) el que le interesa, ya que es capaz de entablar un enfrentamiento existencial con el otro. Este enfrentamiento existencial, es el campo semántico donde aparecen la distinción entre amigo/enemigo y lucha: “Los conceptos de amigo, enemigo y lucha adquieren su sentido real por el hecho de que están y se mantienen en conexión con la posibilidad real de matar físicamente.”²⁸

A lo largo del texto, Schmitt muestra la influencia de Hegel antes que la de Hobbes, atribuyendo a la dialéctica hegeliana un carácter específicamente político, mostrando la ubicuidad que puede tener lo político. Pero además menciona su definición del enemigo, en la cual parece inspirarse.

El enemigo es la diferencia ética, diferencia que constituye lo ajeno que ha de ser negado en su totalidad viva. Tal diferencia es el enemigo, y la diferencia contemplada como relación es al mismo tiempo oposición del ser a los opuestos, es la nada del enemigo, y esta nada, atribuida por igual a ambos polos es el peligro de la lucha. Y porque aquí se muestra la singularidad es para el pueblo como el individuo se entrega al peligro de la muerte.²⁹

Más que la muerte física, Schmitt se refiere a la “Existencia” real y concreta, la cual en su texto del 32 ha de ser entendida no como una existencia individual sino como existencia dentro de un espacio público, dentro de una comunidad, o unidad política. Para Schmitt solamente en un sentido político se existe.³⁰ Es decir la existencia real y concreta que se da dentro de lo público, entre otros, en lo

²⁷ Derrida critica esta tipología de los enemigos y la califica como un error que debilita el concepto de lo político de Schmitt, “esta diferencia se reduce a lo mismo, que forma parte de lo mismo”. J. Derrida, *op.cit.*, p.133.

²⁸ C. Schmitt, *op.cit.*, p.63.

²⁹ *Ibidem*, p.91.

³⁰ Por oposición señala lo apolítico que entiende no como los espacios supuestamente neutros como lo puramente jurídico, lo puramente estético, etc., sino como un estar fuera del mundo de no tener acceso a lo concreto. *Ibidem*, p.61

plural y polémico, allí donde hay una participación en un determinado modo de existencia, una forma esencial de vida (una identidad), allí donde “se toma parte en sentido existencial.”³¹ Sólo a partir de este espacio se decide quién es el enemigo que representa la posibilidad combativa, y la contingencia de la guerra en tanto distintos (negación óptica de un ser distinto). La guerra se da entonces con cierta funcionalidad, en donde el objetivo no es la muerte *per se*, sino la preservación de la vida a través de la negación de la vida, la cual solo adquiere sentido en este espacio común o político donde igualmente se constata su límite, la guerra cumple la función de señalar el límite de la existencia y ésta es sólo política.

Schmitt señala además que esta “unidad política,” es agrupada en referencia al caso decisivo, en cuanto tal, es específicamente diferente. Podemos entonces distinguirla no solo como una unidad sino como una identidad, y solamente se entiende como identidad en tanto exista junto a otros que al igual que ella sean específicamente diferentes.

Si analizamos esta unidad política a través de la lógica estructural encontramos que está estructurada por la distinción amigo/enemigo. Y es que en el tratamiento de lo político, los elementos que lo constituyen no son analizados independientemente uno del otro sino conformando un sistema, podemos percibir las relaciones que existen entre ellos como alianzas o antagonismos según sea la intensidad del conflicto o distinción. El sistema de lo político ha de ser entendido no solo por la distinción amigo/enemigo, sino por la guerra o el combate donde se pone en juego la vida, como señalábamos arriba en la cita 23, a partir de lo cual se puede pensar en un tercero excluido y que como señala Žižek es lo contingente,³² aquello que no es nombrado -la existencia y el límite de la vida. Lo político es entonces estructura estructurante de la existencia. Pero además al ser contingente, mera posibilidad arbitraria, lo político puede incluso ser pensado bajo esta lógica estructural como momento

³¹ *Ibidem*, p.57.

³² Slavoj Žižek, *Porque no saben lo que hacen: el goce como factor político*, pp. 255-256.

mítico que es aludido históricamente en forma de ritual bélico que como tal otorga sentido a la unidad política como estructura mítica. De hecho es así como plantea Schmitt su trabajo, plantea que no hay que estudiar la forma histórica de lo político como sería el caso de estudiar al Estado, sino comprender lo político por su esencia, el momento mítico u originario a partir del cual se da un orden político concreto en la historia.

En cuanto modelo lo político representa una desterritorialización, que se da en la sincronía de la estructura amigo/enemigo, como algo inconsciente, universal (presente en todo aquello que se jacte de ser humano) y por tanto ubicuo. Pero además lo político como momento mítico que instaura un nuevo orden o unidad política deviene en diacrónico, en múltiples y diferentes unidades políticas, que se instauran a partir de la conciencia de una norma, siendo el Estado una de estas formas históricas. Lo político muestra diferentes dimensiones, al menos por ahora hemos distinguido dos una sincrónica o mítica y una diacrónica o ritual que se establece en el tiempo. ¿No pareciera entonces que Schmitt se refiere al momento mítico de lo político, como momento contingente pero siempre presente, ese momento que percibe como evanescente, un desgarrón que para entenderlo hay que estructurarlo, no en lo concreto sino más bien en un primer momento en lo abstracto?.

Para el estructuralismo de Lévi-Strauss, la sociedad comprende un conjunto de estructuras que corresponden a un orden por el cual se trata de asegurar la permanencia del grupo. El objetivo del estructuralismo³³ es entender los metacódigos o signos que parecen colocarse más allá de nuestra voluntad por lo que la forma idónea de estudiarlos es a través de modelos teóricos que son planteados como construcciones ideales del orden de la realidad empírica, accesible al

³³ Lévi-Strauss, dice que la "estructura social", no se refiere a la realidad empírica sino a los modelos contruidos de acuerdo con ésta. Por ello un modelo estructural se caracteriza por: 1) una estructura con carácter de sistema; 2) todo modelo pertenece a un grupo de transformaciones; 3) por la posibilidad de predecir la reacción del modelo en caso de que los elementos se modifiquen; y 4) el funcionamiento del modelo da cuenta de todos los hechos observados. *Ibidem*, pp.301-302

entendimiento únicamente por conceptos o abstracciones que permiten evidenciar la existencia de principios permanentes o sincrónicos, tales como el parentesco, los mitos, el lenguaje, y en nuestro caso lo político (la oposición amigo/enemigo es entendida por Schmitt como una estructura permanente). El análisis estructural se caracteriza además por partir de dualidades contradictorias como la de amigo/enemigo estructura que parece funcionar como código con esquema binario que transfiere complejidad reducida en un sistema, Luhmann dice que “las estructuras con características de código parecen extremadamente significativas, tal vez incluso indispensables, para la construcción de sistemas complejos. Las razones de esta capacidad están en el tipo de selección posible sobre la base de un código, más precisamente en su combinación de universalismo y particularidad.”³⁴ Podemos entonces entender lo político de Schmitt como sistema complejo en donde al igual que se le considera siempre presente y universal, ubicuo, se da concretamente en el tiempo en las diferentes unidades políticas, sin por ello pertenecer a una de ellas, lo político es más bien un sistema complejo y polisémico capaz de dar sentido, y estructurar o construir múltiples espacios.

Con respecto al mito, Lévi-Strauss dice que con el análisis estructural, “se introduce un principio de orden allí donde solo era el caos (...) el pensamiento mítico procede de la toma de conciencia de ciertas oposiciones y tiende a su mediación progresiva.”³⁵ Además de que el mito se caracteriza por poseer una estructura sincrónico-diacrónica, por lo que “el objeto del mito es proporcionar un modelo lógico para resolver una contradicción (tarea irrealizable, cuando la contradicción es real). De ahí que la estructura múltiple del mito se engendre teóricamente de forma infinita. El mito se desarrollará entonces como en espiral³⁶, hasta que se agote el impulso

³⁴ Niklas Luhmann, *Poder*, p.48.

³⁵ Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, p.204

³⁶ Benjamín Arditi maneja una idea similar con respecto a lo político y dice que “la temporalidad de la política adopta más bien la forma de un espiral (...) el tiempo de la política coincide con el retorno de lo “mismo” en tanto *repetición*”. B. Arditi, *op.cit.*, p.349.

intelectual que le ha dado origen.”³⁷ Lévi-Strauss concluye que las similitudes entre el pensamiento mítico y el científico son muy cercanas, de tal forma que parece operar en ambos una misma lógica, haciendo referencia al pensamiento mítico de una sociedad no occidental Lévi-Strauss dice: “se trata de una especie de instrumento lógico destinado a operar una mediación entre la vida y la muerte.”³⁸ ¿No es acaso este el mismo sentido que opera en la hostilidad absoluta de lo político?

En el análisis estructural, habría que partir, entonces, del modelo amigo/enemigo y no de la praxis de lo político que deviene en posibilidad o contingencia domesticada que se hace consciente (terreno de la política, elemento diacrónico). El modelo para entender lo político no es el Estado, sino la distinción amigo/enemigo. Aquí lo que interesa –como igualmente interesa a Schmitt, al menos en principio-, es esta estructura amigo/enemigo o lo político como estructura inconsciente, sincrónica y colectiva, que como veíamos permite hacer distinciones claras y unívocas en tanto se designa como concepto abstracto e ideal filosófico. En el caso de Schmitt es haciendo patente esta estructura como puede ser salvada, y como tal es más bien permanente al igual que como sucede con los modelos estructurales. Schmitt apela aquello que había sido olvidado, confundido con su simple representación en la ecuación Estado=lo-político, y más olvidado en tanto se caía en la preminencia de lo social como esfera apolítica, salvada del látigo de maldad que parece envolver a lo político. Al recordar que el Estado supone a lo político, Schmitt recuerda eso mismo que rememora Zizek: “ ‘La política’ como ‘subsistema’, como una esfera separada de la sociedad, representa *dentro* de la sociedad su propio fundamento olvidado, su génesis en un acto abismal violento; representa, lo que debe *caer fuera* para que este espacio se constituya”³⁹

³⁷ *Ibidem.*, p. 209.

³⁸ *Ibidem.*, p.200.

³⁹ S. Zizek, *op.cit.*, p.254.

Por ende hay que entender que la estructura de lo político continúa aún cuando se hable de la neutralización de la hostilidad, cuando lo que está sucediendo es que a nivel de lo diacrónico, al nivel de la singularidad de la política, la estructura, la hostilidad sincrónica es interpretada históricamente. “De modo que la dimensión política está *doblemente inscrita*: es un momento del todo social, uno entre los subsistemas, y también el terreno en el que se decide el destino del todo, en el que se diseña el nuevo pacto.”⁴⁰ Presencia evanescente y más sin embargo sincrónica que puede ser pensada por el modelo de la distinción amigo/enemigo que supone lo político como estructura que origina o configura toda unidad política-social como sistema. Así, el criterio amigo/enemigo de Schmitt en tanto nota esencial de lo político aparece como estructura que nos permite abordar todos aquellos fenómenos que sean configurados por este criterio o código que comunica lo político, situación que como hemos dicho, se da de forma análoga a el mito, el cual no puede ser entendido sin ser acompañado por el rito. Igualmente sucede con lo político –momento en el tiempo, y que sin embargo siempre está sucediendo- que no deja de ser acompañado por la política que constituye su forma diacrónica.

⁴⁰ *Ibidem.*, p.253

III

“La guerra primitiva no es ni caprichosa ni instintiva; constituye simplemente uno de los mecanismos de interrupción que ayudan a mantener las poblaciones humanas en un estado de equilibrio ecológico con sus hábitats”
Marvin Harris.

Como ya hemos dicho, el concepto de lo político es tomado por Schmitt en un sentido plenamente existencial, por lo que concibe a la comunidad o unidad política como único campo de la distinción decisiva entre amigo/enemigo y como espacio de la existencia, por ello decíamos que para Schmitt la existencia es meramente política, aquello que se diga apolítico o pretenda ser neutral aparece más bien como un terrible engaño, ya que estas mismas formas de lo apolítico o neutral alojan en sí la posibilidad de lo político, en tanto estas formas pretendan hacer referencia al hombre albergan la posibilidad de la política, la enemistad o de la negación óntica de un ser distinto. Lo político ha de ser entendido ya no sólo por la guerra entre unidades políticas -que por la hostilidad absoluta distinguen al enemigo-, es igualmente necesario reconocer que su esencia parece fundamentarse en la esencia misma del hombre. En este sentido Schmitt reconoce la importancia de la antropología en tanto ésta al igual que la filosofía tienen una relevancia política. Haciendo mención a Plessner, dice que “la característica primaria del hombre reside en que es ‘un ser que se distancia’, y que en su esencia permanece indeterminado, inescrutable y ‘cuestión abierta’”⁴¹, y aunque pareciera que se refiere a la esencia de la política, Schmitt se refiere a la esencia del hombre, de quien también dice: “Toda vida humana no deja de ser una ‘lucha’ y cada hombre es un ‘luchador’”⁴².

Schmitt reconoce con esta última frase la existencia individual —la cual es una de sus críticas al liberalismo— como lucha, y con ello siguiendo a Hobbes, el estado natural del hombre. Más sin embargo

⁴¹ C. Schmitt, *op.cit.*, p.89.

⁴² C. Schmitt, *op.cit.*, p.63.

se muestra renuente a la teoría de Hobbes, ya que éste al final da un vuelco hacia el liberalismo al intentar dejar en el olvido este estado natural, al caer en el optimismo antropológico del Estado absoluto, que entiende los conflictos bajo una lógica individual y moral. Pero además de reconocer la existencia individual reconoce la existencia de la unidad política que habrá de determinar la agrupación decisiva de amigos y enemigos no en un sentido moral sino ético como hace Hegel, es decir como *ethos*⁴³, “diferencia ética, pensada desde la ‘vida absoluta’ en lo ‘eterno del pueblo’, (...) y porque aquí se muestra la singularidad es para el para el pueblo como el individuo se entrega al peligro de la muerte”.⁴⁴

Es en el sentido ético que se da la hostilidad absoluta sólo entre pueblos culturalmente distintos, que pueden guardar diferentes grados de intensidad asociativa hasta llegar al grado máximo de disociación o conflicto que distinga al otro ya no como otro igual en tanto comunidad -un otro con quien probablemente existían alianzas y amistades-, sino una alteridad que de facto amenaza la propia existencia, la cultura o identidad propia. La posibilidad del conflicto hace referencia al estado natural que para Schmitt “es el estado auténticamente político”⁴⁵, entendido no sólo como el estado natural de guerra de Hobbes, sino también como un comportamiento que determinado por esta posibilidad real distingue al enemigo como culturalmente peligroso y distinto a partir de la comunidad o unidad que determine la agrupación decisiva.

El estado de naturaleza que se refiere a lo político señalando por un lado el *status belli*, así como la necesidad de tomar posición o partido ante éste, da lugar a la comunidad o unidad política que como ya decíamos es determinada por lo político. Sin embargo esta comunidad ya es una representación, un artificio de lo político.

Ahora bien, quisiera referirme un poco a esta cuestión antropológica del otro como un otro cultural, que es como lo esta enten-

⁴³ Por *ethos* entiendo un habitar, un estar con otros, un espacio creado en común junto con otros.

⁴⁴ *Ibidem.* p.91.

⁴⁵ L. Strauss, *op.cit.*, p.38.

diendo Schmitt. Para ello considero necesario esgrimir levemente la forma en que la antropología ha experimentado al otro.

La antropología como tal surge a partir de la necesidad de entender -de dominar- a los otros que fueron colonizados durante el siglo XIX. Es en este sentido meramente pragmático que en una primer instancia es entendido al otro como una forma radicalmente diferente, salvaje, exótica y por ello objeto de control y dominación. Se recurría al dominio sobre el otro, no porque esa alteridad representara un peligro en términos de armas bélicas para la comunidad occidental, sino que peor aún, representaba toda una alteración a la identidad de lo occidental como cultura, como imagen de lo humano. Incluso más allá de los objetivos de explotación de recursos, el dominio sobre este otro, planteaba la necesidad de entenderlo a partir de una experiencia específica del conocimiento y que no destruyese el orden y la armonía heredada desde los griegos.

Entonces, la antropología se inicia en el conocimiento de las culturas exóticas, planteando posteriormente la necesidad de objetividad, y qué mejor forma de ser totalmente objetivos cuando lo que se está estudiando parece ser tan distante y diferente a lo propio. En este sentido se realizaban las grandes expediciones con fines antropológicos —y a veces con patrocinio imperial—, hacia los lugares exóticos y más alejados, el objetivo: conocer el todo, entender cómo el hombre desarrolla estrategias distintas para sobrevivir en el estado natural, es decir una cultura -construcción humana y por tanto invención sintética- que le da identidad como grupo particular y simboliza la lucha del hombre por la vida, así la cultura aloja este estado natural del hombre como luchador de la vida a nivel simbólico.

Toda guerra es dada cultural o simbólicamente, —basta recordar los sucesos posteriores al 11 de septiembre del 2001— ejerciendo este estado natural político en el sentido más puro expresado por Schmitt. Evidentemente toda guerra ha de ser entendida no por el simple derramamiento de sangre o el costo en vidas. Citaré dos casos que desde la antropología nos pueden ayudar a entender la guerra y por ello lo político desde comunidades sin Estado. En primer

lugar me gustaría citar a Marvin Harris quien explica las guerras de los *maring* en Nueva Guinea, como resultado de equilibrar la población de una comunidad con su medio ambiente. Y un segundo con Evans Pritchard que habla de la guerra o *vendetta* institucionalizada de los *nuer* del Sudán la cual se da en el reconocimiento de una estructura política ordenada a partir de la fusión o alianza entre linajes y su fisión o hostilidad absoluta en época de sequía. Ambos casos plantean la guerra con un sentido y función específica, preservar a un determinado grupo dentro de los márgenes del hábitat que permite su existencia, parece ser entonces una cuestión demográfica, donde la relación identidad/espacio territorial es elemental. A partir de esta realidad irreductible y que es determinada por el medio físico, por el lugar donde se habita, se construyen conjuntos de asociados los cuales pueden entrar en hostilidad por esta misma realidad.

Pero sigamos con los antropólogos; una vez que los lugares exóticos fueron agotados y sobrepasados, la antropología se topo con la terrible reflexión de que al regresar del viaje hacia el otro exótico y desconocido, la pregunta fundamental del antropólogo sobre ¿quién es el otro?, se aplicaba ya no sólo con esas culturas distantes, y aparecía de igual forma en lo propio. En este momento se entendió con la antropología postmoderna que el recurso a la alteridad no era más que un “estilo indirecto o si se quiere negativo de pensar lo mismo, el medio más simple de pensar en lo mismo y lo idéntico”⁴⁶, así cuando el antropólogo demandaba al otro africano la pregunta era reflejada como una pregunta al ser propio occidental.

La antropología postmoderna se pregunta ya no por el otro exótico y distante en el espacio, sino por los muchos otros que igualmente habitan en el yo. El objetivo ahora explícito, continua siendo, entender la identidad propia. Este viraje además ha sido resultado de la complejización de las sociedades modernas donde confluyen problemas de migración, racismo, exclusión, globalización, urbanización masiva, campos de desplazados, de refugiados, etc..

⁴⁶ Augé Marc, *El sentido de los otros*, p.30.

La realidad aparece poco definida en un proceso plenamente dinámico, el mundo se convierte en una aldea, las distancias se acortan, los problemas se convierten comunes a todos los pueblos, la información circula incesantemente de un lugar a otro haciendo cada vez más cercano al otro, los intercambios de todo tipo y tan constantes se vuelven poco visibles, tornan homogéneos. Al mismo tiempo surge como un grito sino desesperado si constante por preservar la identidad, los particularismos, fragmentaciones al interior de lo aparentemente homogéneo, sociedades pluriculturales dando lugar a una indefinición de fronteras, resultado de la problematización de las identidades colectivas, en donde el francés católico antes de ser francés y católico es homosexual.

Las identidades colectivas se multiplican al por mayor dando lugar a la multiplicación de lo político, entendido ya no como la posibilidad de la guerra con armas, sino como la simple distinción del criterio de Schmitt de amigo/enemigo por el cual se establece una identidad que se supone amenazada por su alteridad, al nivel de la lucha ideológica al igual que antes, pero ahora por espacios probablemente ya no territoriales —como el Estado-nación— sino como espacios que construyen identidades, espacios que dan sentido a la existencia. En el fondo permanece el problema de la existencia resaltando ahora la problematización del sentido, y la necesidad de una identidad colectiva que aparece como síntoma del excesivo individualismo.

Augé plantea que para entender las contradicciones de la modernidad, hay que distinguir dos diferentes realidades complementarias: 1) la del lugar, que constituye el lugar antropológico, donde las identidades, las relaciones y la historia, de quienes lo habitan se inscribe en el espacio. como sucede con los *Nuer* de Pritchard y los *Maring* de Harris. 2) la del no-lugar, aquellos espacios de la circulación, de distribución y comunicación, donde ni la identidad, ni la relación, ni la historia se dejan captar; son específicos a la época contemporánea, tales como aeropuertos, el metro, supermercados, etc.⁴⁷

⁴⁷ *Ibidem*, p.98

Con estos 'no-lugares' Augé alude a una sobre-modernidad entendida en el sentido del exceso de: significación, tiempo, espacio, individualismo, es decir un exceso de espacios simbolizados, de espacios contruidos a partir de la experiencia del hombre. Los espacios no se refieren únicamente a entidades territoriales con extensión física, sino a todo aquello que es abordado por el hombre no exclusivamente en su calidad de actor sino también en la de testigo. En esta calidad de testigo es como se aparece en los no-espacios, así, las identidades y las alteridades desaparecen, lo que encontramos es pues espacios neutrales, que en efecto tampoco podemos designar territorialmente, más que identidades o alteridades estos 'no-lugares' expresan posturas, más no decisiones, se muestran como espacios contruidos en espectáculo, lo que impera es la sobre-significación o más bien sobre-representación, así el 'no-lugar', "es el espacio de los otros sin la presencia de los otros."⁴⁸

Es entonces ahora que replanteamos la pregunta ¿quién es el otro?, ¿cuál es el espacio del otro?, y lo que encontramos es una respuesta poco precisa, es difícil pensar en el otro cuando este aparece indefinido, pero, también el yo aparece indefinido, y en mucho a causa de esta sobre-representación del otro, lo que se plantea entonces es pensar al otro en el extremo radical como el extranjero, distinguirlo como el enemigo, dando rienda suelta a "la guerra y la violencia, que pueden constituir el origen de nuevas fórmulas políticas que conlleven a su vez una recomposición del espacio".⁴⁹

Para concluir con este apartado regreso a Schmitt quien con su concepto de lo político plantea a lo político como algo desterritorializado y ubicuo, en tanto la distinción amigo/enemigo y la hostilidad absoluta no se limitan a los espacios tradicionales de lo político como el Estado. Lo político en Schmitt ha de ser visto un poco como este regreso de la antropología, donde el otro se encuentra más cerca de lo que creemos ya no con una presencia especificada en un territorio como el Estado, sino que este otro se presenta desde

⁴⁸ *Ibidem*, p.105.

⁴⁹ *Ibidem*, p.101.

otras esferas que más que un territorio buscan hacerse presentes en un espacio. El problema no proviene de la identidad del amigo o la del enemigo, sino de la crisis de espacios reales, donde el otro no se reduzca a una abstracción o una virtualidad, ni se elimine la constante confrontación por la búsqueda de espacios de acción donde la comunidad se construya y construya.

Conclusión

El tratamiento filosófico de Schmitt conduce a pretender la esencia de lo político, sin embargo en tanto tal nos encontramos que éste es algo polémico. Así como señala Derrida, el pensamiento filosófico de Schmitt es igualmente político, a la vez que su concepto de lo político es filosófico, siendo tal vez este la falla o ambivalencia del esquema de lo político.

La falla de Schmitt, y en sí todo su trabajo con respecto al concepto de lo político, han de ser entendidos como diagnósticos que plantean un orden venidero, perciben claramente la profundidad de los cambios, y a la vez de un peligro en realidad latente, pero al mismo tiempo es en este peligro latente, en la afirmación de este horror donde Schmitt intuye una solución. En este sentido es como pretendí hacer una analogía entre lo que sucede en Heidegger con el ser, en Nietzsche con Dios, y en Schmitt con el Estado, lo importante parece ser no sólo el reconocimiento de la muerte o pérdida del ser, de Dios, ni del Estado, sino el pensar que estos no constituyen la única forma de presentarse (presencia, poder) del Ser, de los Dioses, de lo sagrado y de lo Político. Es de hecho el reconocimiento de la flaqueza del Estado como hace Schmitt, como se puede reconocer la ubicuidad de lo político sus múltiples formas de hacerse presente.

En cuanto a la profundidad de la distinción amigo/enemigo que propone Schmitt como la oposición decisiva de lo político, el momento de hostilidad absoluta que se expresa en la guerra o bien en la latencia de ésta, concluimos que dicha oposición que estructura

el concepto de lo político de Schmitt ha de ser entendida como un modelo abstracto de la realidad, al estilo del estructuralismo. Por tanto lo político constituye además un sistema con una estructura y código binario. Bajo este análisis estructuralista, consideré que el tratamiento esencialista de lo político por Schmitt nos remite al caso de los mitos, los cuales se refieren a un momento originario que se constituye como ruptura y violencia que escapa a la historia y a toda objetividad, por ello es que todo mito así como lo político, tienen un carácter polémico, aceptan diversas interpretaciones, siendo en realidad estas últimas quienes le dan vida como algo en el tiempo. Es por ello que el mito así como lo político van más allá de un territorio, y se proponen como formas desterritorializadas.

Finalmente, resaltemos que para Schmitt la unidad política o comunidad —que se constituye como el lugar de lo político y de la decisión definitiva de guerra— ya no comprende la típica concepción del Estado, así lo político ha sobrepasado esta forma histórica donde los límites que distinguían al amigo del enemigo eran dados territorialmente desde un sentido liberal. Al plantear el debilitamiento del Estado, Schmitt plantea la necesidad de pensar en nuevos enemigos que no serán definidos a partir de esta unidad política; en tanto, ésta no se conservará como el único lugar que albergue la oposición entre amigos y enemigos. Es así como recurrimos a la experiencia de la antropología y de su planteamiento del otro en un espacio. Y es que los individuos solo existen en espacios junto con otros, en espacios de significado, es decir compartidos, y estos espacios son de por sí, construcciones sociales que no se refieren únicamente a lugares físicos sino a lugares donde se da el intercambio con otros.

Estos espacios parecen ocasionar problemas, y es que ellos albergan el ser ético del hombre, la forma en que puede existir el hombre es en estos espacios de significado, lo cual implica estar con otros, no la simple existencia individual y neutral que pretendía el liberalismo, sino la existencia como la toma de partido en el momento decisivo de lo político en el que se define la identidad a partir de la presencia de una alteridad que es reconocida no solamente como

algo peligroso sino como algo necesario. Es por ello que a Schimtt le aterra el simple hecho de pensar en lo apolítico, pues es igual a no pensar en la existencia.

“Como la naturaleza abandona a los seres
al riesgo de su oscuro deseo sin
proteger a ninguno en particular en el surco y el ramaje,
sí, en lo más profundo de nuestro ser, tampoco nosotros
somos más queridos; nos arriesga. Sólo que nosotros,
más aún que la planta o el animal,
marchamos con ese riesgo, lo queremos, a veces
(y no por interés) hasta nos arriesgamos más
que la propia vida, al menos un soplo
más... Eso nos crea, fuera de toda protección,
una seguridad, allí donde actúa la gravedad de las
fuerzas pura; lo que finalmente nos resguarda
es nuestra desprotección y el que así la volviéramos
hacia lo abierto cuando la vimos amenazar,
para, en algún lugar del más amplio círculo,
allí donde nos toca la ley, afirmarla”.

R.M. Rilke.

Recibido el 17 de junio del 2002

Aceptado el 6 de febrero del 2003

Bibliografía

- Arditi, Benjamín, “Rastreando lo político”, *Revista de Estudios Políticos*, No. 87, enero-marzo de 1995, Madrid (Nueva época).
- Augé, Marc, *El sentido de los otros*, Barcelona, Paidós, 1996.
- Cioran, Emile M., *Historia y utopía*, Barcelona, Tusquets, 1995.
- Colli, Giorgio, *Filosofía de la expresión*, Madrid, Ediciones Siruela, 1996.
- Derrida, Jacques, *Políticas de la amistad*, Madrid, Editorial Trotta, 1998.
- Habermas, Jürgen, *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid, Técnos, 1993.
- Harris, Marvin, *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*, Madrid, Alianza Editorial, 1982.
- Heidegger, Martín, *Carta sobre el humanismo*, México, Ediciones Peña Hermanos, 1998.
- Lévi-Strauss, Claude, *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós Básica, 1995.
- Luhmann, Niklas, *Poder*, Barcelona, Anthropos-UIA, 1995.
- Nietzsche, Friedrich, *La gaya ciencia*, México, Editores Mexicanos Unidos, 1983.
- Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 1991.
- Serrano Gómez, Enrique, *Consenso y conflicto: Schmitt, Arendt y la definición de lo político*, México, Ediciones CEPACOM, 1998.
- Strauss Leo, “Apuntaciones sobre el concepto de lo político de Carl Schmitt”, *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*, Valencia, Ediciones Alfonso Magnanim, 1996.
- Zizek Slavoj, *Porque no saben lo que hacen: el goce como factor político*, Barcelona, Paidós, 1998.