

Identidad del enemigo y civilidad política: una lectura de Hobbes desde Balibar¹

Isabel Ríos GómezDepartamento de Filosofía I, Universidad de Granada ✉ <https://www.doi.org/10.5209/ltl.102722>

Recibido: 13/05/2025 • Aceptado: 13/10/2025 • Publicado: 30/01/2026

Resumen. En el presente trabajo propongo una lectura crítica de la figura del enemigo en el pensamiento político de Thomas Hobbes, contrastándola con la caracterización que hace Carl Schmitt y poniéndola en diálogo con la noción de “violencia ultrasubjetiva” desarrollada por Étienne Balibar. A pesar de que la filosofía hobbesiana suele vincularse a una visión pesimista del ser humano y a la justificación de un poder soberano absoluto, defenderé que su teoría contiene elementos que pueden ser leídos como estrategias de civilidad: formas de evitar la deshumanización del otro incluso en contextos de violencia extrema. En contraste, la oposición amigo-enemigo propuesta por Schmitt, al depender de una lógica identitaria y no meramente circunstancial, abre la puerta a formas de violencia encarnizada que Hobbes logra sortear. El objetivo será, por tanto, recuperar ciertos elementos de la propuesta hobbesiana como herramientas útiles para pensar críticamente la política contemporánea, marcada por formas de enemistad que desbordan lo político para caer en exclusiones, discriminaciones y formas de violencia justificadas por esencias supuestamente incompatibles.

Palabras clave: Hobbes; Enemigo; Violencia, Balibar; Civilidad, Schmitt

Enemy Identity and Political Civility: a Reading of Hobbes through Balibar

Abstract. In this paper, I propose a critical reading of the figure of the enemy in the political thought of Thomas Hobbes, contrasting it with Carl Schmitt's characterization and bringing it into dialogue with Étienne Balibar's notion of “ultrasubjective violence.” Although Hobbesian philosophy is often associated with a pessimistic view of human nature and the justification of absolute sovereign power, I will argue that his theory contains elements that can be interpreted as strategies of civility –ways of avoiding the dehumanization of the other even in contexts of extreme violence. In contrast, Schmitt's friend-enemy opposition, insofar as it depends on an identitarian rather than merely circumstantial logic, opens the door to forms of ferocious violence that Hobbes manages to avoid. The aim, therefore, is to recover certain aspects of Hobbes's proposal as useful tools for critically thinking about contemporary politics, marked by forms of enmity that overflow the political sphere and result in exclusions, discriminations, and forms of violence justified by supposedly incompatible essences.

Keywords. Hobbes; Enemy; Violence; Balibar; Civility; Schmitt

Sumario: 1. El miedo a una muerte violenta: la amenaza permanente del otro 1.1. Una guerra generalizada marcada por la igualdad. 1.2 Paz e irracionalidad en el estado de naturaleza. 2. El miedo a una muerte violenta: el poder soberano del Leviatán. 3. La caracterización del enemigo. 4. Carl Schmitt y su oposición entre amigo y enemigo. 4.1. Puntos en común entre Schmitt y Hobbes 4.2. Divergencias entre Schmitt y Hobbes. 5. Enemistad y civilidad: la evitación de la violencia ultrasubjetiva. 6. Estrategias de civilidad el sistema

¹ Este artículo fue elaborado en el marco de una Beca de Colaboración en el Departamento de Filosofía I de la Universidad de Granada (curso 2024-2025) bajo la supervisión del profesor José Luis Moreno Pestaña, a quien agradezco la primera revisión del texto. Asimismo, agradezco a las personas evaluadoras anónimas, cuyos comentarios contribuyeron significativamente a mejorar la versión final del artículo.

hobbesiano. 6.1. El enemigo como identidad o como comportamiento 6.2 La civilidad de la alternancia de roles. 7. Conclusiones. 8. Referencias bibliográficas.

Como citar: Ríos Gómez, Isabel. (2026). Identidad del enemigo y civilidad política: una lectura de Hobbes desde Balibar. *Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política* 15(1), 57-67. <https://www.doi.org/10.5209/Itl.102722>

En el escenario de la política actual, fenómenos como el racismo y el sexismo se materializan en discursos y prácticas esencialistas, populistas y deshumanizantes de un otro que se caracteriza como lo diferente, lo amenazante, en definitiva, como el enemigo. Estas formas de construir la alteridad como enemistad mediante mecanismos identitarios provocan la caída en lo que el filósofo Étienne Balibar denomina formas de violencia ultrasubjetivas (2015), es decir, formas de violencia que apelan a una identidad perversa, inferior y peligrosa del otro para justificar políticas y comportamientos sociales de exclusión, discriminación, opresión e incluso eliminación.

En este marco, pensadores del siglo pasado como Carl Schmitt defendieron, de hecho, que la política necesita de enemigos, necesita establecer demarcaciones entre quiénes son amigos y quiénes no lo son para poder proceder, y la contemplación del escenario político tanto a nivel global como a nivel nacional parece en numerosas ocasiones confirmar esta tesis. No obstante, Balibar defiende la tesis opuesta, la de que estas formas de ultraviolencia no son necesarias sino que contaminan y socavan el espacio de lo político. Para explicar su idea, el filósofo francés propone concebir lo político como una búsqueda de estrategias de civilidad, esto es, mecanismos que logren impedir la caída en estas formas de ultraviolencia y que cortocircuiten la deriva de nuestras políticas en ellas, una tarea urgente para hacer frente a la crisis de lo político. Desde esta tensión conceptual, propongo volver a un pensador que se ocupó asimismo de una coyuntura política difícil y atravesada por la violencia: Thomas Hobbes. Este autor clásico, conocido comúnmente como el defensor del pesimismo antropológico y político por antonomasia, que consideraba que en su estado natural el ser humano solo puede vivir en una *guerra de todos contra todos*, es habitualmente rescatado por pensadores actuales que ven claros paralelismos entre la situación descrita por Hobbes y la vivida en los tiempos presentes, acuciada por problemas de conflictividad internacional e intranacional, de nuevos enemigos políticos y de resurgimiento y fortalecimiento del autoritarismo. De hecho, la anterior mención a Carl Schmitt no es baladí porque este pensador, defensor de que la distinción básica y esencial de lo político es la de amigo-enemigo, se consideró admirador y en cierto sentido heredero del propio Thomas Hobbes. Por tanto, la concepción de la figura del enemigo, crucial en el desarrollo de estas políticas recién descritas basadas en formas de violencia ultrasubjetivas, será asimismo central en la propuesta hobbesiana y en la forma en que estructura su propia propuesta política.

No obstante, mi interés no será señalar cómo la concepción del enemigo que Hobbes ofrece en su obra vertebra toda una tradición política que desemboca en las vertientes más cruentas de la actualidad. Al contrario, el objetivo de este trabajo será mostrar que Hobbes, a pesar de describir y dar respuesta a un escenario político profundamente violento, posee una concepción del enemigo que, si bien es central, no cae en su deshumanización ni en su conversión en un enemigo *esencial*. Para mostrar esto, repasaré varios de los rasgos que considero principales en la construcción del enemigo de la propuesta hobbesiana y los contrapondré a los que ofrece Schmitt. Las diferencias que revele esta contraposición contribuirán a mostrar que hay ciertos elementos en la filosofía de Hobbes que impiden la caída en formas encarnizadas de violencia y, por tanto, que consideraré como ejemplos de estrategias de civilidad, tal y como las define Balibar, que pueden ser de gran utilidad para criticar productivamente ciertas formas de política actuales y comenzar a pensar alternativas eficaces a estas que logren evitar sus peores consecuencias.

1. El miedo a una muerte violenta: la amenaza permanente del otro

1.1. Una guerra generalizada marcada por la igualdad

En este primer apartado, quisiera comenzar explorando las relaciones de enemistad que Hobbes define como derivadas de la esencia humana, es decir, aquellas que se dan en lo que el filósofo llama el estado de naturaleza. A pesar del carácter hipotético del estado de naturaleza descrito por Hobbes, la coexistencia y persistencia de este en el Estado civil (Balibar, 2016, p. 9) hará que el análisis de la violencia que se produce en uno sea inseparable de las que caracterizan al otro. Para comenzar es preciso tomar el punto de partida antropológico que Hobbes establece y sobre el que erige toda su teoría política: el del mayor deseo del ser humano, el de encontrar la felicidad. Este deseo no sería problemático ni exigiría la creación de un Estado civil que sustituya al natural en el que primeramente se desenvolvería, de no ser por tres factores: la competición, la desconfianza y la gloria (Hobbes, 1651/2018, p. 179). Las causas de estos tres factores son importantes: hay competencia porque el estado de naturaleza está marcado por la escasez, que provoca fácilmente que dos personas deseen lo mismo y sus deseos sean incompatibles; hay desconfianza porque no existen diferencias significativas entre las personas, esto es, que la más débil es capaz de vencer a la más fuerte mediante distintas estrategias (Hobbes, 1651/2018, p. 177) y hay un deseo de gloria en tanto que los seres humanos cuentan con pasiones que los pueden llevar a buscar más poder por el propio placer de

contemplar su poder, así como por querer reparar injurias.² Esta caracterización antropológica, sin un poder soberano que la ampare, cuenta con el derecho natural de cada persona a “usar su propio poder según le plazca para la preservación de su propia naturaleza, esto es, de su propia vida; y, consecuentemente, de hacer cualquier cosa que, conforme a su juicio y razón, se conciba como la más apta para alcanzar ese fin” (Hobbes, 1651/2018, p. 184).

Este derecho natural se traduce en un ambiente de guerra de todos contra todos, sin necesidad de que haya batallas propiamente dichas, sino solo porque “la voluntad de confrontación violenta es suficientemente declarada” (Hobbes, 1651/2018, p. 180). La guerra, como dice Alves,

Es la situación en la que existe el “clima” propicio para que en cualquier momento la batalla se desate. El estado de naturaleza tiene este “clima” debido a la desconfianza generalizada que existe entre los individuos que el otro pueda amenazar su seguridad y de la capacidad humana para “calcular” beneficios y daños, que es lo que hace de la anticipación no sólo una estrategia válida sino incluso racionalmente recomendada. (2015, p. 4).

Incluso sin que ocurra un conflicto de intereses real, todos los otros son potenciales enemigos, con lo cual el sujeto hobbesiano no es meramente prudente o defensivo, sino que se ve obligado a atacar: no hay nada que le asegure la preservación del poder presente, de modo que, previendo su posible pérdida, tiene que esforzarse por adquirir más poder para estar preparado en caso de un ataque que lo ponga en peligro, como explica Carlos Mellizo en su introducción al *Leviatán* (Hobbes, 1651/2018, p. 25). El diagnóstico de Hobbes sobre el estado de naturaleza es, como sabemos, atroz: esta desconfianza impide cualquier proyecto civilizatorio –en el estado de naturaleza no hay trabajos que permitan la construcción, el comercio ni la mejora técnica, no hay conocimiento, ni artes ni ciencia (Hobbes, 1651/2018, p. 181)– y cada individuo está enfrentado permanentemente a su temor más radical: el de sufrir una muerte violenta.

Esta desconfianza, recordemos, está erigida sobre la igualdad de todas las personas: si bien Hobbes reconoce que estas son diferentes entre sí en muchos aspectos, considera que estas diferencias no son significativas, al menos no lo suficiente como para poder distinguir entre personas que amenazan la integridad de otras –sin ver la suya amenazada– y personas que ven su integridad amenazada –sin poder constituir una amenaza para otras–. Como expone Hobbes: “a diferencia entre hombre y hombre no es tan apreciable como para justificar el que un individuo reclame para sí cualquier beneficio que otro individuo no pueda reclamar con igual derecho. Pues, en lo que se refiere a fuerza corporal, el más débil tiene fuerza suficiente para matar al más fuerte” (Hobbes, 1651/2018, p. 177). De hecho, como dice Carlos Mellizo, “la situación belicosa que esto supone no sería posible (y aquí radica uno de los pilares de la argumentación hobbesiana) si la desigualdad entre los hombres fuese manifiesta y la diferencia natural entre los poderosos y los débiles hiciera imposible que estos últimos compitieran con los primeros” (Mellizo, en Hobbes 1651/2018, p. 24).

Por tanto, la igualdad generalizada en el estado de naturaleza, lejos de ser un consuelo, es la condición que impide cualquier forma de seguridad y tranquilidad: toda otra persona es capaz de acabar con la vida propia. Y para los otros, uno mismo es asimismo capaz de acabar con su vida, con lo cual la desconfianza es recíproca entre todos los sujetos del estado de naturaleza y hace que el medio más racional para procurar la propia preservación sea la destrucción de los demás antes de que ellos acaben con uno mismo.

Dado que es imposible erigir una sociedad en el estado de naturaleza, lo único que encontramos en ella es “un contante miedo y un constante peligro de perecer con muerte violenta” (Hobbes, 1651/2018, p. 181). De esta enemistad que se genera en el estado de naturaleza y que caracteriza todas las relaciones interpersonales es preciso destacar un elemento crucial, que será de gran relevancia para la argumentación posterior: el de que es el miedo a sufrir esa muerte violenta lo que lleva a los sujetos del estado de naturaleza a atacar a los demás y a estar dispuestos a atacarlos. Esos ataques, que pueden ser mortales, no son, por tanto, fruto de una maldad inherente a la naturaleza humana que explique un deseo de hacer daño sin razón alguna: los ataques y conquistas serían estrategias defensivas, tanto ante un ataque real como ante un ataque posible –ya que Hobbes reconoce esa necesidad de aumentar el poder para prevenir su posible futura pérdida o debilitamiento–. No es una suerte de sadismo lo que provoca esa guerra de todos contra todos que Hobbes describe, sino que es, más bien, una vulnerabilidad constitutiva la que provoca esta situación. Incluso cuando Hobbes reconoce que hay individuos que “se complacen en la contemplación de su propio poder y realizan actos de conquista que van más allá de lo requerido para su seguridad” (Hobbes, 1651/2018, p. 179), no apunta con esta causa a una actitud ante una enemistad esencial, sino a un efecto que podríamos llamar adictivo del poder: incluso si los sujetos buscan el poder como medio para defenderse mejor, el poder contaría con unos mecanismos internos que podrían derivar en una transformación de ese medio en un fin en sí mismo.

Del derecho natural –es decir, el derecho que impera también en el estado de naturaleza y que es “la libertad que tiene cada hombre de usar su propio poder según le plazca” (Hobbes, 1651/2018, p. 184)– se derivan una serie de “leyes de la naturaleza” que se van exponiendo a lo largo de la obra del *Leviatán*. La primera de estas leyes refiere justamente a que “cada hombre debe procurar la paz hasta donde tenga esperanza de lograrla; y cuando no puede conseguirla, entonces puede buscar y usar todas las ventajas

² A esta idea se podría objetar que el deseo de acumular más y más poder, excediendo lo estrictamente defensivo, desemboca necesariamente en una megalomanía que fácilmente deriva en una idea de la superioridad propia –y quizás de los aliados– frente a la inferioridad del resto. No he dado demasiada relevancia a esta idea porque considero que en el discurso hobbesiano tienen preeminencia clara las otras dos causas del conflicto y porque he argumentado que no necesariamente se daría este paso de la gloria a la violencia ultrasubjetiva. Sin embargo, es un asunto que necesita mayor exploración y está abierto a crítica.

de la guerra” (Hobbes, 1651/2018, p. 185). La paz constituiría el mejor medio para la felicidad humana, es decir, para eliminar el miedo a una muerte violenta, cumplir el deseo de tener las cosas necesarias para una vida cómoda, y albergar la esperanza de poder cumplirlas mediante el trabajo (Hobbes, 1651/2018, p. 183). Y podría parecer paradójico que todos los seres humanos que desean la paz estén enzarzados en ese estado de guerra si no atendiéramos al apunte de Hobbes, que indica que la búsqueda de la paz es un medio racional “hasta donde tenga esperanza de lograrla.” Y en el estado de naturaleza, no existe esa esperanza.

Esta es una de las claves argumentativas que Hobbes usará para derivar del estado de naturaleza la necesidad del Leviatán: si las personas en el estado de naturaleza no viven en paz aunque sea el mejor escenario para cumplir sus deseos naturales, no se debe a que sean irracionales, sino a que en el estado de naturaleza faltan las condiciones necesarias para que dicho estado de paz pueda constituirse.

1.2. Paz e irracionalidad en el estado de naturaleza

Dice Hobbes, “mientras el hombre está en su condición natural, que es un estado de guerra, su apetito personal es la medida de lo bueno y lo malo” (Hobbes, 1651/2018, p. 218). El engaño, el sometimiento e incluso el asesinato no son actos impugnables por sí solos porque no entrañan en sí mismos ningún mal, sino que son consecuencias necesarias de este estado de guerra, en el que cada persona cuenta con un poder precario para preservar su existencia y debe usarlo de la forma en que pueda contribuir con más efectividad a este fin. Si no ejerciera alguno de estos actos por considerarlos “malos”, estaría violando la propia ley natural, que prohíbe llevar a cabo actos destructivos que disminuyan las posibilidades de preservar la propia vida, con lo cual esa persona solo estaría siendo irracional. Si en vez de valerse del asesinato, una persona se alía con otra será, de nuevo, no por querer acatar imperativos morales, sino porque ve una mayor conveniencia en este acto y porque considera que de esa manera ejerce su libertad de la manera más ventajosa para su propia conservación.

Es por esta razón que las leyes de la naturaleza en el estado de naturaleza solo obligan *in foro interno*, como dice Hobbes, pero no *in foro externo* (Hobbes, 1651/2018, p. 217): esto es, la propia razón humana establece la paz como deseable en tanto que es el mejor medio para garantizar dos de los deseos naturales: el deseo de autopreservación y de evitar una muerte violenta; pero en una condición de guerra la búsqueda de la paz no obliga en la práctica porque no hay una seguridad que garantice que ese comportamiento pacífico sea el más racional, esto es, el que mejor preserve la existencia propia. La paz no es, por tanto, un fin en sí misma, sino un medio para lograr ese otro fin que, cuando no puede ser garantizado, hace de la búsqueda de la paz una actitud irracional, antinatural. Algunos autores han apuntado a que esto denota que hay una obligación moral en el carácter imperativo de las leyes de la naturaleza, es decir, que no son meros cálculos egoístas de la razón, sino que son “leyes de obligación recíproca” (Taylor, 1938, p. 411). De ahí que siempre obliguen *in foro interno* aunque no siempre *in foro externo*: remitirían a una especie de imperativo moral que sin una garantía de reciprocidad no podría cumplirse (Taylor, 1938, p. 411).

Todo esto permite explicar el porqué de este estado de guerra cuando un estado de paz contribuiría mejor a asegurar la propia vida. La paz no se busca porque sea moralmente mejor a la guerra, sino porque contribuye a la disminución o erradicación del miedo a sufrir una muerte violenta, garantizando así el deseo del ser humano de preservarse y de contar con los medios para conseguir su felicidad. El problema radica en que, a pesar de conocer la conveniencia de la paz generalizada, en el estado de naturaleza no hay nada que pueda servir como garantía de que, si una persona depone su actitud belicosa, las demás harán lo mismo, es decir, nada asegura la reciprocidad del imperativo. Un pacto para deponer esta actitud belicosa no sirve sin un poder que atemorice y obligue a cumplirlo, un poder “que en el estado natural, donde todos los hombres son iguales y son los jueces que deciden cuándo sus propios temores tienen justificación, no puede concebirse” (Hobbes, 1651/2018, p.193). De hecho, para los demás puede ser más ventajoso aprovechar para atacar a esa persona que ha depuesto sus armas, dado que así eliminan una potencial amenaza. Por eso, abandonar la guerra, confiar en los demás y despreocuparse de las amenazas sin tener fundamento ni garantía de que esto sea lo más conveniente, es mucho peor que seguir en guerra, porque convierte a los pacíficos en “presa fácil para los demás, procurando así su propia destrucción, lo cual es contrario al fundamento de todas las leyes de la naturaleza” (Hobbes, 1651/2018, p. 217). Por tanto, dado que no hay ninguna seguridad ni fuente posible de ella en el estado de naturaleza, el estado de guerra perpetua, pese a estar muy lejos de ser idílico, es la mejor opción con la que estos seres humanos cuentan.

2. El miedo a una muerte violenta: el poder soberano del Leviatán

En esta coyuntura es donde entra la figura del Leviatán. Hobbes considera que la única forma de abandonar esta guerra de todos contra todos es que las personas instituyan un poder al que entreguen todas sus libertades y al que estén dispuestos a someterse. Al Leviatán se le encomienda la misión de representar a cada uno de sus miembros, que pasan a ser súbditos de ese poder soberano que han instituido por acuerdo común. A pesar de que el sacrificio del poder y de la libertad propios no es agradable para los ciudadanos, es la vía más apropiada para conseguir la mayor paz y seguridad posibles, dado que esto hace que todo acto del soberano sea inexpugnable y que posea todo el control sobre la vida de cada súbdito, así como sobre su fin. Como dice Hobbes:

La causa final, propósito o designio que hace que los hombres –los cuales aman por naturaleza la libertad y el dominio sobre los demás– se impongan a sí mismos esas restricciones de las que vemos

que están rodeados cuando viven en Estados, es el procurar su propia conservación y, consecuentemente, una vida más grata. (1651/2018, p. 229).

Este poder irrevocable no elimina el miedo, puesto que él mismo es aterrador, pero es precisamente este estado de temor profundo a una sola persona –o asamblea de personas– soberana lo que consigue acabar con el estado de naturaleza en el que las pasiones naturales de las personas las llevaban a la catástrofe permanente, puesto que es un miedo que también implica una esperanza: la esperanza de que esa organización es el mejor medio para el cumplimiento de los deseos naturales. Nada debe escapar al poder del Leviatán ni le pueda hacer frente, pues, en el momento en que aparece un resquicio en su omnipotencia, el estado de naturaleza emergerá de nuevo y conducirá a la guerra civil.

Esto se debe a que el temor que inspira el poder soberano del Leviatán no es del mismo tipo que el miedo que se le tenía a los demás en el estado de naturaleza: ahora, el poder soberano se encarga de establecer unas leyes y de marcar claramente los castigos para quienes las infrinjan, de tal manera que, aunque el Leviatán provoque un terror mayor que los pares porque este no es un igual frente al que quepa defensa alguna, sino un Gran Hombre capaz de disponer de la vida de sus súbditos sin perjuicio cuando sea necesario, sí que introduce un cambio muy importante: vuelve a las personas predecibles. “Con la creación del Estado el individuo pasa de un miedo incontrolable a todo y a todos propio de la condición natural, a un miedo medido al soberano en ciertas situaciones previsibles” (de Zavalía Dujovne, 2015, p. 10) puesto que, dado que la amenaza reside ahora en el Leviatán, las personas harán todo lo posible por preservar sus vidas no ya atacando a los demás sino evitando el castigo del soberano, es decir, procurando cumplir las leyes que este imponga.³

Como dice Hobbes, muchas de las normas del Estado civil no serían adecuadas en el estado de naturaleza, pero acatarlas cuando se está bajo el poder soberano capaz de hacer pagar duramente cualquier infracción es lo más sensato para vivir cómodamente. Es preciso resaltar que las leyes del Leviatán no son leyes justas o injustas, buenas o malas, puesto que para, como he indicado antes, la justicia solo existe en el marco de una sociedad civil y se corresponde con la legalidad. Es por esto que la seguridad que proporciona el Leviatán no se deriva de la imposición de unas leyes justas. Como dice Hobbes, “ninguna ley puede ser injusta” (Hobbes, 1651/2018, p. 431). El soberano se reserva el derecho a decidir cómo preservar la paz y las medidas necesarias para ello, decisiones que no se pueden discutir ni revocar sin incurrir en autodestrucción –por estar minando el poder absoluto que preserva la paz e impide la caída en el estado de naturaleza–.

La obediencia a las leyes del Leviatán no se deriva, por tanto, de una evaluación de aquello que estas demandan, sino solo del hecho de que se esté demandando: esto es, las razones para la obediencia son independientes del contenido (Dyzenhaus, 1994, p. 6) Así, las personas acatan las leyes sabiendo que sus congéneres, acechados por el mismo miedo a ser castigados por el Leviatán e imbuidos de esperanza de que con ello contribuyen a la mejor sociedad posible, las acatarán del mismo modo. Los demás dejan de ser una amenaza porque se vuelven previsibles y porque en esta previsibilidad se descubre que su prioridad ha dejado de ser el ataque entre unos y otros, y ha pasado a ser la obediencia al poder soberano y la preservación de dicha soberanía.

3. La caracterización del enemigo

Todos los rasgos presentados de estos dos escenarios son cruciales para empezar a responder a la pregunta que articula este trabajo: ¿quién es el enemigo en la filosofía hobbesiana y qué lo caracteriza? Una vez más será preciso separar ambos contextos, el del estado de naturaleza y el de la sociedad civil, para dilucidar con más precisión la cuestión. En el análisis, se podrá apreciar que en el estado de naturaleza parece fácil ver que los enemigos son virtualmente todos los demás, pero que en el Estado civil ese papel se vuelve más complejo, puesto que el Leviatán, el que parecería el enemigo más directo por poseer poder sobre la vida de sus súbditos, también es el que procura que estas se desarrollen en la mejor situación posible. No obstante, una mirada más detenida al estado de naturaleza revelará algunas complejidades de esta figura del enemigo que serán de gran utilidad para la argumentación.

En el estado de naturaleza el enemigo puede ser *cualquiera*. Esto tiene dos importantes consecuencias: por un lado, descaracteriza totalmente al enemigo, pues su papel hostil no puede deberse a ningún rasgo específico suyo que lo distinga de otros –lo cual haría que el enemigo no pudiera ser cualquiera sino solo quienes poseyeran dicho rasgo– sino a una cuestión circunstancial en la que cualquiera puede verse posicionado en un determinado momento: todos son potencialmente enemigos. Por otro lado, esto conduce a la idea de que no solo el enemigo puede ser cualquier otro, sino que también puede ser uno mismo. No es que uno pueda ser su propio enemigo –cualquier forma de autodestrucción sería irracional para Hobbes– pero sí que uno cumple ese mismo papel del enemigo potencial para los demás. Esto no es baladí porque implica que no hay una distinción esencial entre lo que amenaza a una persona y lo que esa persona es, quiere y hace, es decir, que no hay diferencia esencial, identitaria, entre quien sufre un ataque y quien ataca. Esto, además, lejos de ser una mera abstracción teórica, parece ser un hecho bien reconocido por estos seres que habitan el estado de naturaleza hobbesiano, puesto que la advertencia de su semejanza es lo que

³ En este punto podría matizarse, de nuevo volviendo a las tesis de Taylor (1938), que los sujetos hobbesianos en el Estado civil no actúan de manera puramente prudencialista, esto es, para evitar el castigo, sino que también actúan movidos por una serie de imperativos deontológicos, como el de cumplir con lo que se ha prometido, por el mero hecho de haberlo prometido, no solo por conveniencia o por temor al castigo. Si bien mi lectura se centra más en los aspectos más prudencialistas de la conducta de estos sujetos, es pertinente recordar que existen numerosas interpretaciones que aportan facetas alternativas a las de la mera prudencia.

les permite ver a los otros como enemigos: saber que están dispuestos a hacer lo mismo que uno estaría dispuesto a hacer porque desean y temen lo mismo en la misma medida. Es esta semejanza lo que permite la predicción y lo que provoca el ambiente de desconfianza generalizada (Hobbes, 1651/2018, p. 178).

¿Qué cambia en el Estado civil, bajo el poder del Leviatán? En el Estado civil ocurre que los súbditos que componen ese cuerpo colectivo que conforma al Leviatán, renuncian a su derecho a castigar a otros, y, aunque no delegan este derecho en el Leviatán, este ve el suyo fortalecido por la renuncia al mismo de los demás: el soberano tiene derecho absoluto a castigar a los demás, tal y como todos lo tenían en el estado de naturaleza, siempre que con ello contribuya de la mejor manera a su preservación (Hobbes, 1651/2018, p. 389). No obstante, el soberano no es un individuo más, sino que es un sujeto colectivo, cuya preservación es realmente la preservación de todos los súbditos que lo conforman. Por eso, la aplicación de su violencia tiene algunas restricciones importantes: en primer lugar, el castigo se aplica cuando se ha infringido una ley que el soberano mismo ha instituido, con lo cual siempre es preciso que haya una audiencia pública que demuestre que hubo una ley incumplida: una aplicación arbitraria de la violencia sería un exceso por parte del soberano (Hobbes, 1651/2018, p. 390). En segundo lugar, el castigo debe tener siempre un fin constructivo, que bien puede ser reformar al delincuente o bien que otras personas, a través del ejemplo de este, tengan mayor predisposición a obedecer las leyes (Hobbes, 1651/2018, p. 390). El Leviatán, por tanto, no es un enemigo en el sentido en que hablábamos de este en el estado de naturaleza, puesto que no busca destruir a los súbditos, sino protegerlos. Esta protección pasa por el castigo de quienes incumplen las leyes, puesto que es crucial para el Leviatán contar con el poder absoluto de castigar precisamente para mantener el poder de proteger a sus súbditos: este derecho al castigo al que el Leviatán no renuncia es el que permite que haya una garantía del cumplimiento de las leyes, pues nada debilita la aplicación del castigo que conlleva su infracción. Así, las personas se vuelven predecibles y sus energías no tienen por qué estar enfocadas en protegerse de los ataques de sus vecinos, sino en el cumplimiento de las leyes que conforman su Estado civil.

Esto apunta a dos interesantes conclusiones: si el castigo siempre se aplica con vistas a un bien futuro, se contempla la posibilidad de o bien redimir al delincuente, que se vea inclinado a obedecer las leyes gracias al castigo, o bien conseguir con su ejemplo que otros ciudadanos aprendan la importancia de obedecer, esto es, disuadiéndolos de repetir ese comportamiento delictivo. De esta forma, comprobamos que el delincuente sigue considerándose como parte de la ciudadanía, capaz de un comportamiento adecuado y solo falta de una educación en la importancia de cumplir las leyes; y que, incluso en el caso en que el castigo se considere solo útil para los demás pero no para el propio delincuente, se parte de una similitud potencial de la ciudadanía con este comportamiento delictivo. Si los delincuentes siguen siendo ciudadanos y los ciudadanos son –potencialmente– delincuentes, no hay una distinción esencial entre ambos.

Ahora bien, hay un sentido en el que el Leviatán sí es un enemigo como los que encontrábamos en el estado de naturaleza: lo es para aquel que no suscribe sus leyes, aquel que se niega a declarar su lealtad.⁴ Dado que no se rige por las leyes civiles, el Leviatán tiene derecho a castigarlo según sea conveniente, “pues al negar su sujeción a la ley, un individuo niega también el castigo que legalmente ha sido determinado, y sufrirá las consecuencias que se derivan de ser un enemigo del Estado, es decir, que estará a merced de la voluntad del representante” (Hobbes, 1651/2018, p. 393). Algo análogo ocurrirá para Hobbes en las relaciones internacionales, pues, como él expresa, “la misma ley que dicta a los hombres sin gobierno civil qué es lo que deben hacer y qué deben evitar en sus relaciones con los prójimos, dictará lo mismo a los Estados, es decir, a las conciencias de los príncipes soberanos y de las asambleas soberanas.” (Hobbes, 1651/2018, p. 438). En el plano internacional encontraremos, por tanto, una situación de guerra de todos contra todos –solo que no entre individuos, sino entre Estados– que puede llevar a un ambiente de hostilidad global profunda. Sin embargo, a lo que no conduce es a una justificación moral de las guerras ni tampoco a una división y categorización de las guerras entre justas e injustas, pues sabemos que la distinción entre lo justo y lo injusto no tiene cabida en el estado de naturaleza (Hobbes, 1651/2018, p. 182). Esto será clave para más adelante argumentar que no encontramos aquí tampoco esa esencialización del enemigo que conduce a la violencia ultrasubjetiva, esto es, a una violencia que permite “legitimar” el ataque a ciertos individuos, grupos humanos o naciones en base a su maldad esencial –el ataque sería un imperativo moral– y que permite criminalizar la violencia de esos otros grupos o Estados, usando parámetros diferentes a los que se usan para juzgar la propia violencia.

4. Carl Schmitt y su oposición entre amigo y enemigo

4.1 Puntos en común entre Schmitt y Hobbes

En Hobbes la figura del enemigo es central, y no es baladí que en el pensamiento de uno de sus más famosos intérpretes la figura del enemigo sea igualmente crucial. Este intérprete es Carl Schmitt (1888-1985), filósofo y jurista que, además de tener en gran estima a Hobbes y considerarlo uno de los fundamentos de su propio pensamiento (Dyzenhaus, 1994, p. 2), es interesante porque es considerado como el enunciador principal de una de las ideas que más han marcado la política moderna: la idea de que la categoría específica de la política es la que refiere a la distinción amigo-enemigo (Schmitt, 2014). Para Schmitt sin esta distinción,

⁴ Este individuo que niega la soberanía del Leviatán no es propiamente un delincuente, como si es el anteriormente mencionado sujeto que incumple alguna ley pero sin cuestionar o rebelarse ante el poder soberano del Leviatán. Esta distinción es relevante en tanto que ha dado lugar a un debate muy actual sobre el derecho penal del enemigo, es decir, sobre qué trato jurídico debe recibir una persona que no se considera ciudadana sino externa al sistema que la juzga.

no hay política, y de haberla, no tendría autonomía, pues esta distinción es el fundamento exclusivamente político que hace que la política posea una normatividad propia no subordinada a otros ámbitos. Lo político, no obstante, no es que esté aislado de otros ámbitos ni se valga nunca de cierta heteronomía –estética, ética o económica–, porque su distinción base no es exhaustiva respecto a su contenido y a todo lo que abarca (Schmitt, 2014, p. 59) y, sin que lo político se funde en otras categorías, sí entra en relación con distinciones éticas, estéticas o económicas.

Schmitt pone esta idea en relación con Hobbes, pues, si bien reconoce que el desarrollo de la misma que él hace no está en el filósofo moderno, sí considera que en Hobbes se pueden rastrear sus raíces. Si bien esa analogía entre lo que Schmitt propone en su caracterización de la figura del enemigo y lo que encontramos en Hobbes es una analogía mayoritariamente pertinente, hay tres puntos cruciales en los que ambas teorías difieren y que en un análisis profundo pueden demostrar tener efectos no solo distintos sino incluso contrarios. Estas diferencias permitirán ir mostrando la especificidad de la concepción hobbesiana del enemigo.

Comenzando por los puntos en común, vemos que la descripción de Schmitt es muy aguda a la hora de caracterizar esta distinción entre amigo y enemigo: él separa los ámbitos de la moral, la economía y la estética del de la política, lo cual le permite indicar que la cuestión de la enemistad es una cuestión de intereses contrapuestos, pero que no tiene nada que ver en esencia con la maldad, la fealdad o el perjuicio económico que el otro pueda o no encarnar, y que, incluso aunque en la práctica suelen vincularse estrechamente, la autonomía no es una cuestión puramente teórica porque ni siquiera la vinculación práctica entre estas distintas categorías es necesaria. Lo que indican la amistad y la enemistad son simplemente distancias y grados de unión y asociación o separación y disociación (Schmitt, 2014, p. 59) pero estas distancias no pueden ni reducirse ni reconducirse ni derivarse de esas otras dicotomías no políticas. Por tanto, en palabras del propio Schmitt:

El enemigo político no necesita ser moralmente malo, ni estéticamente feo; no hace falta que se erija en competidor económico, e incluso puede tener sus ventajas hacer negocios con él. Simplemente es el otro, el extraño y para determinar su esencia basta con que sea existencialmente distinto y extraño en un sentido puramente intensivo. En último extremo pueden producirse conflictos con él que no puedan resolverse ni desde alguna normativa general previa ni en virtud del juicio o sentencia de un tercero “no afectado” o “imparcial”. (Schmitt, 2014, p. 59-60).

Por tanto, lo que de entrada encontramos es la defensa de la autonomía de esta distinción política básica, con la cual, Schmitt ofrece una caracterización del enemigo que no cae en la deshumanización automática de su identidad. De hecho, reconoce incluso la posibilidad de que el grupo humano que caiga en la categoría de “enemigo” lo haga de manera eventual, correspondiente a una posibilidad real que surja en un determinado momento y que oponga a dos grupos pero que no tiene que mantenerse una vez desaparecida esa posibilidad (Schmitt, 2014, p. 61). Ahora bien, a pesar de estas ideas análogas entre lo que encontrábamos en Hobbes y lo que presenta Schmitt, hay en concreto tres puntos en los que la teoría que Schmitt desarrolla se distingue de la hobbesiana.

4.2. Divergencias entre Schmitt y Hobbes

En primer lugar, quisiera señalar que la distinción amigo-enemigo no es la más básica en la filosofía hobbesiana, como dice Schmitt, por el simple hecho de que no hay, de manera primordial y como sí encontramos en la propuesta del filósofo alemán, amigos (Balibar, 2016, p. 8; Jaede, 2015, p. 4). En el estado de naturaleza, fundamento de su filosofía política, solo encontramos personas que no pueden confiar en nadie porque virtualmente todos pueden hacerles daño. Es cierto que Hobbes contempla la posibilidad de una alianza de un grupo contra otro, pero esta alianza sería puntual y muy precaria, pues solo se haría en base a la conveniencia, lo cual haría que entre aliados se conociera que en cualquier momento unos podrían volverse contra otros en cuanto la alianza dejara de resultar ventajosa. A esta diferencia parece apuntar Strauss cuando en su reseña a *El concepto de lo político* objeta a Schmitt haber hablado de Hobbes tal y como si este describiese el estado de naturaleza como un estado de guerra de grupos humanos contra grupos humanos, cuando en realidad lo que Hobbes describe es un conflicto esencialmente entre individuos (Balibar, 2016, p. 8).

Lo relevante de esta diferencia es que lo que encontramos en la teoría hobbesiana son individuos que entran en conflicto porque, en un ambiente de escasez que los conduce a la competencia, reconocen una vulnerabilidad constitutiva frente a los demás, lo cual los obliga a tratarlos como potenciales enemigos. E incluso que algunos sujetos acaben encontrando un placer en el propio ejercicio del poder que primero buscaron como defensa, y eso los conduzca a querer aumentar su poder más allá de lo defensivo, no anula el hecho de que no encontramos en Hobbes una división de bandos. En la distinción que hace Schmitt, sin embargo, necesitamos algo más a lo que apelar que a la mera vulnerabilidad constitutiva o a la búsqueda de la gloria.⁵ Esto se debe a que, si asumimos que desde la base existe la posibilidad de contar con amigos, es decir, no solo aliados convenientes pero tan potencialmente enemigos como el resto, sino personas con las que entablar relaciones de confianza, entonces la vulnerabilidad frente a los demás no puede ser el estado natural del ser humano ni nuestra mayor preocupación, dado que con los amigos es posible esa convivencia sin que suponga una amenaza. El problema, entonces, debe radicar en la presencia de esos

⁵ Véase nota 1.

otros, como la verdadera amenaza, frente a los que adquirimos una nueva vulnerabilidad que ya no puede ser simplemente constitutiva –dado que con los amigos no la poseemos– sino que debe radicar en alguna intención de esos otros, en un mal que quieren perpetrar contra nosotros y que no podemos atribuir de igual manera a los que calificamos como amigos. Este cambio es muy relevante y permitirá explicar el paso a la violencia ultrasubjetiva que Schmitt, a diferencia de Hobbes, no evita en su teoría.

En segundo lugar, a pesar de que Schmitt recalque la autonomía de la política respecto a la moral, la estética y la economía, dice de Hobbes que es de admirar la “correcta comprensión de que lo que desencadena las más terribles hostilidades es justamente el que cada una de las partes está convencida de poseer la verdad, la bondad y la justicia” (Schmitt, 2014, p. 95). Esto no refuta su idea de que la categoría política de la enemistad no tiene que ver con lo ético, estético y económico, pero sí parece apuntar a que asume que, si bien el enemigo no es, a un nivel óntico, más que enemigo, es decir, no necesariamente malo, feo o perjudicial en lo económico, en la práctica se necesita una justificación ética, estética y/o económica para esa enemistad, incluso si no se corresponde con la realidad de cómo son las cosas. Así, Schmitt parecería tomar una forma de hacer política –una en la que impera la violencia ultrasubjetiva, ese concepto de Étienne Balibar que desarrollaré más adelante– como el espacio exclusivo de lo político, cuando lo que realmente es mi intención defender es que, tal y como expone Balibar, el espacio de lo político solo se da cuando se impiden estas formas de violencia estructurales, algo para lo cual es esencial contar con estrategias de civilidad que, considero, podemos encontrar en Hobbes.

Por otra parte, en la cita anteriormente presentada de Schmitt encontramos que esta oposición específicamente política es una cuestión de alteridad, una alteridad que se convierte en enemiga si “representa en el conflicto concreto y actual la negación del propio modo de existencia, y en consecuencia, si hay que rechazarlo o combatirlo para preservar la forma esencial de vida.” (Schmitt, 2014, p. 60). Esto podría entenderse como algo análogo a lo que expone Hobbes en su caracterización de la enemistad, ya que el enemigo es para él quien supone una amenaza real para la preservación de la vida. La diferencia radica en que, mientras para Hobbes esta amenaza para la vida es una cuestión material, en la que esa vida a perder es efectivamente la vida en su sentido literal; para Schmitt esta es una cuestión simbólica, porque está basada en la amenaza a una forma de vida, es decir, a una identidad.

Además, su caracterización del enemigo como el extraño al que no se puede juzgar mediante los parámetros propios ya introduce una gran dosis de impunidad en la forma en la que se decide cómo combatir a ese enemigo (Schmitt, 2014, p. 60). Considero que, contrariamente a lo que dice Schmitt de él, precisamente en Hobbes lo que nos encontramos es que la hostilidad extrema que describe entre las personas no es vista en ningún momento como una consecuencia de la creencia de cada individuo de poseer la verdad, la bondad y la justicia, sino precisamente de lo contrario: de saber que todos los demás tienen una verdad igual, un deseo y un miedo básicos compartidos y unos medios parecidos para lograrlos, con lo cual el choque entre libertades se dará necesariamente. Si cada individuo creyera estar en posesión de ideas distintas a las del resto, se rompería la predictibilidad del comportamiento de los demás y, por tanto, ni siquiera la constitución conjunta del Leviatán tendría sentido, puesto que la confianza en el funcionamiento de este poder soberano para eliminar el estado de naturaleza se basa en el conocimiento de las personas de su igualdad constitutiva.

Por último, en tercer lugar, Schmitt considera que Hobbes comete un error al dejar espacio a la racionalidad individual en su construcción del Estado civil, puesto que esta acabará siendo la semilla que acabará destruyendo al Leviatán (Dyzenhaus, 1994, p. 6), puesto que el fin último que explica el sometimiento a la autoridad del Leviatán no es el miedo sino el deseo de autopreservación que todos comparten y la esperanza de cumplirlo gracias al poder soberano del Leviatán. Por otro lado, dado que la obediencia es un medio necesario para lograr ese fin, no tiene que haber una adhesión real e interna a las directrices del Leviatán, solo un cumplimiento externo de las mismas: de ahí que Hobbes deje espacio a la libertad de pensamiento y distinga entre confesión y fe (Dyzenhaus, 1994, p. 9) y también permita que el individuo se resista a ser ajusticiado a pesar de que esta sea una resistencia contra sí mismo en tanto que representado por el Leviatán. Schmitt considera que este espacio a la libertad interna y esta búsqueda de una base racional para el poder soberano no son necesarias y que Hobbes, al confiar en ellas subvierte su solución autoritaria (Dyzenhaus, 1994, p. 10).

La diferencia que esto introduce, entre un autoritarismo con una base en la racionalidad humana y un autoritarismo que renuncia a buscar una base justificativa de sí mismo, provoca que los sujetos que conforman la sociedad hobbesiana no necesiten una identidad grupal ficticia puesto que el Leviatán es el mejor medio para lograr la mayor protección posible ante su miedo a la muerte violenta y la mayor felicidad dadas las condiciones de competencia y escasez, es decir: el Leviatán garantiza el cumplimiento de la actitud que estos individuos saben más racional pero que no son capaces de cumplir sin esta coacción externa. Y provoca que los sujetos de la sociedad schmittiana estén a merced de la imposición estatal de una demarcación entre amigos y enemigos y un relato identitario-nacionalista al que sirva.

5. Enemistad y civilidad: la evitación de la violencia ultrasubjetiva

Traer a colación estas diferencias no tiene como objetivo dar una visión completa de la propuesta de Schmitt, que es mucho más amplia y compleja, pero sí sirve para resaltar ciertos aspectos de la teoría hobbesiana que me permitirán explicar el enlace entre esta y la propuesta de Étienne Balibar. Balibar, en varias de sus obras aunque con especial detalle en *Violencia y civilidad* (2015), se encarga de analizar distintos tipos de violencia estructural, que aún bajo el nombre de “ultraviolencia.” Esta violencia extrema la separa en dos: la violencia ultraobjetiva y la violencia ultrasubjetiva. La primera se refiere a las formas de violencia que aparecen en

un sistema como anónimas, tal y como si fueran desastres naturales por los que cabe lamentarse pero no culpar a nadie ni, por tanto, esperar, exigir o construir una alternativa. Ejemplos de ella serían la pobreza, la explotación o la precariedad de ciertos grupos humanos que se perciben remanentes, residuos de los que la sociedad puede prescindir (Balibar, 2015, p.13, p. 69). Por otro lado, la violencia ultrasubjetiva es la que se ejerce contra individuos o grupos de individuos a los que se ve como encarnaciones del mal que constituyen una amenaza y que deben ser eliminados a cualquier precio (Balibar, 2015, p. 52). Ese otro sería percibido como poseedor de algún mal interno, como un ser aterrador, despreciable e inferior a lo que se considera humano. Esta caracterización, además de despertar grandes dosis de violencia, justificaría el deseo por eliminar al otro así como cualquier esfuerzo por lograrlo, ya que la violencia quedaría parapetada bajo la apariencia de una forma de depuración frente a la contaminación que supone el contacto con el otro (Balibar, 1991, p. 32).

Esta última cara ultrasubjetiva de la violencia es la que me interesa en la discusión que estamos trazando. La crueldad y el encarnizamiento que la caracterizan están a la base de la mayor parte de estructuras, instituciones y prácticas sociales que involucren mecanismos de discriminación racistas o sexistas, por ejemplo. La construcción de estas formas de discriminación y la violencia a la que conducen se erige sobre una concepción del otro como enemigo, pero como enemigo porque su esencia posee un mal corrosivo que amenaza algo “propio” –la vida, la sociedad, la cultura o las ideas propias–. La construcción simbólica de ese otro es de por sí violenta a la vez que provoca violencia, puesto que hace percibir al otro como una amenaza por su identidad más intrínseca, y no como una amenaza circunstancial e independiente de la identidad, como encontrábamos en Hobbes. La violencia ultrasubjetiva no busca, como la violencia instrumental hobbesiana, acabar con un conflicto que ha surgido –la competencia, la amenaza a la vida propia, la defensa, etc.–, sino que busca la eliminación, real o simbólica, de quienes considera encarnaciones del mal independientemente de que haya un conflicto real con ellos y más allá de ese conflicto en caso de que lo hubiera.

Balibar, no obstante, en su exposición de cómo estas formas de violencia estructural abundan en el escenario político, no las presenta como la forma inevitable que puede tomar lo político, como sí parecía ocurrir en Schmitt. Él considera, por el contrario, que la caída en estas formas de violencia se produce cuando la política carece de lo que él denomina “estrategias de civilidad” (Balibar, 2015, p. 107). La civilidad, que sería el espacio específicamente de lo político, refiere a prácticas e instituciones que logren crear tal estructura que impidan que masas de individuos habiten las condiciones de existencia más vulnerables a la vez que se las identifica con una suerte de “subhumanidad” contaminante de la que hay que librarse (Balibar, 2015, p. 57).

6. Estrategias de civilidad el sistema hobbesiano

A raíz de esta exposición, quisiera defender que podemos encontrar estrategias de civilidad en la teoría de Thomas Hobbes que son las que impiden que, en medio del escenario profundamente violento y difícil que describe, no se pase a formas de violencia ultrasubjetivas, esto es, encarnizadas contra un otro que se esencialice como perverso, peligroso y corrosivo. La reflexión sobre qué elementos en la propuesta hobbesiana son los que permiten cortocircuitar el paso a estas formas de violencia no solo será importante para una mejor comprensión de las ideas del filósofo, sino que podrán ser de gran utilidad para propiciar una reflexión crítica sobre la política actual y sus carencias, en concreto en aquellos aspectos en los que las formas de violencia ultrasubjetivas predominan sin este tipo de estrategias de civilidad para frenarlas.

6.1. El enemigo como identidad o como comportamiento

Como vimos, en Schmitt tenemos grupos de amigos frente a grupos de enemigos, y esto hace que ya no quede claro que la lucha se dé por una vulnerabilidad constitutiva del ser humano frente a cualquier otro, sino por una vulnerabilidad frente a unos otros específicos: los enemigos. Cuando el enemigo no es cualquiera sino solo un grupo, ya que tenemos amigos que no entran en esa categoría, de repente se necesita una caracterización más esencial e identitaria de estos otros para explicar que sean enemigos en vez de amigos. Si no fuera posible esta caracterización, no tendríamos criterios para distinguir entre amigos y enemigos. Por tanto, aunque en Schmitt no se especifica qué hace que los enemigos sean tales en base a un mal interno, vemos cómo fácilmente la oposición de intereses públicos puede derivar en una justificación ultrasubjetiva de la misma –lo cual no es baladí señalar teniendo en cuenta la ya conocida vinculación del autor con teorías políticas basadas en formas de violencia ultrasubjetiva atroces–.

En Hobbes, sin embargo, esta justificación del enemigo como mal a erradicar no aparece porque el principal motivo de ataque es la vulnerabilidad de nuestro bien máspreciado: la vida. En tanto que los otros suponen una amenaza para esto, debemos defendernos contra ellos, pero en el momento en que dejen de ser una amenaza –como ocurre, según Hobbes, con el Leviatán– ya no tendría sentido mantener esta actitud de ataque de todos contra todos. Como expone Balibar en un artículo en el que calibra la idoneidad de la interpretación schmittiana de Hobbes, lo que nos encontramos en Hobbes es que el enemigo “no tiene rasgos sustanciales o ‘identitarios’” (2016, p. 15), sino que su “carácter concreto refiere a comportamientos y no a individuos amenazantes en ellos mismos” (2016, p. 15). El enemigo no es una identidad sino un conjunto de potenciales acciones que ponen en peligro, en este caso la conservación de la propia vida. Aquí se ve lo que ese otro puede hacer y de ahí se deduce quién o qué es –enemigo o no– pero la violencia ultrasubjetiva se produce cuando ocurre lo contrario: que se ve quién es el otro y de ahí se deduce lo que hará. Por esta razón, comprender al enemigo y verlo como igual no impide castigarlo en el estado hobbesiano, puesto que

se concibe que ciertos comportamientos son peligrosos o nefastos para el funcionamiento de la sociedad civil, pero esta justificación es suficiente para el castigo y no necesita de ulteriores justificaciones identitarias.

Siendo la obra de Hobbes una respuesta al caos político y social (Alves, 2005, citado por Gomes, Teixeira, & Ravnjak, 2020, p. 162) es sorprendente que en ella no se caiga en la deshumanización del enemigo que en políticas actuales efectuadas en situaciones de una comodidad, seguridad y prosperidad que nada tienen que ver con la descrita por Hobbes se den con tanta facilidad. Asumiendo el beneficio que puede suponer el estudio de Hobbes en este punto para nuestra propia praxis política, es preciso aclarar que las estrategias de civilidad que puedan hallarse en la propuesta hobbesiana y que considero virtudes de su teoría no deben llevarnos a obviar otros factores del sistema hobbesiano que pueden entrañar una profunda violencia o la omisión de derechos y libertades que a día de hoy consideraríamos básicos.

Por consiguiente, si bien rescatar las estrategias de civilidad que consiguen que en estas situaciones tan cruentas como las que describe Hobbes no se pase a formas ultrasubjetivas de violencia puede ser muy fructífero para reflexionar sobre la política actual, en ningún momento esto debe llevar a una automática justificación de las otras formas de violencia no ultrasubjetivas que Hobbes presenta como necesarias y justificadas en base a la lógica que ha establecido, basada en ideas antropológicas con las que podemos estar en total desacuerdo.

6.2. La civilidad de la alternancia de roles

¿Dónde residen, por tanto, estas estrategias de civilidad? Considero que el punto crucial para comenzar a tratar esta cuestión es la igualdad constitutiva de los seres humanos. Como sabemos, esta no es una idea feliz en la filosofía hobbesiana, pues es la que causa ese estado de perpetua amenaza y desconfianza. Ahora bien, a pesar de ser motivo de angustia y ansiedad constantes, la igualdad constitutiva y reconocida por todos –dado que, como expuse más arriba, es el reconocer esta igualdad lo que lleva a las personas a temerse unas a otras–, introduce la idea anteriormente expuesta de que los enemigos no son solo los demás sino que uno mismo es enemigo para el resto: por eso sabe que está bajo amenaza constante de ser atacado, puesto que los motivos que a uno lo llevan a atacar a los demás los compartirán los otros que lo atacarán a él. Por más que esto conduzca a la guerra de todos contra todos, involucra una forma de reconocimiento, puesto que cada uno se escenifica sus propias intenciones y las maneras para materializarlas dentro de un marco en el que asume que todos los demás poseen esas mismas intenciones y pueden concebir las mismas estrategias para llevarlas a cabo. Como dice Alves:

Nótese que esta concepción del estado de naturaleza presupone, por parte de aquellos que lo constituyen, un ejercicio de evaluación de sí mismo y del otro, de ponerse en el lugar del otro para definir mejor el propio actuar, de esforzarse por anticipar mentalmente las relaciones posibles con el otro (incluyendo aquella decisiva del contrato y las que de él se pudieran derivar), todo ello tomando como patrón de medida siempre el yo propio. Eso significa que tenemos dos (o más) subjetividades que están expectantes, que tratan de descifrarse mutuamente, que se reconocen la una a la otra, todo ello esencialmente y ante todo, a través de sí mismas. De este modo, por medio del “léete a ti mismo” –divisa metodológica adoptada por Hobbes– yo no simplemente leo o escruto al otro, sino que, en última instancia también soy el otro. (2015, p. 4).

El enemigo no se puede deshumanizar, no se lo puede concebir como poseedor de una esencia radicalmente diferente a la propia, como ocurre en las formas de violencia ultrasubjetiva, sino que hay que comprenderlo, hay que conocer qué lo motiva y buscar similitudes con uno mismo para ello. A pesar de que en Hobbes esto se haga por una mera cuestión de supervivencia, involucra un factor crucial: el de la alternancia de roles, el de la rotación entre la posición de enemigo y de víctima. Ser verdugo o víctima no son dos identidades diferentes mediante las que se puedan clasificar a las personas: todas cumplen sendos papeles, puesto que son tanto potenciales verdugos como potenciales víctimas del resto. El que ataca lo hace porque puede ser atacado, y cuando es atacado sabe que esto ocurre porque él mismo podría haber atacado a quienes ahora lo atacan. Esto, por más que produzca la terrible situación de barbarie generalizada en el estado de naturaleza, impide frontalmente la esencialización del enemigo como peor y radicalmente distinto de uno mismo.

En el Estado civil ocurre lo mismo: la igualdad constitutiva no se pierde porque todos siguen compartiendo el mismo deseo y miedo básicos, ya que en eso radica el funcionamiento del Leviatán como obstáculo al resurgimiento del estado de naturaleza. Por esta razón, el infractor de las leyes no se ve como un ser maligno cuyos motivos se opongan totalmente a los propios, sino como un igual que puede ser reeducado o puede servir como ejemplo para el resto de conciudadanos, asumiendo que estos son capaces de lo mismo que el delincuente y que es preciso, por eso, disuadirlos de actuar como él. Como dice Balibar, en Hobbes el enemigo es un (potencial) *comportamiento*, y no una identidad esencialmente distinta a la propia (2016, p. 15).

La alternancia de roles ya ha sido señalada como estrategia de civilidad referida a otros contextos, como el del principio de la rotación en la democracia ateniense clásica (Moreno Pestaña, 2021). Su fuerza reside en que impide enjuiciar el comportamiento del otro desde valores o criterios abstractos e irrealizables, una forma de juzgar que convierte a la política en una batalla pueril en la que no se buscan soluciones sino culpables, mientras que se acrecienta la irresponsabilidad. No es fácil decir que simplemente alguien no debería haber procedido como procedió y que, por tanto, eso denota que es peor que uno mismo –ya asumimos que nosotros lo habríamos hecho mejor– cuando de verdad nos llega el momento de ocupar su lugar y enfrentarnos a sus mismas decisiones, medios y recursos. Entonces se ve si proceder de otra manera

era viable o no y probablemente se comprenden las razones que llevaron al otro a su actuación, por más que se consideren o no las más adecuadas. Esto es lo que encontramos en Hobbes: no se muere a manos de la crueldad de otros ni tampoco se mata para hacer daño a otros que son *malvados*, sino que todo gira en torno a la comprensión de la igual vulnerabilidad ante la muerte que todos comparten y que los hace ser por igual potenciales víctimas de todos y potenciales amenazas para todos. Esto no hace más agradable el sufrir una muerte violenta, pero sí evita el encarnizamiento: se puede temer profundamente a los demás, pero no se condena su proceder como maligno e irracional porque se lo comprende, porque ese proceder es el propio o lo sería de estar en su lugar.

7. Conclusiones

A partir del contraste entre Hobbes y Schmitt, y con el marco teórico aportado por Balibar, he buscado mostrar que la figura del enemigo en Hobbes no conlleva necesariamente su deshumanización, es decir, su caída en formas de violencia ultrasubjetivas; sino que se basa en una comprensión racional de la amenaza común que todos los seres humanos representan entre sí. Esta igualdad constitutiva, lejos de justificar una violencia encarnizada, permite evitar su forma ultrasubjetiva al impedir que el otro sea reducido a una esencia amenazante o corrupta. Si bien el sistema hobbesiano no está exento en absoluto de violencia, sus mecanismos permiten un reconocimiento mutuo que puede ser leído como una estrategia de civilidad: no se castiga al enemigo por lo que es, sino por lo que puede *hacer*, y ese hacer es siempre comprensible desde la propia racionalidad compartida porque no se explica apelando a una identidad diferente a la propia. Esta lectura permite rescatar del pensamiento hobbesiano una herramienta valiosa para resistir las lógicas actuales de exclusión, odio y enemistad absoluta que se dan en fenómenos como el racismo o el ultranacionalismo; y repensar así los fundamentos ético-políticos de nuestra convivencia y organización.

8. Referencias bibliográficas

- Alves, Marcelo (2015). El Leviatán de Hobbes: el estado de naturaleza hobbesiano en la dialéctica del reconocimiento. *Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos*, (35)2-7. Recuperado de <https://hobbesiana.com.ar/index.php/hobbesianos/issue/view/34/30>
- Balibar, Étienne y Wallerstein, Immanuel (1991). *Raza, nación y clase* (Trad. no indicada en la edición). IEPALA.
- Balibar, Étienne (2015). *Violence and civility: On the limits of political philosophy* [Violencia y civilidad: sobre los límites de la filosofía política]. (G. M. Goshgaarian, Trad.). Columbia University.
- Balibar, Étienne (2016). El Hobbes de Schmitt, el Schmitt de Hobbes (Gonzalo Ricci Cernadas, Trad.). *Las Torres de Lucca: International Journal of Political Philosophy*, 5(9), 201-259. Recuperado de <https://revistas.ucm.es/index.php/LTDL/article/view/76990>
- Zavalía Dujovne, Diego de (2015). Prometeo como el hombre hobbesiano. La temporalidad en el origen de la política y la religión. *Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos*, (35), 8-11. Recuperado de <https://hobbesiana.com.ar/index.php/hobbesianos/issue/view/34/30>
- Dyzenhaus, David (1994). Now the machine runs itself: Carl Schmitt on Hobbes and Kelsen [Ahora la máquina funciona sola: Carl Schmitt sobre Hobbes y Kelsen]. *Cardozo Law Review*, 16(1), 1-20. Recuperado de <https://ssrn.com/abstract=1244505>
- Gomes Soares, Fernando, Rodrigues Teixeira, Arthur., & Silva Ravnjak, Luciano (2020). De Hobbes a Appadurai: O instituto do refúgio sob a ótica do contrato social e da geografia da raiva [De Hobbes a Appadurai: la institución del refugio desde la óptica del contrato social y de la geografía de la ira]. *Revista Ciências Humanas - UNITAU*, 13(3), 156-168. <https://doi.org/10.32813/2179-1120.2020.v13.n3.a668>
- Hobbes, Thomas (2018). *Leviatán* (Carlos Mellizo, Trad.). Alianza. (Trabajo original publicado en 1651).
- Jaede, Maximilian (2015). *The concept of enmity in the political philosophy of Hobbes* [El concepto de enemistad en la filosofía política de Hobbes]. [Tesis doctoral, Universidad de St. Andrews]. Research@StAndrews. Recuperado de <http://hdl.handle.net/10023/6679>
- Moreno Pestaña, José Luis (2021). *Los pocos y los mejores. Localización y crítica del fetichismo político*. Akal.
- Schmitt, Carl (2014). *El concepto de lo político* (Rafael de Agapito Serrano, Trad.). Alianza. (Trabajo original publicado en 1932).
- Schmitt, Carl (2004). *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes* (Francisco Javier Conde, Trad.). Comares. (Trabajo original publicado en 1938).
- Taylor, Alfred Edward (1938). The ethical doctrine of Hobbes [La doctrina ética de Hobbes]. *Philosophy*, 13(52):406-424. <https://doi.org/10.1017/S0031819100014194>