

Hobbes y la figura del enemigo^{*}

Yves Charles Zarka

Sorbona, Universidad París Descartes

Resumen

En este trabajo se identifican cuatro características de la noción de enemigo en la filosofía política de Hobbes. En primer lugar, a diferencia de la noción de Schmitt, la posición hobbesiana des-historiza o des-sustancializa este concepto, el cual solo es relacional. En segundo lugar, se diferencia entre un enemigo interior y exterior. En tercer lugar, se identifican los fundamentos racionales e irracionales de la hostilidad. Y, en cuarto lugar, se destaca la imposibilidad de erradicar totalmente al enemigo del Estado. Este análisis muestra que la tematización de Hobbes del enemigo no pretende exaltarlo, sino superarlo mediante la política.

Palabras clave

Hobbes, enemigo, Schmitt, paz.

^{*} Traducción: Andrés Jiménez Colodrero

Abstract

In this work, four characteristics of the notion of the enemy are identified in Hobbes' political philosophy. In the first place, unlike Schmitt's notion, the Hobbesian position de-historicizes or de-substantializes this concept, which is only relational. Second, it shows between an internal and external enemy. Third, the rational and irrational foundations of hostility are identified. And, fourthly, the impossibility of totally eradicating the enemy of the State stands out. This analysis shows that Hobbes's consideration of the enemy is not intended to exalt him, but to overcome him through politics.

Keywords

Hobbes, enemy, Schmitt, peace.

Hobbes ha abierto varios accesos a lo político por sus teorías del deseo de potencia,¹ del contrato y del poder [*pouvoir*], pero lo que se va a tratar aquí es algo diferente: consiste en el concepto de enemigo. Por ello, se va a examinar el acceso hobbesiano a la figura existencial del enemigo a partir de una pregunta que —por razones que quedarán más claras en lo que sigue— obsesiona a nuestro tiempo: ¿está el concepto de lo político ligado constitutivamente al concepto de enemigo? A fin de responderla, habrá que retomar la definición de enemigo e interrogarse sobre la posibilidad de superar la relación de hostilidad. Ahora bien: se trata de una de las preguntas centrales en Hobbes y es muy probable que, para contestarla, haya escrito la que sin dudas es la obra más importante de toda la historia del pensamiento político. ¿Cómo adviene el enemigo? ¿Por qué los hombres se empeñan en esa lucha a muerte que es la guerra? Pero sobre todo, ¿cómo salir de ella?

La noción de enemigo, la determinación de su naturaleza y la definición de la relación de hostilidad están evidentemente en el centro de una teoría del conflicto, más precisamente del conflicto político, es decir, de la guerra. El estado de guerra, dice Hobbes, es aquel donde reina «el miedo y un constante peligro de perecer por una muerte violenta. Y la vida del hombre es solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta».² Lo que caracteriza a la guerra en relación a otros conflictos es el *danger of violent death*, la posibilidad permanente de muerte violenta. Por lo tanto, no todo conflicto es necesariamente político sino solo aquellos que comprometen la existencia física de individuos o de grupos. La controversia, la rivalidad, la oposición de intereses diversos son especies de conflictos que, sin embargo, no dependen del conflicto político y no podrían adquirir ese carácter a menos que en ellos se

¹ Al referirse al concepto de «poder» el autor utiliza casi exclusivamente el término francés *puissance*, que se ha traducido invariablemente como «potencia» (N. del T.).

² Thomas Hobbes, *Leviatán*, Madrid: Alianza, 2006, pág. 115.

expusiera a la muerte la vida de los contendientes. Resulta así que la guerra es el conflicto político: «si dos hombres desean una misma cosa que no puede ser disfrutada por ambos, se convierten en enemigos; y, para lograr su fin...se empeñan en destruirse y someterse mutuamente».³ El texto latino del *Leviatán* dice *alter alterius hostis fit*.⁴ Hobbes designa con toda claridad al enemigo político como *hostis*: lo que caracteriza al *hostis*, es que busca dominar o destruir a su adversario. La guerra nunca es como un juego porque lo que se apuesta en ella es, en realidad, la propia existencia de los que allí se enfrentan.

Si se consideran los tres tipos clásicos de guerra que se encuentran ya en Grocio —la guerra privada, la guerra pública y la guerra mixta— se perciben los contornos de tres figuras distintas del enemigo: el individuo movido por su *libido dominandi* en su relación con los otros individuos, el Estado soberano que actúa frente a otros Estados soberanos, y por último el rebelde, el faccioso o el conjurado que rompe el lazo social y se convierte en enemigo del Estado (hoy se diría: el terrorista).⁵ Estas tres figuras no son intercambiables entre sí, pura y simplemente. En mi libro *Hobbes et la pensée politique moderne*,⁶ he consagrado el capítulo «Sobre la guerra» a definir la especificidad de estos tres tipos de guerra y no voy a volver aquí sobre ello.

En cambio, lo que sí voy a analizar en lo que sigue son las cuatro características por las cuales Hobbes define al enemigo: 1/ El enemigo es siempre relacional, ya que la hostilidad no es más que la relación con un otro (individual y colectivo). Si la relación cambia, la hostilidad desaparece. Dicho de otra forma, Hobbes desnaturaliza, desustancia y deshistoriza al enemigo. El enemigo nunca lo es por su naturaleza (agresividad inscrita en la naturaleza de los individuos o de los grupos), ni por su ser (su etnia o su raza [*race*]), ni por su historia (la hostilidad no es hereditaria). De esta forma, es posible establecer las causas de la hostilidad e intentar superarlas. 2/ El enemigo es tanto interior como exterior. Esta distinción entre interioridad y exterioridad no adquiere su sentido más que con la existencia del Estado. En efecto, sólo él tiene por tarea establecer la paz y la seguridad interior, esto es: poner en marcha los dispositivos civiles y penales, jurídicos y políticos con vistas a limitar lo más posible la figura del enemigo interior. Solamente el enemigo exterior permanece irreductible, ya que expresa la relación de exterioridad irremontable de los diferentes Estados entre sí. Para

³ *Ibid.*, pág. 114.

⁴ Thomas Hobbes, *Opera latina* vol. III, ed. Molesworth, 1841, pág. 98.

⁵ Se trata de la distinción del Libro I, Capítulo 3 en *De iure belli ac pacis*: «Belli prima maximaeque necessariae partitio haec est, quod bellum aliud est privatum, aliud publicum, aliud mixtum [La primera y más necesaria división de la guerra es ésta, que una es privada, otra pública y otra mixta]» (N. del T.).

⁶ París: Presses Universitaires de France, 1995, 2000².

decirlo en otros términos, se trata para Hobbes de mostrar cómo los dispositivos técnico-jurídico-políticos puestos a funcionar por el poder político del Estado son capaces de dominar [*maîtriser*] sobre las causas de la guerra civil, aunque dejando subsistir aquellas guerras que se dan entre Estados. 3/ La relación de hostilidad puede ser racional o irracional: es racional cuando se funda en el deseo de conservación de sí e irracional cuando el deseo de potencia deviene ilimitado y pierde de vista la conservación de sí. Por ello las guerras económicas, de defensa o incluso de prevención son racionales, porque apuntan a la protección y a la conservación de sí. Por el contrario, las guerras que se emprenden por la gloria son irracionales y pueden causar la muerte por nimiedades. En el contexto de las tres causas de la guerra: la rivalidad, la desconfianza y la gloria, la tercera es fuente de irracionalidad. 4/ La política no puede erradicar totalmente al enemigo. Esto es cierto con respecto al enemigo exterior (otro Estado), que es permanente, pero también para el enemigo interior (el rebelde, el faccioso, el conjurado, *et alii*). Como se ha visto, el Estado tiene por función crear un contexto de seguridad y de certidumbre que impida a los individuos recaer en la guerra civil, pero esa regresión es siempre posible, siempre una amenaza. El enemigo real o potencial queda así como una figura que acosa a la política, pero ésta también establece los medios para superar la hostilidad, incluso para erradicarla. Si la política tiene un sentido para Hobbes, lo tiene en la medida en que puede poner término a la guerra, aun cuando nunca sea definitivo: lo imperativo es salir de ella. El problema político esencial consiste pues en saber cómo darle un punto final, es decir, definir las condiciones y los mecanismos necesarios para que no sean la violencia y la lucha a muerte las que definan las relaciones entre los hombres. Esto es así porque Hobbes es, de algún modo, más un pensador de la paz que de la guerra.

Pero antes de avanzar más sobre las determinaciones del enemigo en Hobbes y en razón de lo que ya se ha venido exponiendo, conviene ahora indicar en qué puntos su pensamiento sobre la hostilidad no podría ser asimilado al de Carl Schmitt —quien, por otra parte, no ha dejado de remitirse al inglés tanto en su libro sobre *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*⁷ como en *El concepto de lo «político»*,⁸ entre muchos otros textos. 1/ Como se verá, hay una

⁷ Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt AG, 1938; versión castellana: *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Buenos Aires: Struhart, 1990.

⁸ Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (1932), Berlin: Duncker & Humblot, 2002; versión castellana: *El concepto de lo «político»*, México: FCE, 2001, pág. 210: «Teóricos de la política como Maquiavelo, Hobbes, a menudo también Fichte, en verdad con su “pesimismo” no hacen sino presuponer la concreta realidad [*Wirklichkeit*] o posibilidad [*Möglichkeit*] de la distinción de amigo y enemigo. En Hobbes, un pensador político grande y auténticamente sistemático, la concepción “pesimista” del hombre —más aún: su

desnaturalización, una desustanciación y una deshistorización del enemigo en Hobbes que hace completamente inaceptable e incluso incomprensible —en el contexto de su pensamiento— el pasaje siguiente, el cual ocupa un lugar central en *El concepto de lo «político»* ya que parece abrir la posibilidad de una sustanciación del enemigo (posibilidad que se hará realidad a partir de 1933 donde intervendrá la figura del enemigo por su raza):⁹ «El enemigo es simplemente el otro, el extranjero [*Fremde*] y basta a su esencia que sea existencialmente —en un sentido particular intensivo— algo otro o extranjero, de modo que en el caso extremo sean posibles con él conflictos que no puedan ser decididos ni a través de una estandarización normativa [*Normierung*] preestablecida ni mediante la intervención de un tercero “no comprometido” [*unbeteiligter*] y por ello “imparcial” [*unparteiischer*]». ¹⁰ 2/ Si bien es cierto (y Schmitt lo ha notado) que la figura del enemigo exterior tiende a una ausencia de regulación jurídica de las relaciones interestatales por la cual nada impide que los conflictos se transformen en guerra, no hay en Hobbes nada parecido a la idea schmittiana de una trascendencia de la comunidad sobre el individuo en la lucha contra el enemigo. La decisión de la guerra en Hobbes nunca puede tener el sentido de una manifestación de la trascendencia de la comunidad estatal al convocar al individuo a su autosacrificio. El texto de Schmitt que se cita a continuación se encuentra en las antípodas del pensamiento de Hobbes: «Una agrupamiento humano que quisiera nulificar [*vernichten*] estas consecuencias¹¹ de la unidad política no sería un agrupamiento político, porque renunciaría [*verzichten*] así a la posibilidad de decidir de un modo definitivo a quién considerar y tratar como un enemigo. A través de este poder sobre la vida física de los hombres, la comunidad política se eleva sobre todo otro tipo de comunidad o de sociedad». ¹² 3/ Sobre otro punto central tampoco las

correcta apreciación de que justamente la convicción recíproca de poseer la verdad, la bondad y la justicia ha producido las peores hostilidades y también el *bellum* de todos contra todos— no debe ser entendida como el fruto de una fantasía temerosa y perturbada ni tampoco simplemente como la filosofía de una sociedad burguesa (Tönnies) constituida sobre la libre “competencia” [*Konkurrenz*], sino más bien como el presupuesto elemental de un sistema de pensamiento específicamente político» (trad. modificada, N. del T.).

⁹ Cfr. el capítulo sobre «Política de la hostilidad: crítica de la humanidad, del Estado de Derecho y de los valores» de mi libro *Métamorphoses du monstre politique* (París: Presses Universitaires de France, 2016).

¹⁰ Schmitt, *El concepto...*, ob. cit., pág. 177 (trad. modificada, N. del T.).

¹¹ Ni la traducción francesa ni la castellana alcanzan a inteligir el sentido de estas *Konsequenzen* a las que hace referencia Schmitt: se trata de la suspensión en caso de guerra de la potestad privada de aplicar la pena de muerte, sea esta intrafamiliar —ejecutada por el jefe del clan— o la *vendetta* entre familias. Insistir en mantener estas prerrogativas («nulificar las consecuencias») sería sin más ir en contra de la soberanía y de la propia estatalidad. (N. del T.).

¹² Schmitt, *El concepto...*, ob. cit., pág. 195 (trad. modificada, N. del T.).

posiciones hobbesianas podrían ser interpretadas en términos schmittianos: se trata de la discriminación entre amigo y enemigo que es, según Schmitt, «la distinción específicamente política, a la cual es posible referir las acciones y los motivos políticos...ofrece una delimitación conceptual [*Begriffsbestimmung*] en el sentido de un criterio, no como una definición [*Definition*] exhaustiva o un compendio del contenido».¹³ Existe, en efecto, una asimetría entre el amigo y el enemigo. Por otra parte, Schmitt trata poco sobre el amigo pero mucho más sobre el enemigo; en verdad, el amigo no es más que el aliado, es simplemente aquel que tiene mi mismo enemigo. Por ello, es el enemigo el que ocupa el lugar central: es preciso convertirlo en el concepto político central, sin el cual no se puede pensar la política. Tomar esta posición implica, como se verá en lo que sigue, entrar en una lógica de la hostilidad. Pero esta lógica no es la de Hobbes porque la política es para él el arte de superar la figura del enemigo y con ello detener, aunque sea provisoriamente, la guerra. Ahora bien, lo que es constitutivo de la hostilidad es, de hecho, la unilateralidad de los adversarios más que la de los enemigos. Para superar la hostilidad es necesario por tanto definir las condiciones del pasaje de la unilateralidad de los enemigos a la reciprocidad, no de la amistad sino simplemente de la coexistencia. ¿Cómo impedir a los hombres empeñarse en una lucha a muerte? ¿Cómo conducirlos a la coexistencia y a la paz? Tales son los interrogantes políticos según Hobbes, muy lejos de ese canto macabro a la guerra que es *El concepto de lo «político»*.

Es de esperar que el largo desvío realizado hasta aquí haya servido para despejar el camino hacia la idea de que en Hobbes existe no solo una concepción del enemigo diferente de la de Schmitt, sino también una refutación anticipada al concepto schmittiano de política.¹⁴

I. El enemigo relacional

Se ha dicho anteriormente que Hobbes desnaturaliza, desustancia y deshistoriza al enemigo, es decir, que nada hay en el ser de un individuo (o de un Estado) que pueda constituir un enemigo. Del mismo modo, tampoco existe más el enemigo histórico o hereditario. Las referencias a la naturaleza agresiva o a la maldad natural de los hombres, al antagonismo de las razas (esa ideología existía ya en los siglos XVI y XVII) o a los conflictos de legitimidad, todo ello lejos de revelar la razón de la existencia de la hostilidad y así la de la figura del enemigo constituyen más bien representaciones falsas —se diría ideológicas— que enmascaran la realidad. La hostilidad es

¹³ *Ibid.*, pág. 177.

¹⁴ Cfr. sobre esta cuestión: Yves Charles Zarka «Carl Schmitt ou la triple trahison de Hobbes», en *Droits* N° 45, 2007, pp. 177-190.

esencialmente una relación producto de una dinámica pasional de los vínculos [*rappports*] humanos, que los lleva hacia la lucha a muerte. Esta dinámica conflictual, la del estado de guerra, interviene cuando no existe un poder político o se lo ha destruido, o incluso cuando el poder político no está a la altura de poder cumplir su función. Como en el plano interestatal no hay una instancia superior a la soberanía de los Estados, la dinámica de la potencia que conduce a la guerra es irreductible. Decir que la hostilidad es relacional, conlleva tener que explicarla en términos de la dinámica de las pasiones y de la potencia.¹⁵

Cuatro observaciones sobre el particular:

1/ Ante todo, Hobbes muestra que —contrariamente a lo que se le hace decir con frecuencia— no existe una maldad natural del hombre ni una tendencia humana natural a la agresividad y a la guerra. No se trata solo de que «los deseos y otras pasiones humanas no son un pecado en sí mismos»,¹⁶ sino más aún, que existen «pasiones que inclinan a los hombres a buscar la paz» y ellas son «el miedo a la muerte, el deseo de obtener las cosas necesarias para vivir cómodamente y la esperanza de conseguirlas con su trabajo».¹⁷ ¿De qué manera puede surgir el antagonismo y llevar a los hombres a verse como enemigos, hasta llegar a una lucha a muerte? Como Hobbes indica en el capítulo XI del *Leviatán*, las pasiones humanas son ambivalentes. Algunas, ya se ha dicho, conducen a la coexistencia y a la paz, mientras que otras llevan a la hostilidad y a la guerra. La envidia, la ambición, la vanidad, las rivalidades que resultan en especial de la búsqueda de riqueza u honores impulsan a los hombres a la guerra. En cambio, el miedo a la muerte, el deseo sensual o el deseo de saber son conducentes a la paz.¹⁸ Todo el despliegue de Hobbes en los capítulos X a XIII del *Leviatán* apunta a mostrar porqué, más allá de la existencia de un Estado, las pasiones que

¹⁵ Para todas estas cuestiones, cfr. Yves Charles Zarka *La décision métaphysique de Hobbes*, París: Vrin, 1987, 1999², pp. 273-324 y asimismo *Hobbes et la pensée politique moderne*, París: Presses Universitaires de France, 1995, 2000².

¹⁶ Hobbes, *Leviatán*, ob. cit., pág. 116.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Se puede ir más lejos y decir que todas las pasiones son ambivalentes, ya que nos pueden llevar, según el contexto, tanto a la paz como a la guerra. En este sentido, por ejemplo, la vanidad: «los hombres vanidosos que, sin tener auténtica conciencia de su gran valor, se complacen en imaginarse valientes y decididos, tienen proclividad a la ostentación, y a no intentar realmente nada. Pues cuando aparece el peligro o la dificultad, sólo buscan que su falta de capacidad sea descubierta. Los hombres vanidosos que se consideran capaces como resultado de la adulación que han recibido de otros, o por la fortuna que han tenido en alguna acción precedente, sin fundar su confianza en un auténtico conocimiento de sí mismos, son proclives a tomar decisiones precipitadas; y cuando se encuentran cerca del peligro o la dificultad, huyen si pueden. Pues como no ven el modo de ponerse a salvo, prefieren arriesgar su propio honor y tratar de restaurarlo después con alguna excusa, antes que arriesgar sus vidas, las cuales, una vez que se pierden, nada es bastante para recuperarlas» (*ibid.*, pág. 96).

llevan a la guerra pesan más que las que allanan a la paz. Hay dos motivos para ello: el primero se encuentra en la conversión del deseo de perseverar en el ser al deseo ilimitado de potencia. En el estado de naturaleza —esto es, en una situación de incertidumbre generalizada sobre las intenciones del otro— los hombres buscan preservar su existencia acumulando los medios que les permitan acceder a ese fin. En un texto célebre del capítulo XI del *Leviatán*, Hobbes explica las razones de esta transformación del deseo humano:

«De manera que doy como primera inclinación natural de toda la humanidad un perpetuo e incansable deseo de conseguir poder que solo cesa con la muerte. Esto no siempre es porque el hombre espere conseguir una satisfacción más intensa que la que ha poseído previamente, o porque no se contente con un poder moderado, *sino porque no puede asegurarse el poder y los medios que tiene en el presente para vivir bien, sin adquirir otros más.*»¹⁹

El deseo ilimitado de potencia no es, entonces, una tendencia espontánea o interna a la naturaleza humana. Resulta de un contexto relacional donde cada individuo es movido a pensar que su ser y su bienestar están a merced del otro, lo que lo lleva a acrecentar su potencia: en última instancia, su imperio sobre la mayor cantidad posible de hombres. El poder [*pouvoir*] sobre el otro es, sin duda, el más grande de los poderes, ya que aumenta nuestra capacidad de actuar de forma tan considerable que no importa ya lo que haga el otro. Incluso los hombres moderados son arrastrados por esta dinámica vertiginosa, ya que «si quienes en principio estarían cómodos y satisfechos confinados dentro de sus modestos límites no aumentarían su fuerza invadiendo el terreno de otros, no podrían subsistir mucho tiempo dedicados solamente a mantener una actitud defensiva. Y, como consecuencia, ya que este poder es necesario para la conservación de un hombre, debería estarle permitido.»²⁰

2/ Si la acumulación indefinida de potencia no conduce finalmente a algunos hombres a imperar sobre otros, como es el caso de Pascal,²¹

¹⁹ *Ibid.*, pp. 93-94 (el subrayado es del autor, N. del T.).

²⁰ *Ibid.*, pág. 114.

²¹ Pascal, *Pensamientos*, § 828, Madrid: Gredos, 2012, pp. 606-607: «Las cuerdas que atan el respeto de unos para con los otros, en general, son cuerdas obligatoriamente; porque es necesario que haya diferentes grados, ya que todos los hombres quieren mandar y no pudiéndolo todos, hay algunos que lo logran. Imaginémonos pues que les vemos empezar a formarse. No cabe duda de que lucharán hasta que la parte más fuerte venza a la más débil y que haya finalmente un partido que domine. Pero una vez que esto quede determinado, los amos, que no quieren que la guerra continúe, ordenan que la fuerza que está en sus manos sea sustituida como les place: unos lo dejan a la elección de los pueblos, otros a la sucesión hereditaria, etc. Y es aquí donde la imaginación empieza a representar su papel. Hasta entonces lo hizo la pura fuerza. Ahora es la fuerza la que se alista, por la imaginación, en un determinado partido: en Francia el de los gentiles hombres, en Suiza

si tampoco se tiene la formación de un sector dominante y de una masa de oprimidos, esto es en razón del principio de la igualdad natural de los hombres. Esta igualdad no es simplemente una igualdad de principio o de derecho, sino una igualdad de hecho, es decir: de la potencia a su máxima expresión, efecto máximo que consiste en el poder de matar a otro hombre. Por ello y en razón de la fragilidad del cuerpo humano, cualquier hombre es capaz —por la fuerza o por el fraude— de matar a cualquier otro. En estas condiciones de imposible estabilización de la potencia no puede haber victoria de unos sobre otros, no podría existir la fundación de una dominación estable de hecho.

3/ Las causas de la hostilidad se definen en el capítulo XIII del *Leviatán*. Existen tres causas de la guerra: la primera es la rivalidad económica. Se puede suponer que la Naturaleza sea mezquina en su provisión de bienes útiles o de las cosas necesarias para la conservación de la vida. Es comprensible que en ese caso el deseo de perseverar en el ser pueda incitar a un hombre a atacar a otro que posee o a defender aquello que él mismo posee. Esta rara ocurrencia podría dar cuenta de una rivalidad local, mas no de una rivalidad y conflicto universales. La segunda causa de la guerra es la desconfianza, que da lugar a una guerra ofensiva de prevención donde se combinan la violencia con la astucia y cuyo fin es la seguridad. En cierto sentido, la desconfianza deriva de la rivalidad sobre los bienes útiles para la conservación de la vida. Viendo cada cual en el otro a un enemigo, anticipa una agresión posible ya sea real o imaginaria, con el fin de dominar al adversario potencial. El deseo de perseverar en el ser deviene así deseo de dominación. En otro sentido, la desconfianza revela la verdad de la rivalidad ya que se dirige ante todo a la cosa directamente útil para la conservación de la vida, pero a partir de allí su jugada es de otro orden: imponer la potencia sobre el otro. La rivalidad en torno a la potencia da lugar a una guerra de deseos y ya no meramente de necesidades. La tercera causa de la guerra es el deseo de gloria. La gloria es una pasión reflexiva y consiste en una especificación del goce en la relación con el otro. Se trata de una exaltación del espíritu [*esprit*] que es provocada por la imagen de nuestra propia potencia. La gloria es el placer que surge de la representación de la potencia y por ello exige que nuestra potencia sea reconocida por los otros. Los hombres buscan obtener ese reconocimiento por medio de guerras de prestigio que universalizan la guerra entre congéneres y terminan por hacerla irracional, ya que confunden sobre la causa fundamental del anhelo de potencia y con ello de la guerra misma: el deseo de perseverar en el ser. El deseo de gloria

el de los plebeyos, etc. Ahora bien, esas cuerdas que atan el respeto a tal o cual partido en particular son cuerdas de imaginación».

hace perder la cabeza [*perdre la tête*] a los hombres, que van a arriesgar su vida por nimiedades.

Se observa así cómo eso que Hobbes llama «estado de guerra» es el resultado de una dinámica relacional que lleva a los hombres a buscar dominarse mutuamente, aunque sin llegar a lograrlo. Porque lejos de conducir a la seguridad y a la conservación de la vida de los individuos —o al menos de algunos de ellos en detrimento de otros— esta dinámica relacional arroja a todo el mundo a la inseguridad, a la miseria y, seguramente, a una muerte violenta.

4/ En esta teoría relacional de la guerra que desustancia el sujeto y el objeto de la guerra, el enemigo es siempre accidental, por así decir: lo es solo en función de un contexto que lo presenta como tal. El enemigo es indeterminado, en el preciso sentido de que cualquiera puede llegar a serlo. Por eso mismo, Hobbes le hace perder toda consistencia histórica al enemigo, le quita realismo a los conflictos de legitimidad que fueron centrales en la época de la guerra civil inglesa, ya que no serían más que instrumentos ideológicos al servicio de desbordes [*déchaînements*] pasionales. Pero precisamente por esto mismo, es posible responder con el imperativo bajo el cual Hegel subsumía la filosofía política de Hobbes:²² es necesario salir del estado de guerra.²³ Si la guerra resultara de la naturaleza humana o de la constitución interna del individuo sería imposible salir de ella, de la misma forma que ocurriría si se enfrentaran dos razas [*raças*] antagónicas —a menos que una exterminara a la otra (una afirmación que no hubiese tenido nada de anacrónica en los siglos XVI y XVII)— o como si ella fuera la reproducción de un conflicto inmemorial de legitimidad. Si la guerra se explica por una dinámica relacional que genera la hostilidad mutua de los hombres y la universaliza, es necesario a la luz de ello definir las condiciones de una modificación del contexto relacional: «Y hasta aquí,

²² Cfr. Jacques Taminiaux *Naissance de la philosophie hégélienne de l'Etat*, París: Payot, 1984, pág. 134: «Hobbes es saludado [por Hegel] por la justedad de sus concepciones. Es justo (*richtig*), no solamente por describir de tal forma el estado de naturaleza, sino más aun por extraer la conclusión de esa descripción de que se debe salir del estado de naturaleza (*e tali statu exeundum*). Es justo, asimismo, pensar que la razón se constituye a partir de la violencia de los proclives a ella. Es justo, por último, el concebir que la ley de la razón ordena someter las voluntades privadas a la voluntad general, y pensar que ésta debe ser confiada al querer de uno solo, el monarca».

²³ En la cita de citas anterior la frase en latín corresponde al § 13 del capítulo I del *De cive* al que Hegel alude, sin mencionar nunca a Hobbes, en el escrito del período de Jena que Taminiaux comenta. El texto original de Hegel dice así: «Esta relación es lo que corrientemente se llama el estado de naturaleza [*Naturzustand*]. El libre ser neutro de los individuos entre sí y el derecho natural son los encargados de decir qué derechos y deberes tienen entre sí los individuos en esta relación...Pero la única relación entre ellos es precisamente la de superar [*aufheben*] esa relación, *exeundum e statu naturae*. En esta relación carecen de derechos y deberes entre sí; sólo abandonándola los cobran», cfr. G. W. F. Hegel *Filosofía Real*, Madrid: FCE, 2006, pág. 175 y *Jenaer Systementwürfe III*, Hamburg: Meiner, 1987, pág. 197 (N. del T.).

lo que se refiere a la mala condición en la que está el hombre en su desnuda naturaleza, si bien tiene la posibilidad de salir de ese estado, posibilidad que, en parte, radica en sus pasiones y, en parte, en su razón». ²⁴ La institución del Estado aportará una ruptura con el contexto del estado de naturaleza por la creación de un desequilibrio (ruptura máxima de la igualdad común): la institución de un poder [*pouvoir*] superior a todos los otros y susceptible de hacer efectiva la coexistencia.

II. El enemigo exterior

¿Hasta dónde se puede disminuir la figura del enemigo? Las condiciones de esa reducción están fijadas por una teoría de la coexistencia que conlleva dos niveles. El primero consiste en una doctrina de las virtudes morales, entendidas en el sentido de las disposiciones por las cuales los hombres se pueden adaptar los unos a los otros. La exigencia de paz, percibida a la vez como racional y vital, así como la definición de los medios para arribar a la paz —es decir, las virtudes morales— tienen por principio interno una reciprocidad que debe sustituir la coexistencia por la conflictividad y, por carácter transitivo, reducir la figura del enemigo. Si el enemigo es el producto de una dinámica relacional —que permite dar cuenta no solamente del temor que él produce sino también de las ficciones mentales y afectivas que forja en los afectados—, la modificación de la relación debe poder hacer que se desvanezca y se inicie de este modo la coexistencia. Para no ser menos en el plano de la exigencia moral, pareciera que la disminución de la figura del enemigo puede ser completa y universal. En efecto, el principio de reciprocidad se expresa de esta forma: «no hagas a otro lo que no quisieras que te hagan a ti». ²⁵ Inmediatamente después de haber enunciado este principio de reciprocidad, Hobbes añade «esta regla servirá para que un hombre sepa todo lo necesario acerca de las leyes de naturaleza. Y bastará con que, cuando pondere las acciones de otros hombres para con él, si le parecen demasiado rigurosas, las ponga en un platillo de la balanza, y que ponga las suyas en otro, a fin de que sus propias pasiones y su amor propio no entren en el peso». ²⁶ Pero esta reciprocidad moral no puede hacerse efectiva más que políticamente, a través de la existencia del Estado y de la institución de un poder [*pouvoir*] político. Porque es este momento político indispensable de la instauración de la coexistencia el que va a trazar el límite entre el interior y el exterior: el interior del Estado donde se deben establecer las condiciones jurídico-políticas de la coexistencia y el exterior del Estado donde la situación de guerra interestatal se

²⁴ Hobbes, *Leviatán*, ob. cit., pág. 117.

²⁵ *Ibid.*, pág. 142.

²⁶ *Ibidem*.

reproduce sin cesar. Es aquí donde la figura del enemigo se modifica: del individuo movido por una dinámica pasional conflictiva se pasa ahora a un Estado poseído, en este caso, por una dinámica conflictiva interestatal. La perpetuidad de la guerra entre Estados es la consecuencia de la teoría de la soberanía, porque implica que no existe ninguna instancia humana superior a los Estados pasible de someterlos a una regulación transestatal. Pero no es por su carácter político que los Estados se hacen la guerra, muy por el contrario: es porque no lo son lo suficiente; más precisamente porque el principio político —la exigencia del tránsito de la guerra a la paz— no se puede extender a las relaciones internacionales sin poner con ello en cuestión el principio de la soberanía. Ha sido Kant, después de Hobbes, el encargado de mostrar cómo se puede conciliar la existencia de Estados soberanos con una alianza de paz entre ellos. Ha sido Kant el que, de alguna manera y cualesquiera que sean sus críticas a Hobbes, ha llevado la exigencia hobbesiana de paz al interior del Estado —es decir, la idea política misma— hacia las relaciones internacionales, por medio del concepto de una paz perpetua. Lejos de oponerse a la concepción hobbesiana de las relaciones interestatales, la idea kantiana de una paz perpetua demuestra ser, bien mirada, su realización.²⁷

Si en Hobbes la política está ligada a la guerra, es así básicamente porque define el arte de superar el estado de guerra. Es posible detener la guerra si se ha comprendido su naturaleza y sus causas y, procediendo así, las relaciones interhumanas no terminan ofrendadas a la hostilidad. El otro puede ser algo más que un enemigo sin por ello convertirse necesariamente en un amigo; la lógica del par amigo/enemigo no opera en Hobbes. Si la guerra entre individuos —entendida, en el plano histórico, como guerra civil— debe ser abandonada, esto es así porque su naturaleza es fundamentalmente contradictoria: lejos de proveer a la seguridad de las partes en liza, termina por producir la inseguridad generalizada y la generalización de la miseria y de la muerte violenta. En cambio, el estado de guerra interestatal no posee este rasgo contradictorio ya que pueden existir vencedores y vencidos (no es el caso, como se ha dicho, para la guerra interindividual) y este estado de guerra no implica necesariamente la miseria de los particulares. Es por esto que las relaciones entre Estados, para Hobbes, se convierten a veces en la ejemplificación histórica de un estado de guerra generalizado: «Pero aunque no hubiese habido ninguna época en la que los individuos estaban en una situación de guerra de todos contra todos, es un hecho que, en todas las épocas, los reyes y las personas que poseen una autoridad soberana están, a causa de su independencia, en una situación de perenne desconfianza mutua,

²⁷ Cfr. el capítulo sobre Kant «Cosmopolítica de la hospitalidad» de mi libro *Métamorphoses du monstre politique* (París: Presses Universitaires de France, 2016).

en un estado y disposición de gladiadores, apuntándose con sus armas, mirándose fijamente, es decir, en sus fortalezas, guarniciones y cañones instalados en las fronteras de sus reinos, espiondo a sus vecinos constantemente, en actitud belicosa. Pero como, con esos medios, protegen la industria y el trabajo de sus súbditos, no se sigue de esta situación la miseria que acompaña a los individuos dejados en un régimen de libertad».²⁸

El estado de guerra entre individuos y el estado de guerra interestatal contienen dos principios comunes y dos principios específicos. Los comunes son: la dinámica de acumulación indefinida de la potencia y la independencia mutua de las partes en conflicto. La dinámica de acumulación indefinida de la potencia es sostenida a nivel de los Estados por el mismo motivo que lo hacen los particulares, a saber: la búsqueda de la seguridad, aun cuando ésta pudiera quedar oculta por lo que se podría calificar como la vanagloria de los Estados: «De ahí que los reyes, cuyo poder es el más grande, se empeñen en asegurarlo dictando leyes en el interior y haciendo la guerra en el exterior. Y cuando esto ha sido hecho, otro nuevo deseo tiene lugar. En algunos, es el de adquirir fama mediante nuevas conquistas; en otros, el de la comodidad y los placeres sensuales; en otros, el de suscitar admiración sobresaliendo en algún arte o en cualquier otro menester de la mente».²⁹ La independencia mutua —es decir: la libertad de emprender aquello que aparece como más favorable al propio interés— es igualmente válida tanto para los individuos como para los Estados: «En los Estados y Repúblicas que no dependen mutuamente de otros, es cada Estado, y no cada hombre, el que tiene una absoluta libertad para hacer lo que desee, es decir, lo que... juzgue como más conducente al logro de su propio beneficio. Pero, actuando así, viven en una condición de guerra perpetua, aprestados para la batalla, con sus fronteras fortificadas y sus cañones apuntando a los países vecinos que los rodean».³⁰ El derecho de los Estados a perseverar en su ser implica un derecho a los medios para lograr ese fin, de lo que se sigue por consiguiente, que cada Estado tiene una suerte de derecho natural sobre todos los otros.

Los principios que especifican las relaciones entre Estados y las distinguen de los vínculos entre individuos son la ausencia de igualdad y la no contradicción del estado de guerra. Los Estados pueden ser más o menos potentes y por ello pueden lograr una victoria o sufrir una derrota. No hay en Hobbes un principio de equilibrio de potencias. Emprender una guerra con vistas a su seguridad o por alguna otra razón

²⁸ Hobbes, *Leviatán*, ob. cit., pp. 116-117.

²⁹ *Ibíd.*, pág. 94.

³⁰ *Ibíd.*, pág. 191.

como la expansión, la gloria, etc., no implica necesariamente contradicción, en el sentido en que un Estado puede lanzarse a la guerra contra otro u otros sin ponerse en peligro de muerte. La guerra es así un fenómeno de potencia que posee una racionalidad propia la cual, sin embargo, no la absuelve del derecho. Las posiciones de Hobbes pueden parecer muy alejadas de la juridificación de la guerra tal como en Grocio, por ejemplo la idea de una regulación jurídica transestatal que no pusiera en cuestión la soberanía de los Estados, no sería concebible para él. En todo caso, es hacia allí que la lógica del pensamiento jurídico de Hobbes habría podido o habría debido conducirlo. Pero en esto Hobbes ha quedado por debajo de las posibilidades abiertas por la propia lógica de su pensamiento.

De esta forma, la puesta en práctica de las condiciones de la paz interior y de una dinámica pasional que haga desaparecer la hostilidad y la figura del otro como enemigo, reconoce un límite: el de la jurisdicción del Estado. Por fuera de ese límite la hostilidad continúa. Pero esta hostilidad externa no es tan valorada por Hobbes, ya que no implica ningún llamado al sacrificio del individuo, ninguna subordinación del individuo al todo del Estado, ningún principio de correlación entre la guerra externa y la paz interior. Contrariamente a los pensadores de la razón de Estado en la misma época,³¹ Hobbes no ha dicho nunca que la guerra externa sea un medio para mantener la unidad del pueblo y la paz. «Morir por la patria» no será jamás un principio hobbessiano. La existencia de esta realidad artificial que es el Estado se encuentra definitivamente subordinada al mantenimiento del ser y del bienestar de los individuos.³² La externalización de la guerra, de la hostilidad y del enemigo no es consustancial a la política y el Estado no es político solo porque tenga la aptitud de señalar al enemigo, de combatirlo, de abatirlo, de suprimirlo o de dominarlo. Hobbes es bien consciente de que las guerras externas son a menudo fuentes de destrucción de los Estados y que exponen a los individuos a la muerte o a la servidumbre por el Estado vencedor. No hay ninguna positividad de la muerte violenta, de la donación de sí [*don de soi*] al Estado. La política no tiene nada que ver con la mística del sacrificio. En consecuencia, se puede afirmar que la externalización de la hostilidad resulta de la insuficiencia de la política, de que todavía no ha sido descubierto el principio de la exigencia de detener la guerra entre Estados. Habrá que esperar al momento donde la soberanía estatal y la alianza entre Estados puedan ser pensadas conjuntamente. Esta es la razón por la cual Hobbes no ha escrito un tratado sobre la guerra internacional, aunque había leído el *De iure belli ac pacis* de Grocio y lo conocía

³¹ Cfr. Yves Charles Zarka (dir.) *Raison et déraison d'Etat*, París: Presses Universitaires de France, 1994.

³² Esto es lo que Carl Schmitt no podría admitir en Hobbes.

perfectamente. En él había percibido la debilidad de la definición grociana de la soberanía que podía ser limitada, dividida o provisoria. Habiendo tomado partido por una soberanía estatal en sentido fuerte — porque su principal problema era la guerra civil y no la guerra internacional— Hobbes ha dejado como en suspenso la temática de la guerra entre Estados, como si estuviera por fuera de la esfera política, es decir, de la aplicación del principio político: *es necesario detener la guerra, es necesario salir del estado de guerra*.

Sin embargo, no se ha dicho la última palabra sobre el enemigo, ya que éste va a reaparecer bajo una forma inesperada en el Estado y no solamente como la figura del rebelde o el conjurado que rechaza explícitamente el vínculo constitutivo de la asociación civil, el pacto social. Este punto ha sido pasado por alto, por así decir, por los comentaristas a pesar de ser del mayor interés en la concepción sobre el enemigo en Hobbes y sobre la potencia de su teoría política: la reaparición del enemigo en el seno mismo del poder. Cuando el poder [*pouvoir*] se convierte de alguna forma en el enemigo de los súbditos [*sujets*].

III. El enemigo interior

Se ha mostrado en otro sitio,³³ que uno de los aspectos más notables del pensamiento político de Hobbes tiene que ver con que, lejos de esquivar las dificultades, él mismo señala con toda claridad aquellas que pueden poner en entredicho su propia conceptualidad. No se trata de que Hobbes pretenda autoimpugnarse, sino más bien de mostrar que hay una fragilidad de la institución política, a pesar del poder absoluto con el que se encuentra dotada. Las causas de la destrucción del Estado no se hallan únicamente del lado de los súbditos sino también de parte del soberano: el representante soberano puede ser él mismo causa del debilitamiento e incluso de la muerte del Estado. Es decir que éste puede albergar en su corazón una novedosa figura del enemigo interior.

Es importante recordar que la doctrina del poder [*pouvoir*] como enemigo público interior no es nueva, ya que está presente en la mayoría de los monarcómacos de los siglos XVI y XVII. El enemigo público en esas teorías es el tirano, esto es, el poder político ilegítimo o injusto opuesto a la monarquía real [*royale*] o a la república. Así en George Buchanan la tiranía es la antipolítica porque destruye el lazo social y político, en especial los vínculos de ciudadanía e incluso los de humanidad.³⁴ El tirano es el enemigo de Dios y de la humanidad toda; esta es la razón por la cual, para Buchanan, es el enemigo público por

³³ Cfr. *Hobbes et...*, ob. cit., capítulo X sobre «Le droit de punir», pp. 228-250.

³⁴ George Buchanan *De Jure regni apud Scotos*, 1579; una traducción al inglés ha sido realizada por Charles Flinn Arrowood *The Powers of the Crown in Scotland*, Austin: University of Texas Press, 1949.

excelencia. La autoridad y la seguridad del tirano dependen de hecho de la debilidad y el servilismo del pueblo. La conducta del tirano apunta a producir y a perpetuar esos efectos: no se comporta como un jefe, ni como un comandante, ni como un gobernante, sino como un destructor de la sociedad y del gobierno. Amo arrogante y opresor, si se ampara bajo el nombre del rey es solo para usurparlo. Es el enemigo de toda la sociedad y de cada individuo en particular, porque vive en medio del temor de sus ciudadanos, de sus servidores y de sus vecinos. En suma, experimenta por sí mismo los tormentos que inflige a su pueblo. El antídoto al tirano es, según Buchanan, un gobierno real [*royal*] en donde los deberes deriven de sus funciones para con la sociedad. También se va a encontrar esta teoría del tirano como enemigo público en la *Politica* de Althusius: «Es un tirano aquel que se comporta como enemigo y perturba la concordia y la seguridad pública, manteniendo y nutriendo las divisiones, los cismas, las rivalidades y la desconfianza entre los súbditos, a un punto tal que una parte de la facción siente pavor de la otra parte, y así ni la una ni la otra se rebelan o se sublevan contra él».³⁵ Es asimismo en esa corriente que se sitúa el pensamiento republicano de John Milton, un exacto coetáneo de Hobbes y drásticamente enfrentado a la doctrina de la soberanía absoluta de este último. Es así que en *The Tenure of King and Magistrates* —texto publicado algunas semanas después de la ejecución de Carlos 1^{ro}— desarrolla una argumentación que intenta justificar dicho ajusticiamiento como el de un tirano.³⁶ El mandato de la autoridad política, ya se trate del rey o de un magistrado, está limitado en su origen, en su duración y en su extensión. El mandato está igualmente limitado en su ámbito de ejecución en la medida en que la autoridad política está sometida a las leyes: *While as the magistrate was set above the people, so the law was set above the magistrate*.³⁷ Si el rey o el magistrado son infieles a su mandato, cesa la obligación del pueblo a la obediencia. En el momento en que la autoridad política transgrede la alianza y el juramento que le ha conferido su dignidad —esto es: su vínculo con el pueblo— se convierte en tiránica y asume la figura del enemigo público.³⁸ Es

³⁵ Johannes Althusius *Politica methodice digesta*, 1614, capítulo XXXVIII, traducción francesa por Marie Hélène Belin de este capítulo publicada en la revista *Philosophie*, N°4, 1984, pp. 13-68, aquí pág. 19.

³⁶ John Milton *The Tenure of Kings and Magistrates*, 1649, en *The Major Works*, Oxford: Oxford University Press, 2003, pp. 273-307; traducción parcial en *Ecrits politiques*, París: Belin, 1993, pp. 129-150.

³⁷ *Ibid.*, pág. 278, trad. pág. 136: «Así como el magistrado se encuentra por encima del pueblo, de la misma forma la ley se ubica por encima del magistrado».

³⁸ El dispositivo del «juramento» [*serment*] es de gran importancia en las corrientes políticas mencionadas por el autor, ya que son herederas de la tradición tardomedieval del «juramento de coronación» [*coronation oath*] como antecedente y fundamento del constitucionalismo moderno. Si bien se trata de un rasgo idiosincrático del

efectivamente así porque un tirano se excluye del pueblo y se aliena de él, de suerte que el único derecho aplicable es el derecho de guerra civil defensiva que no difiere en nada del derecho a las hostilidades con el extranjero. El tirano es pues un enemigo público al pie de la letra, porque el derecho a defenderse contra él es el mismo que el derecho de guerra exterior: *The law of civil defensive war differs nothing from the law of foreign hostility*.³⁹

Se considera habitualmente que esta teoría del poder [*pouvoir*] político como enemigo público no sería combinable con una doctrina de la soberanía como poder⁴⁰ absoluto, instancia última y sin apelación de decisión política. Esta doctrina suprime, es cierto, la distinción entre poder legítimo y poder ilegítimo y con ello impide también distinguir entre un rey y un tirano. Que por otra parte es lo que dice Hobbes literalmente: la diferencia entre el rey y el tirano no expresa nada más que la apreciación subjetiva positiva o negativa que un individuo tiene de la monarquía.⁴¹ Sin embargo, de ello no se sigue que Hobbes no haya vislumbrado la posibilidad de que el poder ejecute actos de hostilidad contra los súbditos, que terminen por comprometer la existencia misma del Estado.

En este sentido, existen ciertas posibilidades de reaparición de la figura del enemigo, tanto del lado del poder como de parte de los individuos. Es así que en el capítulo XXVIII del *Leviatán* «De los castigos y recompensas», Hobbes distingue dos actos susceptibles de ser perpetrados por el soberano para castigar a los súbditos. En primer lugar, el castigo (o la pena) es un mal infligido por la autoridad pública en razón de la transgresión de una ley. El castigo —contrariamente a la venganza— tiene por objeto el porvenir: preparar a los hombres para obedecer en el futuro. Cuatro características definen así al castigo: a/ se trata de un mal físico o moral; b/ ejecutado en nombre de la autoridad pública; c/ causado por una trasgresión a la ley; c/ que tiene por fin llevar a los hombres a respetar la ley. En segundo lugar, se trata ahora de todos los actos que exceden esta definición y por lo cual la autoridad política

constitucionalismo inglés, la historia de los juramentos —así como del ceremonial y del simbolismo medievales en el contexto europeo— ha intentado mostrarlo como un elemento constitutivo *general* del pasaje por «condensación» del gobierno personal del rey hacia la institución impersonal estatal moderna, en especial en P. E. Schramm. Cfr. David Thimme *Percy Ernst Schramm und das Mittelalter*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, pp. 430-436; János M. Bak «Medieval symbology of the State: Percy E. Schramm's contribution» en *VIATOR* vol. 4, 1973, pp. 33-63, esp. pág. 43 (N. del T.).

³⁹ *Ibid.*, pág. 285, trad. pág. 139: «El derecho de la guerra civil defensiva no difiere en nada del derecho a las hostilidades con el extranjero».

⁴⁰ En toda esta sección el autor utiliza para «poder» el término *pouvoir* (N. del T.).

⁴¹ Hobbes, *Leviatán*, ob. cit., pág. 169: «Pero no son nombres de nuevas formas de gobierno, sino de las mismas cuando son detestadas. Quienes no están contentos bajo una *monarquía*, la llaman *tiranía*, y quienes están descontentos con la *aristocracia* la llaman *oligarquía*».

inflige un mal físico o moral que abroga la lógica jurídica del castigo. A este segundo tipo de acto Hobbes los llama *acto hostil*, *act of hostility*, *factum hostile*⁴² y despliega toda una teoría de los actos de hostilidad que la autoridad pública puede aplicar sobre los súbditos: «Que el mal infligido por autoridad pública, sin que ninguna condenación pública lo haya precedido, no puede calificarse de castigo, sino de acto hostil; pues el hecho por el que un hombre es castigado tiene que ser primero juzgado por una autoridad pública, para ser una transgresión de la ley».⁴³ O más aún: «Que cualquier mal que es infligido sin la intención o sin la posibilidad de predisponer al delincuente o, mediante su empleo, a otros hombres, a obedecer las leyes, no es un castigo, sino un acto de hostilidad».⁴⁴ Se da, entonces, un acto de hostilidad cuando el poder no se atiene a los procedimientos legales, es decir, aplica una pena más allá de lo que es requerido por ley o por aplicación retroactiva de una nueva ley, sin consideración del futuro ni de otros dispositivos prescritos por las leyes.

A partir de lo anterior, se observa cómo la autoridad política puede convertirse ella misma en enemigo público y así poner en peligro la existencia del Estado. Cuando éste ya no se gobierna más por las reglas que rigen el arte de la política, la autoridad política se transforma en la causa de la reaparición de las relaciones de hostilidad. Resurge en este caso el enemigo interior bajo su figura más terrible: la del poder político enemigo de los ciudadanos.

Los ciudadanos pueden cometer igualmente actos de hostilidad. Es el caso del rebelde, del faccioso, del conjurado, en conclusión: de todos los que explícita o implícitamente por sus palabras o sus comportamientos manifiesten su ruptura con el lazo constitutivo de la sociedad y del Estado, con el pacto social: «Si un súbdito declara con hechos o con palabras que consiente y deliberadamente niega la autoridad del representante del Estado, éste puede legalmente imponerle el daño que le parezca oportuno (cualquiera que sea el castigo que previamente ha sido determinado para delitos de traición). Pues al negar su sujeción a la ley, un individuo niega también el castigo que legalmente ha sido determinado, y, por tanto, sufrirá las consecuencias que se derivan de ser un enemigo del Estado, es decir, que estará a merced de la voluntad del representante. Porque los castigos que están estipulados por la ley sólo son aplicables a los súbditos, no a los enemigos; y tales son quienes, habiendo actuado con anterioridad como súbditos, se rebelan deliberadamente y niegan el

⁴² *Ibíd.*, pág. 266.

⁴³ *Ibíd.*

⁴⁴ *Ibíd.*

poder soberano».⁴⁵ El enemigo declarado es aquel que niega con conocimiento de causa y deliberadamente la autoridad del representante de la república. Al negarse a acatarla se convierte en enemigo interior, no está bajo el imperio del derecho civil sino de la guerra, por lo que combatirlo es un acto de guerra. El enemigo declarado es la reaparición dentro del Estado del enemigo interior desde el lado de los súbditos. El acto de hostilidad por excelencia es que un súbdito atente contra la persona del representante soberano dado que, al hacerlo, pone en entredicho la unidad que funda la institución política y que la mantiene. Resulta claro que esta posición implica el rechazo definitivo a toda posible readmisión de las teorías monarcómacas. Atentar contra la vida del soberano es transformarse *ipso facto* en un enemigo de la república, sin importar si el soberano ha sido injusto y cruel.

Lo importante aquí no es tanto la contradicción que, con justicia, se podría señalar entre la afirmación de que la autoridad política puede convertirse en enemiga de sus súbditos y el rechazo radical a todo ataque dirigido hacia ella, sino más bien la forma en la que Hobbes muestra cómo puede resurgir la figura del enemigo relacional por diferentes vías en la sociedad. Una de ellas, entre tantas, se constituye por medio de los actos de hostilidad del propio poder.

La externalización de la guerra bajo la forma de la guerra entre Estados no implica nunca en Hobbes el fin de la posibilidad de un retorno de la guerra civil, causada por la irracionalidad de los súbditos o por la del poder. Si puede sacarse alguna lección de este tratamiento hobbesiano del enemigo, es que el arte político consiste en un ejercicio difícil y permanente para superar el resurgimiento siempre inminente de la figura del enemigo, la cual puede tener —como queda claro por todo lo dicho— múltiples expresiones. De ningún modo, la política consiste en la exaltación del enemigo, muy por el contrario: ella estriba en la exigencia de rebasar la relación de hostilidad.

Referencias bibliográficas

Althusius, Johannes, *Politica methodice digesta*, 1614. [*Philosophie*, N°4, 1984, pp. 13-68].

Buchanan, George, *De Jure regni apud Scotos*, 1579. [*The Powers of the Crown in Scotland*, Austin: University of Texas Press, 1949].

Hegel, G. W. F., *Jenaer Systementwürfe III*, Hamburg: Meiner, 1987

Hegel, G. W. F., *Filosofía Real*, Madrid: FCE, 2006,

⁴⁵ *Ibíd.*, pp. 267-268.

- Hobbes, Thomas, *Opera Philosophica Omnia*, collected and edited (1839-45) by William Molesworth, with a new introduction by Dr. G.A. J. Rogers. London: Thoemmes Press, 5 Vol.
- Hobbes, Thomas, *Leviatán*, Madrid: Alianza, 2006.
- Milton, John, *The Major Works*, Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Pascal, Blaise, *Pensamientos*, Madrid: Gredos, 2012.
- Schmitt, Carl, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt AG, 1938. [*El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Buenos Aires: Struhart, 1990].
- Schmitt, Carl, *Der Begriff des Politischen* (1932), Berlin: Duncker & Humblot, 2002. [*El concepto de lo político*, México: FCE, 200].
- Taminiaux, Jacques, *Naissance de la philosophie hégélienne de l'Etat*, París: Payot, 1984
- Zarka, Yves Charles, *La décision métaphysique de Hobbes*, París: Vrin, 1987.
- Zarka, Yves Charles (dir.), *Raison et déraison d'Etat*, París: Presses Universitaires de France, 1994.
- Zarka, Yves Charles, *Hobbes et la pensée politique moderne*, París: Presses Universitaires de France, 1995.
- Zarka, Yves Charles, «Carl Schmitt ou la triple trahison de Hobbes», en *Droits* N° 45, (2007), pp. 177-190.
- Zarka, Yves Charles, *Métamorphoses du monstre politique*, París: Presses Universitaires de France, 2016.