

*Hostilidad y reflexión. Un giro
de la modernidad entre
Hegel, Schmitt y Derrida*

*Hostility and Reflection. A Modernity
Turn between Hegel, Schmitt and Derrida*

LEONARDO MATTANA EREÑO

Universidad Autónoma de Madrid.
mattanaleonardo@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.31.005>
Bajo Palabra. II Época. N°31. Pgs: 109-136



Recibido: 09/11/2021
Aprobado: 20/06/2022

Resumen

El presente artículo tiene como objetivo principal analizar el problema de la relación entre el principio de reflexión y el principio de hostilidad, a partir del marco general de la filosofía moderna y más concretamente en los siguientes autores: Hegel, Schmitt y Derrida. En primer lugar, afrontaré este problema en la filosofía hegeliana, y en particular con respecto al principio de reconocimiento. Posteriormente, se mostrará cómo esta problemática es central en la definición de lo político, según Carl Schmitt. Finalmente, se expondrá la crítica de Derrida a Schmitt, poniendo de relieve cómo este problema es un elemento constitutivo en la modernidad filosófica.

Palabras clave: reflexión, hostilidad, modernidad, político, Deconstrucción.

Abstract

The aim of this paper is to analyse the problem of the relation between the reflection principle and the hostility principle, from modern philosophy and, more specifically, in these authors: Hegel, Schmitt and Derrida. First, I am going to face this problem in the Hegelian philosophy, mainly regarding the principle of recognition. Then, I will expose how this problem is central in the definition of the Political, according to Carl Schmitt. Finally, I will use Derrida's critique of Schmitt to understand how this problem is a fundamental element in the philosophical modernity.

Keywords: reflection, hostility, Modern Age, political, Deconstruction.

1. Introducción y posición del problema

LA INTENCIÓN DE ESTE ARTÍCULO es la de analizar, en los autores indicados en el título, de qué manera la hostilidad constituye un presupuesto no completamente justificado en la construcción del pensamiento político moderno, derivado a partir de la articulación epistémica del sujeto moderno.

Esto no significa que en la naturaleza humana no existan el mal o la violencia; a lo que me refiero aquí es a cómo la tradición filosófica, especialmente a partir de la modernidad, ha introducido este elemento justificándolo en sus propuestas y sistemas filosóficos como un presupuesto inevitable. En otras palabras, se trata de mostrar que hay un prejuicio en torno a la consideración, tanto negativa como positiva, del hecho de que la violencia, el uso de la fuerza o la desigualdad sean o no inherentes al ser humano. La pregunta sobre la bondad o la maldad de la naturaleza humana se complica no solamente por la imposibilidad de responder a esta dicotomía de un modo neto, sino también porque, al mismo tiempo, un estado de neutralidad y de consideración meramente teórica es igualmente imposible.

En cierta medida, la tradición filosófica moderna se articula a partir de la surgencia del sujeto en contraposición al mundo, al objeto y a lo objetivo¹. Con ello, inevitablemente las lógicas de relación del sujeto en el ámbito teórico también se trasladan a lo público y a lo práctico, implicando una transformación del concepto de lo político y de la comunidad política. En tal sentido, la diferencia, el reconocimiento, la alteridad y la libertad son las nociones que entran en juego de manera decisiva a la hora de redefinir la relación entre nosotros y los otros. Por ello, es normal que muchos autores en la tradición filosófica moderna hayan tomado esta contraposición natural del sujeto como un elemento indispensable para edificar sus propuestas filosóficas y políticas.

¹ Entendemos bajo el rubro de tradición filosófica moderna una genealogía que se articula a partir de un punto de vista esencialmente teórico-epistémico en primer lugar, pero que está igualmente ligado a la esfera político-práctica. Cabría destacar figuras ya pre-modernas como Ockham, Duns Escoto o Suárez que preparan la ruptura de lo que propiamente podemos considerar la modernidad, en autores como Descartes, Hobbes o Rousseau. Obviamente se trata de un rubro discutible y más bien amplio que iremos concretando más específicamente en relación al tema que aquí non concierne. Sobre esta transición, cf. la excelente obra de De Muralt, E., *La estructura de la filosofía política moderna. Sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez*, Madrid, Istmo, 2002. Igualmente, Heimsoeth, en un texto ya clásico, insiste en la raigambre de la Modernidad en los grandes temas metafísicos de la Edad Media (cf. Heimsoeth, H., *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, Madrid, Revista de Occidente, 1974, pp. 9-23).

Sin embargo, hay un cierto grado de asimilación injustificada de este presupuesto que lleva a determinadas falacias y que, por último, termina cayendo en el mismo error, desde el punto de vista lógico, que este principio quería evitar: a saber, si el principio de diferencia lo que pretende justamente es establecer la negación determinada y determinante, y por tanto un principio de individuación eficaz, su solapamiento con el principio de hostilidad da lugar, empero, a un indeterminismo lógico. En otras palabras, el principio de hostilidad sería un condicionante demasiado incómodo para permitir ulteriores mediaciones y determinaciones, aun manteniendo una cierta lógica de la diferencia (sujeto-objeto, nosotros-otros, etc.) que enriquece todo discurso filosófico y que indudablemente es un hito irrenunciable de la modernidad.

A partir de esta consideración previa y general, nuestro recorrido se articulará a través de los autores citados en el título, con un método de trabajo que se podría definir como hermenéutico-genealógico, ya que combina la confrontación directa entre algunos autores con sus respectivos textos con un trasfondo de cuestiones más generales y que sitúan la problemática en el centro de una perspectiva en torno a la determinación de la modernidad filosófica. En tal sentido, se advierte al lector de que se evocarán una serie de cuestiones que no podrán ser tratadas de forma exhaustiva, y para las cuales se intentará al menos proporcionar algunas referencias a estudios fundamentales.

2. La marca hobbesiana de la guerra de todos contra todos y la crítica hegeliana

EL PUNTO DE PARTIDA NO mencionado entre los autores del título, pero necesariamente evocado ya desde las líneas introductorias, es Thomas Hobbes y su noción de guerra de todos contra todos².

El punto que aquí pretendemos analizar, a saber, el presupuesto de la violencia en la construcción de lo Otro, tiene en cierta medida su origen en el debate sobre el contractualismo moderno o al menos es este uno de los posibles itinerarios para trazar una problematización de la cuestión. Ciertamente, no es este el lugar para desentrañar toda esta genealogía del pensamiento político moderno; nos confor-

² Siguiendo la tesis de McPherson (McPherson, C. B., *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Madrid, Trotta, Madrid, 2005, pp. 28-39), nos referimos a la teoría de Hobbes no usando el eje estado de naturaleza-estado social, cuanto el concepto de naturaleza del hombre, considerando que Hobbes la deduce de la observación de la sociedad de la época. En tal sentido, Hobbes no sería tan ingenuo como para pensar que haya existido fácticamente un estado de naturaleza (si bien una larga tradición se lo haya reprochado), aunque la hostilidad sí se mantendría como una posibilidad en el caso de que el poder del soberano faltase, dada la naturaleza esencialmente conflictiva del ser humano.

maremos con resumir algunos puntos de la relación entre Hegel y Hobbes, para luego mostrar cómo, a pesar de transformar su marco conceptual, permanezcan residuos de este presupuesto de la idea de violencia como elemento constitutivo de la naturaleza humana³.

Hegel ya desde sus años de Jena lleva a cabo una crítica radical y fundamentada al contractualismo, tanto a Rousseau como al propio Hobbes⁴. Por decirlo de forma muy resumida, la principal diferencia entre Hobbes y Hegel es que para el primero, el miedo por perder la vida y la situación de lucha perenne es el impulso para mantener un consenso que permite la vida en sociedad, mientras que, para Hegel, la lucha es, ante todo, la reafirmación de la libertad de lo singular, que se puede dar, si bien con distintas gradaciones, en cualquier tipo de organización social y estatal, como principio de reconocimiento⁵.

La diferencia, por tanto, radica en el hecho de que para Hobbes el miedo es algo presente en la naturaleza humana y que a pesar de vivir en una sociedad civil nunca

³ Las conexiones entre Hobbes y Hegel son objeto de un importante libro de Leo Strauss (Strauss, L., *Hobbes' politische Wissenschaft in Gesammelte Schriften*, Stuttgart, Metzler, Bd. 3, 2008); sin embargo, esto nos desviaría demasiado de nuestro tema. Por otro lado, si bien no se pueda negar una cierta afinidad de temas entre los dos autores, la tesis de Strauss de una conexión estructural parece algo forzada, especialmente en lo que atañe a la dimensión del duelo en función del pacto social (cf. el capítulo IV del libro de Strauss, pp. 61-76). Para una revisión de esta tesis de Strauss, cf. el ensayo de Ludwig Siep (Siep, L., "Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften", *Hegel-Studien*, 9, 1974, pp. 155-207) en el que se muestra la evolución de la filosofía hegeliana durante los años de Jena a propósito de la influencia de Hobbes en Hegel, demostrando que incide menos de lo que afirma Strauss en la constitución de su filosofía del derecho y política. Sin embargo, y aquí dará inicio nuestra propuesta, el propio Siep reconoce cómo en la *Fenomenología del espíritu*, la función del miedo en una situación pre-estatal sí que constituye una mayor analogía entre Hegel y Hobbes.

⁴ En particular nos referimos al *Sistema de la eticidad* (contenido en el volumen 5 de la *Gesammelte Werke*, pp. 277-360) y al artículo *Sobre las maneras de tratar el derecho natural* (contenido en el volumen 4, de esa misma edición, pp. 417-485). Sin embargo, a pesar de que en estos textos de Jena la condena a Hobbes es contundente, Hegel matizará posteriormente este juicio, reconociendo el sentido eminentemente lógico del estado de naturaleza hobbesiano. "Nelle pagine delle *Lezioni* si sottolinea invece come Hobbes intenda lo stato di natura "nel suo vero (wahrhaft) senso" quando lo ritiene costituito in modo che tutti vogliono offendere gli altri, usando forza e violenza". (Ferrini, C., "Animalità dello spirito, contraddizione e riconoscimento in Hegel critico di Hobbes", *Archivio di Filosofia*, 77, No. 2/3, 2009, p. 137).

⁵ Esta diferencia también se podría expresar en relación al distinto valor que representan para ambos pensadores la igualdad y la libertad, siendo la segunda para Hegel el verdadero motor de la acción del sujeto, que lo lleva al conflicto, pero a un conflicto marcado por la dimensión proyectual del individuo; en cambio, para Hobbes, la igualdad es el trazo constitutivo de la naturaleza humana y que ancla el individuo a dicha naturaleza. Por tanto, la verdadera diferencia entre ambos pensadores no sería tanto que Hobbes trabaja en un plano fáctico e institucional y Hegel en uno principalmente lógico, sino que, incluso en el ámbito lógico, el conflicto y la lucha representan una función y una determinación opuestas con relación al comportamiento del sujeto e incluso a su dimensión temporal, más ligada al pasado y al origen (Hobbes) o más vinculada al futuro y al desarrollo (Hegel). Esta oposición representa bien la diversidad de dos modelos de racionalidad. Cf. Sciacca, F., "Welche Freiheit? Zwei Modelle praktischer Rationalität: Hobbes und Hegel", *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie / Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy*, 84, No. 3, 1998, pp. 377-382.

se eliminará. En otras palabras, la hostilidad sería un trazo esencial de la naturaleza humana que no sería eliminable. Para Hegel, sin embargo, el estado de lucha y la hostilidad son algo inherente a la lógica de afirmación del sujeto moderno y se puede presentar en diversas ocasiones y en diversos niveles de articulación de lo político y, al mismo tiempo (y aquí reside la diferencia fundamental con Hobbes), conlleva una transformación recíproca entre el sujeto y las estructuras sociales y políticas⁶. La hostilidad es para Hegel, por tanto, una estructura lógica efectivamente inherente a la realidad pero que se puede revelar en diversas articulaciones socio-políticas, y no es meramente un movimiento de supresión (o control) de la naturaleza hostil del hombre, como en Hobbes.

Pero ambos pensadores, y bastaría recordar algunos de los más célebres pasajes del *De Cive*⁷ o bien del *Leviatán*⁸, comparten un fondo ideo-lógico especialmente a propósito de la fundamentación del concepto de reconocimiento, apareciendo este residuo con especial fuerza en la *Fenomenología del Espíritu*. Por tanto, retomando la referencia contenida en la nota precedente a propósito de la diatriba entre Strauss y Siep, podríamos decir que en la *Fenomenología del Espíritu* encontramos más cercanía entre Hobbes y Hegel porque ahí –y nos referimos especialmente a la figura de la lucha por el reconocimiento y de la relación entre el señor y el siervo⁹– Hegel se concentra en la estructura lógico-conceptual de la lucha por el reconocimiento y no tanto en sus concreciones históricas, permitiéndole distinguir la estructura lógica de la contraposición con respecto a la cuestión de la crítica al contractualismo y a la ficción del estado de naturaleza¹⁰.

⁶ A la base de las críticas hegelianas al contractualismo, se encuentra justamente una idea distinta, dinámica, de interacción entre polo objetivo y polo subjetivo que se basa sobre el concepto de reconocimiento. Éste sería fundamental para mostrar la discontinuidad con respecto al pensamiento de Hobbes, cf. Vigneault, L., “La reconnaissance comme puissance spéculative du pacte social. Réflexion sur la lecture hégélienne de Hobbes”, *Revista de Filosofía*, 31. 1, 2006, pp. 75-99, especialmente, pp. 85-89.

⁷ Por ejemplo, los apartados 2 y 12 del capítulo 1 de este tratado. Cf. Hobbes, T., *Tratado sobre el ciudadano*, Madrid, Ediciones UNED, 2008, pp. 59-65.

⁸ Cf. Hobbes, T.: *Leviatán*, Madrid, Alianza, 1999, pp. 113- 129.

⁹ Sobre la relación entre la idea de pacto de sumisión en Hobbes y este pasaje de la *Fenomenología del espíritu*, cf. Goldschmidt, V., “État de nature et pacte de soumission chez Hegel”, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 154, 1964, pp. 45-65.

¹⁰ En todo caso cabría indicar que la crítica de Hegel a Hobbes sobre la ficción del estado de naturaleza sería más sutil que la de considerar que el pensador inglés habría concebido un momento realmente existente que se correspondiese al estado de naturaleza. Más bien, el problema consiste en que, como afirma Bourgeois, “ce qu’il y a de proprement naturel dans l’état de nature ne se réalise – relativement - que par la médiation de la ‘loi naturelle’, oeuvre de la réflexion élaborant les conditions de la paisible affirmation de soi de l’individu égoïste, bien loin de se satisfaire dans sa réalisation immédiate, absolue” (Bourgeois, B., *Le droit naturelle de Hegel*, Paris, Vrin, 1986, p. 130); a saber, que incluso ese egoísmo originario requiere ya de un principio de subjetividad que sin embargo no se podría dar en un estado como el que hipotiza el propio Hobbes.

3. Hegel: el principio de hostilidad como proyección de la reflexión

VEMOS POR TANTO CÓMO LAS COINCIDENCIAS entre Hegel y Hobbes no tienen que ver tanto con contenidos concretos ligados a fórmulas y momentos históricos, cuanto con una estructura lógica subyacente previa a posibles configuraciones legales concretas, esto es, con un principio de orientación anterior a toda determinación. Es cierto que Hegel rechaza el iusnaturalismo, rechaza el planteamiento concreto de Hobbes y las implicaciones de este tipo de organización estatal. Pero ello no impide vislumbrar que detrás de ambas articulaciones se reconozca un mismo principio, que llamaremos principio de hostilidad, si bien se dé con diverso grado de intensidad en ambos pensadores.

En realidad, y esta es nuestra tesis de este apartado, el principio de hostilidad surge como proyección político-práctica del principio de reflexión, es decir, que hay una transposición de un principio epistémico-gnoseológico sobre un plano político y que esta transposición cumple, en su proceso, un error argumentativo que consiste en inferir el plano práctico-político directamente del plano epistémico sin cuestionarse si hay otros factores que confluyen en la situación fáctica concreta.

¿A qué me refiero con ‘principio de reflexión’? Me refiero al principio de subjetividad moderna que se genera como movimiento de autoconciencia a partir de Descartes y que llega a culminación con el propio Hegel¹¹. El sujeto moderno surge por oposición para con el mundo, en el intento de comprenderlo no sólo ya teóricamente, sino también de forma práctica, por lo que la verdad de esta relación reside en la propia conciencia, que comprende que no puede agotarse en su objeto; esta exteriorización no es la dispersión del sujeto, cuanto su comprensión más profunda¹². Hegel así lo anuncia, al comienzo del capítulo IV de la *Fenomenología del Espíritu*: “con la autoconciencia, entonces, hemos puesto pie en el reino natal

¹¹ Si el primer momento del desarrollo de la subjetividad moderna es Descartes, con su afirmación indiscutible de un yo pensante, el itinerario pasa necesariamente por Kant y el desarrollo de su lógica trascendental y Fichte, con el principio del Yo como basamento tanto teórico como práctico, y culminaría justamente con Hegel, desarrollando ese principio de unidad también en una dimensión histórica e intersubjetiva. En tal sentido, vemos cómo la noción de reconocimiento sería sumamente importante, tratándose además de un concepto que tiene una compleja y articulada gestión desde los primeros años del pensamiento hegeliano. Sobre este concepto, especialmente en su transición de la esfera teórica a la práctica, cf. Testa, I., *La natura del riconoscimento. Riconoscimento naturale e ontologia sociale in Hegel (1801-1806)*, Milano-Udine, Mimesis, 2010, pp. 276-298. Sobre una línea similar y relacionándose de manera más directa a la *Fenomenología del espíritu*, cf. Quante, M., “El reconocimiento como principio ontológico en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel”, en Lemm, V. y Ormeño Karzulovic, J. (eds.), *Hegel pensador de la actualidad*, Universidad Diego Portales, Santiago de Chile, 2010, pp. 141-162.

¹² “El yo efectúa su esencia saliendo al exterior. Pues, paradójicamente, solo entonces logra profundizar en su más propio *sí mismo*. Aquí reside, por lo demás, el núcleo de la estructura del espíritu que ya conocemos: ser cabe sí el otro” (Cuartango, R., *El poder del espíritu. Hegel y el ethos político*, Madrid, Abada, 2016, pp. 185-186).

de la verdad”¹³. Esto significa que la conciencia ha abandonado el plano del mero entendimiento y que se adentra en un ámbito reflexivo que ha de tener en cuenta la intersubjetividad y las experiencias de carácter histórico¹⁴, y por tanto Hegel deja entender, en cierta medida, el uso de ese principio de reflexión (como contraposición objeto-sujeto) también en el ámbito práctico. El sujeto, insatisfecho de buscar la verdad exclusivamente en la dimensión teórica del conocimiento, se proyecta hacia afuera, manteniendo el mismo afán para con el mundo, pero esta vez en su dimensión práctica. El sujeto mantiene por tanto un sentimiento de carencia¹⁵ que ahora, en el momento de la obra hegeliana que nos concierne, se proyecta hacia su Otro de sí.

Así, la subjetividad moderna surge a partir de esta carencia de un sujeto que comprende su finitud, pero que considera necesario su reafirmación sobre ese mundo que percibe como diverso, exterior y en última instancia hostil. Ciertamente el aspecto de la exterioridad de lo Otro es un elemento destacable a la hora de configurar la identidad personal y la forma de la autoconciencia, tanto en el plano cognitivo como en el histórico o social, por lo que la relación entre reflexión y hostilidad no es del todo desacertada.

Justamente en las líneas de la obra de 1807 en las que Hegel traza el recorrido desde el reconocimiento hasta la lucha entre señor y siervo, vemos en primer lugar cómo el Otro al que nos enfrentamos opone una cierta resistencia: ya no es un objeto, material y pasivo, sino otra conciencia que se enfrenta a mí, y yo percibo esa diferencia y estoy obligado a cambiar mi actitud; pero atención: ante todo voy a intentar asimilar a ese otro al igual que hubiese hecho con un objeto común. El Otro es ante todo una amenaza y, al fin y al cabo, reconocer radicalmente la alteridad de lo Otro, implica un fuerte grado de extrañeza e incluso hostilidad.

¹³ Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, en *Gesammelte Werke*, Band 9, Hamburg, Meiner, 1980, p. 102 (de ahora en adelante GW 9). [*Fenomenología del Espíritu*, Madrid, Abada, 2011, p. 245].

¹⁴ Este es un tema fundamental en la lectura de la *Fenomenología del espíritu* y que evidentemente no podemos agotar aquí. Lo cierto es que cabe al menos apuntalar cómo el capítulo IV es un pasaje liminar en el que, por decirlo con las palabras de Félix Duque, “se van esfumando las consideraciones gnoseológicas [...] para adentrarnos en un mundo casi diríamos mítico, literalmente pre-histórico y pre-humano, abierto después en una *intrahistoria* del pensamiento que tiene ya “modelos” claramente históricos” (Duque, F., *La era de la crítica*, Madrid, Akal, 1998, p. 517). Aunque todavía no tengamos experiencias efectivamente históricas o instituciones políticas y jurídicas concretas, se pueden reconocer elementos históricos, pero al mismo tiempo mantenernos con una cierta reserva frente a una afirmación unilateral de dichos elementos porque lo que aquí Hegel prima ante todo, en vistas también del conjunto del proyecto fenomenológico, es la explicación de que “la autoconciencia contiene una duplicidad interna” (Fink, E., *Interpretaciones fenomenológicas de la Fenomenología del Espíritu*, Barcelona, Herder 2011, p. 228).

¹⁵ Es lo que, en numerosos textos, Hegel llama *Bedürfnis*, y que podemos traducir como menesterosidad, además de carencia o necesidad.

Ahora bien, la autoconciencia cobra sentido a partir de su ser reconocida; encuentra su razón de ser en su ser para otro. Esto es lo que inmediatamente concierne a la autoconciencia, desde su punto de vista; sin embargo, para nosotros, lo que se despliega es la estructura del reconocimiento, como movimiento en el que se explican y se asumen las contradicciones. “La explicitación y análisis del concepto de esta unidad espiritual en su duplicación nos presenta el movimiento del *reconocer*”¹⁶, como explica el propio Hegel.

A continuación, se encuentra este movimiento de enajenación de la conciencia: *ésta* sale fuera de sí, para reflejarse como sí misma en lo Otro. Por tanto, no se trata de reconocer a lo Otro, cuanto de reconocerse a sí misma en lo Otro, que de alguna manera implica un reconocimiento suyo, pero solamente con el fin de hacerse con él.

Sin embargo, derivar el principio de hostilidad del principio de reflexión implica no tener en cuenta otros factores que surgen en el pasaje de la esfera teórica a la práctica, llevando a una deducción de consecuencias que no están implicadas en las premisas de forma necesaria. La hostilidad es una posibilidad de un sujeto reflexivo y que surge en contraposición al mundo, pero no la única, tanto si nos referimos a un plano político y social concreto como si lo hacemos en relación con la distinción entre el plano teórico y la posibilidad de su efectiva realización práctica.

¿Hasta qué punto Hegel lleva a cabo esta operación de solapamiento entre reflexión y hostilidad? Por un lado, deberíamos admitir que Hegel hereda, al menos en este pasaje de la *Fenomenología*, un dispositivo teórico similar al de Hobbes, siendo justamente la noción de contraposición entre sujeto y objeto lo que permite transitar de una esfera meramente teórico-epistémica a una práctica. Pero también cabe decir que precisamente la colocación liminar de este pasaje le permite a Hegel no caer plenamente en la trampa de esa transposición demasiado inmediata entre plano cognoscitivo y plano socio-histórico: justamente por tratarse de un momento inicial destinado a transformarse e integrarse sucesivamente en una estructura más compleja (al fin y al cabo se trata de la ciencia de la experiencia de la conciencia que habría de leerse en su conjunto), esta autoconciencia que lucha por su reconocimiento y que percibe a la otra autoconciencia como algo amenazante al que dar muerte, no debería considerarse como el producto realizado del recorrido hegeliano, sino como una etapa que indudablemente contiene su verdad pero que posteriormente es asumida en un movimiento más amplio del proceder hacia el saber absoluto. El movimiento de querer dar muerte es esencial en este momento inicial en el que la autoconciencia se abre al mundo, pero, desde el punto de vista final de la obra, su radicalidad es matizada ya que “este ponerse a prueba por la muerte cancela tanto la verdad que debiera brotar de

¹⁶ GW 9, p. 114 [257].

ello como también, por tanto, la certeza de sí mismo en general¹⁷. La verdad de ese momento de la lucha por el reconocimiento se da solamente si el querer dar muerte no se lleva a cabo completamente. A Hegel no le interesa la muerte como tal sino el movimiento del querer dar muerte: el juego mortal no puede llevarse a cabo hasta el fondo, porque una de las dos conciencias entiende el valor de la vida y renuncia a la libertad, convirtiéndose en siervo, mientras la otra se arriesga hasta el fondo y se hace con la libertad. Esta distinción es posible solamente gracias a la astucia lógica de Hegel: la determinación inicial no coincide con la determinación final, lo esencial (entendido justamente como una posible cuanto ficticia conflictividad permanente, esto es, un principio de hostilidad) se vacía y se proyecta fuera de sí, para transformarse en algo completamente distinto.

El pensador de Stuttgart introduce todas las cautelas posibles para que la reflexión no sea vacía (un intuir sin intuición) o que la negatividad, en cuanto motor de su sistema, no se sustancialice desembocando en un panlogicismo que abstrae lo real. Su solución de considerar lo verdadero solamente al final de un recorrido manifiesta su voluntad de anular el origen, o al menos de restarle importancia, bien sabiendo que su completa eliminación es imposible y que su memoria nos persigue irremediablemente.

En tal sentido, en Hegel, dicha estructura mantiene una analogía con el recorrido que va de la primera a la segunda naturaleza. Pero lo natural, aun transformado, deja su marca y, de la misma manera, esta determinación inicial en el camino de la autoconciencia no puede ser ignorada. Especialmente porque esa determinación inicial orienta la decisión en torno al proceso que seguirá. En tal sentido cabe evidenciar que, en estos pasajes, hay algún salto brusco, que muestra cómo la decisión en torno al curso que la Conciencia debe tomar requiere de la ayuda del 'nosotros'. El problema de la marca originaria, como carencia (la caída y el pecado original por expresarlo en figuras teológicas), no es la marca en sí, cuanto su función de anulación de un criterio de determinación.

Me explico mejor: si por un lado la idea de surgencia del sujeto singular de la modernidad es justamente el intento de introducir un criterio de determinación y de individuación más eficaz que el de la tradición precedente, que tenga en cuenta una mayor riqueza en la articulación de lo real a través de una pluralidad de fuerzas en acción, entonces es necesario que los principios que articulan ese intento no caigan en su contrario, a saber, la prevalencia de un criterio preponderante que anula todas las demás diferencias. Si la modernidad invoca la plurivocidad de principios, hay que ponerse en guardia contra el riesgo de la univocidad. Volviendo a nuestro caso, estaríamos diciendo que, si afirmamos que todo está marcado por la hostili-

¹⁷ GW 9, p. 119 [263].

dad, entonces volvemos a un grado cero de la determinación, volvemos al punto en que la decisión se torna en arbitrio.

Ahora bien, estamos aquí intentando mantener abierto el discurso sobre dos planos: el plano de la lógica subyacente a la estructura de la hostilidad, mostrando cómo es su acción de condicionamiento, y el plano de las posibles realizaciones efectivas a partir de esa transposición entre los principios de hostilidad y reflexión. En el caso de Hobbes podemos considerar que ni siquiera hay una verdadera distinción entre estos dos planos, mientras que para Hegel sí que la hay, y se evita al menos el caer en una absolutización del principio de hostilidad.

Retomando cuanto afirmado precedentemente, anotamos lo siguiente: en primer lugar, hemos de destacar que en la modernidad hay una aproximación entre plano gnoseológico y político en la construcción de la identidad a partir de la alteridad; también en Hegel hay una continuidad entre principio de reflexión y principio de hostilidad; pero, en este caso, vemos que al menos hay una serie de dispositivos cautelares que muestran los riesgos de una inversión entre univocidad y plurivocidad.

Sin duda, la modernidad requiere de un Otro, ya sea metafísico o histórico, para reafirmar la singularidad del sujeto. Por tanto, es comprensible que una articulación filosófica que se fundamenta sobre la finitud de su protagonista incluya en su núcleo más íntimo conceptos (incluso me atrevería a decir sentimientos) como el miedo, la amenaza o la confrontación. Pero ello no significa que toda construcción derivada de dichos conceptos/sentimientos sea inevitablemente necesaria o no pueda ser al menos matizada.

La *Fenomenología del Espíritu*, con su inevitable trazo de ficción metodológica, puede acercarse a esa transposición de los principios sin caer en una mitificación del origen. Sin embargo, no deja de ser sintomático de los riesgos que conlleva, así como de su posible recuperación en tal sentido en autores posteriores. De uno de ellos, Carl Schmitt, nos ocuparemos ahora.

4. Amigo-enemigo: la hostilidad como criterio en Carl Schmitt

POR CONECTAR MEJOR con el apartado anterior podríamos comenzar esta sección aludiendo a la relación directa entre Hegel y Schmitt, esto es, a las menciones y a la recepción del primero en el segundo. Realmente no se trata tanto de (numerosas) menciones explícitas cuanto del uso de algunas ideas generales¹⁸, por lo demás en

¹⁸ Sin embargo, a pesar de que, en su confrontación con Hegel, Schmitt no realice un trabajo de tipo filológico y ceñido a los textos (con cierta excepción de la *Filosofía del Derecho*), se puede empero reconocer algunas fundamentales correspondencias conceptuales entre ambos pensadores, de una forma que, como destaca Ottmann,

parte filtradas por algunas obras que Schmitt conocía mejor que la obra del propio Hegel¹⁹. Probablemente la obra de Schmitt de la que aquí principalmente nos ocuparemos, *El concepto de lo político*, es la que entabla un diálogo más directo con el pensador de Stuttgart. Por ejemplo como cuando Schmitt define a Hegel como un pensador “que no deja de mostrar de vez en cuando su doble faz”²⁰, evidenciando esa tensión entre sistema y método que a su vez se proyecta en la imagen doble del Hegel revolucionario en lo especulativo y conservador en lo político (claro que refiriéndose al Hegel de Berlín y destacando su doctrina del Estado total)²¹. Pero hay otro aspecto que más directamente nos concierne y es el hecho de que Schmitt considere a Hegel como un pensador político realista²², retomando el interés y la admiración del autor de la *Ciencia de la Lógica* por Maquiavelo. Es cierto que hay evidencias textuales en la obra de Hegel sobre su realismo justamente en su valoración del pensador florentino y otros temas que Schmitt aprecia²³. Ciertamente Schmitt le reconoce a Hegel haber encontrado una solución satisfactoria al dualismo entre subjetividad y objetividad, destacando especialmente el anclaje de su pensamiento en ésta última, contra la tendencia inversa de los románticos decimonónicos²⁴. Sin embargo, el énfasis que pone Schmitt en este realismo hegeliano nos parece parcial ya que no tendría en cuenta el sistema hegeliano en su conjunto, sus matices lógicos, que, como hemos puesto en evidencia en el apartado precedente, le permiten a Hegel sustraerse plenamente a la constelación conceptual de Schmitt.

En esas mismas páginas, Schmitt reconoce un presupuesto, a saber, que “todas las teorías políticas propiamente dichas presuponen que el hombre es ‘malo’, y lo

evoluciona a lo largo del recorrido de Schmitt: cf. Ottmann, H., “Hegel und Schmitt”, *Zeitschrift für Politik. Neue Folge*, 40. 3, 1993, pp. 233-240.

¹⁹ Especialmente cabe destacar la obra de Friedrich Meinecke (Meinecke, F., *La idea de Razón de Estado en la Edad Moderna*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1959), donde se hace referencia a Hegel como un pensador realista en términos políticos. La parte especialmente dedicada a Hegel (Ibid., pp. 351-378) es recogida bajo el rubro del ‘maquiavelismo’, lo que nos permite comprender mejor la lectura del propio Schmitt.

²⁰ Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen*, München, Duncker & Humblot, 1932, p. 49 (de ahora en adelante BdP). [*El concepto de lo político*, Madrid, Alianza Editorial, 2011, p. 92].

²¹ Según Cristi, especialmente lo que le interesaría a Schmitt de Hegel es que “the monarchical principle [...] does not refer to a form of government, but to a form of state” (Cristi, R., *Hegel on Freedom and Authority*, Cardiff, University of Wales Press, 2005, p. 125).

²² Insiste de hecho Schmitt en decir que “Hegel se mantiene en todo momento como político en el mejor de los sentidos” (idem), con explícita referencia a la *Constitución de Alemania*. De hecho, en los escritos de los años ’20 y ’30, Schmitt elabora la noción de *Konkretordnung* que enmarcaría mejor el concepto de decisión y que tendría un cierto arraigo en la filosofía hegeliana. Cf. Navarrete, R., “Carl Schmitt y el pensamiento del orden concreto: una crítica de la interpretación decisionista de la teología política schmittiana”, *Isegoria. Revista de Filosofía Moral y Política*, 52. enero-junio, 2015, pp. 349-364.

²³ Por ejemplo, la posición de Hegel sobre la posibilidad de un derecho internacional.

²⁴ Sobre este punto, cf. McCormick, J., *Carl Schmitt’s Critique of Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, pp. 47-48.

consideran como un ser no sólo problemático sino ‘peligroso’ y dinámico”²⁵. Refiriéndose indirecta y difusamente a estas teorías políticas que él considera útiles, Schmitt pretende situar el problema de la naturaleza del hombre en su contexto más propio, que no es el de una definición moral o antropológica. Un poco más adelante, Schmitt se pregunta si en relación con su distinción amigo/enemigo, esta inevitable contraposición implica una concepción pesimista del hombre. La respuesta es que hemos de liberarnos de los elementos psicológicos y morales y, por tanto, lo único que nos queda es “presuponer la realidad o la posibilidad real de la distinción entre amigo y enemigo”²⁶, y esto no tiene que ver con juicios de valor sobre la naturaleza humana: lo que definimos como pesimismo no es más que una expresión realista de esa distinción amigo/enemigo. Por tanto, según Schmitt, afirmar que el hombre es malo, no es un juicio moral: ante todo pretende ser una descripción fáctica de su situación²⁷. En Schmitt, no debería por tanto interesarnos encontrar una posible definición sobre si el hombre es malo o es bueno, cuanto comprender cómo dicha naturaleza humana se configura como el elemento constitutivo que articula la tensión que inhiere a la vida comunitaria, esto es, el criterio de la distinción entre amigo y enemigo.

A propósito de dicha distinción, concentrémonos en un pasaje crucial y célebre de esta obra ya citada en el que Schmitt escribe: “todo antagonismo u oposición religiosa, económica, étnica o de cualquier clase se transforma en oposición política en cuanto gana la fuerza suficiente como para agrupar de un modo efectivo a los hombres en amigos y enemigos”²⁸. Solamente se da lo político cuando las oposiciones mencionadas cobran la suficiente fuerza como para distinguir entre amigos y enemigos; lo político se caracteriza entonces por su intensidad, por su capacidad

²⁵ BdP, Ídem [91]. Schmitt piensa aquí evidentemente a Hobbes, entre otros. Tal vez este sea el lugar de introducir un apunte, con respecto a la relación entre Hobbes y Schmitt; un apunte que es únicamente suficiente para explicar que la temática relativa a esa relación implica y abarca otra serie de cuestiones que aquí no podemos tratar, y para señalar la centralidad que tiene el pensamiento de Hobbes para Schmitt, así como la triangulación que implicaría nuevamente a Leo Strauss, esta vez en el eje Hobbes-Schmitt. Nos limitamos a remitir al libro de Schmitt (Schmitt, C., *El Leviatán en la doctrina del Estado de Hobbes*, México, Fontamara, 2008). Sin embargo, esta conexión cobra menor importancia para nuestro problema porque justamente no nos interesa el impacto en la doctrina más desarrollada del Estado, cuanto la configuración genealógica que está a la base de un pensamiento de la hostilidad, es decir, del *concepto de lo político*.

²⁶ BdP, p. 52 [95].

²⁷ Deberíamos considerar con cautela esta afirmación de Schmitt como pesimismo antropológico (como sin embargo enfatiza Saravia, G., *Thomas Hobbes y la filosofía política contemporánea: Carl Schmitt, Leo Strauss y Norberto Bobbio*, Madrid, Dickynson, 2011, pp. 188 y ss.), ya que habría que poner atención al orden de los términos, según la intención de Schmitt: la consideración antropológica en ningún caso debería anteponerse a la situación fáctica. Por recordar la precedente cita, afirmar que el hombre es peligroso no conlleva para Schmitt un juicio moral y, por tanto, desde su punto de vista, no cabe hablar estrictamente de un pesimismo antropológico o al menos no sería relevante para su teoría política.

²⁸ BdP, p. 25 [68].

de crear un exceso que desborda la sectorización del conflicto, la cual se da cuando se limita la pugna al definirla, por ejemplo, como competición económica o como cualquier otro ámbito considerado de manera estanca. Es una manera de apuntalar su crítica al liberalismo decimonónico que a los ojos de Schmitt edulcoraba la verdadera oposición hostil entre amigo y enemigo²⁹. Lo político, como distinción entre amigo y enemigo, constituye el origen de la política, es el criterio de toda derivación positiva, pero se manifiesta como efecto, como momento culminante de una oposición que es tal más allá de las demás razones; se manifiesta a través de alguna de esas formas, pero no coincide nunca plenamente con ellas. Lo que aquí debemos definir es la estructura lógica que está a la base del planteamiento de Schmitt: lo político sería una especie de esencia retroactiva, nunca del todo revelada pero que permite una orientación de sentido para los demás fenómenos (lo religioso, lo étnico, lo económico). Por un lado, parecería tener una cierta afinidad con la idea hegeliana de que lo verdadero solamente se da en el resultado, y sin embargo, mientras que, en el movimiento hegeliano, la esencia se va erosionando en su constante ponerse a prueba con lo otro (ya que toda *Aufhebung* implica también una *Entfremdung*), en Schmitt lo político en cuanto esencia se preserva, se mantiene como interno hasta que no se manifiesta como reconociéndose en aquello de lo que difiere. Desde un cierto punto de vista, la perspectiva de Schmitt es incluso más radical que la de Hegel, porque esa esencia en ningún caso está anclada a una sustancia, mientras que, en Hegel, a pesar de no poder ser considerado como un pensador sustancialista, sí que se toma la sustancia como punto de partida para su posterior transformación en el sentido de una ontología de la subjetividad³⁰. En Schmitt, en cambio, no hay sustancia porque no hay fundamento, sino una esencia que es reconocible en su manifestación solo gracias a su intensidad a través de la cual anula cualquier otro criterio. No se trata por ende de una lógica de subsunción propiamente, y ni siquiera de que lo político sea un ámbito como tal, pero sí que es una lógica que apela a un único principio capaz de anular las diferencias entre los varios ámbitos de órdenes³¹. Por decirlo con un ejemplo, es como si un conflicto

²⁹ Desarrollar este tema, aunque sea de vital importancia, nos apartaría demasiado de nuestro recorrido. Para una reconstrucción del problema, cf. Scheuerman, W. E., "Carl Schmitt's Critique of Liberal Constitutionalism", *The Review of Politics*, 58. 2, 1996, pp. 299-322.

³⁰ De ahí el célebre y complejo pasaje de la *Fenomenología* según el cual "lo verdadero se expresa tanto como sustancia que igualmente como sujeto" (GW 9, p. 18 [71]).

³¹ "Non solo, dunque, il 'politico' non è un ambito oggettivo, ma implica anche, in realtà, che non esista alcun altro ambito in sé conchiuso e che tutti siano anzi esposti all'indifferenziazione" (Galli, C., *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna, Il Mulino, 1996, p. 738). Este voluminoso trabajo de Galli se revela imprescindible para comprender el pensamiento de Schmitt, y en lo que a este trabajo respecta, destacamos la parte sobre 'lo político': cf. Galli, C., *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, op. cit., pp. 733-760.

nacido por razones de carácter étnico, religioso o económico, razones que se pueden reconstruir históricamente, pudiese prescindir de esas razones para mantenerse vivo, como si lo político fuese un exceso con respecto a las razones objetivas que llevaron a dicho conflicto. Pero ese exceso, por cuanto se alimenta de la dimensión del propio conflicto, conlleva la anulación de las diferencias que lo preceden. Ciertamente se trata de un extraño origen, que no tiene fundamento, pero que es capaz de reunir bajo su potencia a las demás diferencias determinadas.

Se trata de una estructura lógica que, por un lado, reduce las causas implicadas en un determinado fenómeno simplificando su complejidad, y que, por otro lado, pretende justificar algo que efectivamente es real a partir de una única causa que no tiene (y no puede tener) efectividad real ni un ámbito objetivo. ¿No podríamos decir que el conflicto económico tiene su específica razón de ser que lo diferencia del conflicto religioso? Tal vez tengan rasgos comunes, pero reducir todo conflicto a la sola distinción amigo-enemigo, puede llevar a un indeterminismo ontológico, justamente porque para tener determinaciones específicas necesitamos de esas con-causas y esas distinciones que Schmitt considera inesenciales. Cuando Schmitt nos dice que “el enemigo político no necesita ser moralmente malo, ni estéticamente feo; no hace falta que se erija en competidor económico”³², en realidad está diciendo algo falso: puede que su caracterización estética o el hecho de que el ámbito en el que se da sea el económico, no sean lo esencial (claro, desde el punto de vista de Schmitt) pero en todo caso será necesario (*sic*) que el enemigo político además de ser enemigo político tenga alguna de las características que a los ojos de Schmitt son innecesarias, ya que lo político como tal no se da plenamente. En su afán de reconocer la falta de fundamento y liberarse de un concepto sustancial en la distinción amigo-enemigo, Schmitt pierde de vista otras distinciones que podrían enriquecer un análisis más detallado de la realidad.

Lo político se configuraría por tanto como una fuerza, una energía que nunca está completamente expuesta, pero que lleva a cabo una marcada acción centrípeta con respecto a las demás posibles causas; surge a partir de ellas, surge de lo objetivo determinado, pero lo sobrepasa y lo excede. Ciertamente es el testimonio de la ausencia de fundamento, pero al mismo tiempo parecería no tener otra pretensión que la demolición de lo ya determinado para ver con mayor pureza la distinción amigo-enemigo y constituir el terreno de lo excepcional³³. Si por un lado cabe reco-

³² BdP, p. 14 [59].

³³ El problema de este enfoque lógico sería cómo interactúa el momento excepcional con el normativo, ya que si se tratase de entender los momentos de forma dialéctica no se vería la necesidad de atacar de esa forma el modelo liberal de Estado, por ejemplo. Se podría pensar que el terreno de lo excepcional fagocita el de lo normativo, por lo que en realidad la interacción entre ambos momentos resulta imposible, dada su asimetría.

nocer la fuerza del planteamiento de Schmitt a la hora de identificar un criterio que establece un ámbito de tensión (ya que en realidad no habría enemigo sin amigo) así como un exceso que colma las insuficiencias de un análisis sectorial, por otro lado, lo político llevaría a un indeterminismo ontológico al aunar bajo un mismo rubro situaciones con sus determinaciones específicas y privando a éstas de una potencia propia, y, trasladándonos a un ámbito más concreto, haría imposible un plano normativo no excepcional.

Pero desarrollemos con más detalle la problematicidad del planteamiento de Schmitt, a través de la crítica de Jacques Derrida.

5. Derrida, Schmitt, el enemigo imposible y la Modernidad

COMO ES CONSABIDO el método deconstructivo de Derrida nos lleva por caminos insospechables y a menudo alejados de lo que es el punto de partida que él mismo toma. En *Políticas de la amistad*, Schmitt ocupa páginas centrales y a pesar de que pueda parecer que la indagación derridiana nos desvíe con respecto de los temas que el jurista alemán afronta, en este caso, podemos ver una continuación y, al mismo tiempo, una radicalización de las problemáticas que venimos viendo desde los apartados anteriores. En primer lugar, nos encontramos, para Derrida, ante la difícil, por no decir imposible, definición de lo concreto (y de una lógica de lo concreto), según el criterio del propio Schmitt.

¿Se basa, a los ojos de Derrida, la construcción teórica de Schmitt en una argumentación defectuosa? Es eso, también, pero en realidad toca otro aspecto que se ha anotado anteriormente, a propósito del aprecio de Schmitt por Hegel, en cuanto pensador realista. De hecho, la crítica de Derrida pone en evidencia el hiato entre praxis y teoría que la filosofía siempre ha querido subsanar y sobre el que Schmitt insiste particularmente.

El texto de Derrida (tomaremos aquí en consideración principalmente el Capítulo 5, titulado *De la hostilidad absoluta*) se abre citando a Nietzsche, y precisamente al fragmento 375 del primer volumen de *Humano, demasiado humano*: “Al darle la vuelta al mensaje que se atribuye a Aristóteles («¡Oh, amigos, no hay ningún amigo!»), no, «¡Oh, enemigos, no hay ningún enemigo!»), el ‘loco viviente’ de Nietzsche aceleraba un primer vértigo”³⁴.

³⁴ Derrida, J., *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994, p. 131 (de ahora en adelante, Politiques) [*Políticas de la amistad*. Madrid, Trotta, 1998, p. 131]; cf. también Nietzsche, F., *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres*, Madrid, Akal, 2001, vol. I, pp. 199-200.

Si el núcleo teórico de *El concepto de lo político* de Schmitt es justamente la distinción amigo/enemigo, Derrida impone, a través de Nietzsche, que esa distinción esté dilatada, descompuesta, hasta perder su definición, esto es, “una hipérbole en el origen del bien y del mal, una hipérbole común al uno y al otro, una hipérbole como diferencia entre el bien y el mal, el amigo y el enemigo”³⁵. Primera brecha: la distinción amigo/enemigo de Schmitt no es la diferencia de Derrida porque absoluto e hiperbólico no son lo mismo³⁶; la hipérbole de lo común une lo que podría estar separado, como si el principio de lo político hiciera de los pronombres singulares un único nosotros inseparable. Un Nosotros que se sustenta únicamente en su proyectarse frente a lo Otro, frente al enemigo, anulando la articulación interna de una posible amistad. Schmitt reivindica la necesidad de esa distinción en nombre de su ser concreto: está claro, parece decirnos Schmitt, que esa distinción, y por tanto lo político como tal, debe funcionar, porque está siempre en el punto de acontecer.

Pero, se pregunta Derrida, ¿es lo mismo que la distinción sea real o que tenga una posibilidad real de ser? Y, además, ¿qué implica “la lógica de esa *presuposición*”?³⁷ ¿No es incoherente que algo que existe como tal, *sic et simpliciter*, requiera tener un presupuesto y una lógica? Schmitt pretende identificar (esto es, hacer de ello una identidad) lo político como esencia de la política y, por tanto, determinar toda situación a partir del eje de lo político, como si éste la engendrara³⁸, pero esto no quiere decir que cualquier situación de conflicto pueda ser definida como política en sentido puro. La hostilidad de la distinción amigo/enemigo, para Derrida, no es absoluta, recordemos, es hiperbólica, vive de una diferencia sin diferencia. Detengámonos aún en esta línea entre hiperbólico y absoluto: lo absoluto implicaría la separación entre lo que ya es absoluto y lo que lleva a serlo, sería cerrado, concluido, presupuesto. La hipérbole, sin embargo, reitera el gesto de lo político, crea el espacio en el que lo político puede darse. Pero tampoco son contrarios, sino que más bien la hipérbole trabaja en una intensificación y problematización de lo absoluto, se concentra sobre el proceso de su formación y no sobre el resultado, de ahí que la verdadera realidad de lo político no es lo real sino la posibilidad de lo real, es el límite configurador de lo político en cuanto quiebra la perfecta, aparente, si-

³⁵ Ídem [131-132].

³⁶ Derrida aprovecha la estructura quiasmática justamente para dilatar ese espacio, como si retorciera esa negación hasta el punto de desdibujar sus contornos. También resulta sugestiva la imagen de torsión, como un dar la espalda, empleada en Wills, D., *Dorsality*, University of Minnesota Press, 2008, pp. 141 y ss.

³⁷ *Politiques*, p. 132 [132].

³⁸ Para Schmitt, la distinción amigo/enemigo es “autónoma, pero no en el sentido de definir por sí misma un nuevo campo de la realidad, sino en el sentido de que ni se funda en una o varias de esas otras distinciones ni se la puede reconducir a ellas” (BdP, p. 14, [59]).

metría de amigo y enemigo. Lo político como posibilidad real orienta previamente la distinción amigo/enemigo, pero la pureza del límite, por cuanto sea la garantía misma de la posibilidad, “en cualquier caso no se puede poner en práctica”³⁹, tal como pretendería Schmitt⁴⁰. Éste no estaría haciendo diagnósticos de lo fáctico como él mismo declaró en alguna ocasión⁴¹, ni alarde de realismo como un historiador de aquellos que simplemente registran los hechos⁴², sino que propone una nueva tarea para la filosofía; nueva o tal vez solamente renovada de esa tradición moderna que progresivamente solapa el principio de reflexión y el de hostilidad. La realización concreta de lo político implicaría la anulación misma del criterio de lo político, por eso Derrida escribe, ayudándose con Platón⁴³, que “ninguna *prâxis* puede corresponder a lo que dice de ella una *léxis*”⁴⁴, a saber, que la diferencia entre *pólemos* y *stâsis* no se da “nunca concretamente”⁴⁵.

Por tanto, en segundo lugar, para Derrida, detrás de la retórica de lo concreto se esconde la verdadera orientación de la filosofía, a saber, la dificultad de interactuar con el Otro sin llevar a cabo una cierta operación de asimilación hostil, de absorción bajo la determinación del criterio. Para Derrida, lo único que queda de dicha distinción es su exceso, algo que toma, bajo la determinación de su propio lenguaje, el nombre de lo espectral. La distinción amigo-enemigo es un espectro de la filosofía, es la filosofía que encuentra arraigo en la Modernidad, que permanece como algo presente y ausente frente a la reivindicación de ausencia de fundamentos que hace Schmitt. Para Derrida, lo espectral es lo intraducible, lo inabarcable,

³⁹ Politiques, p. 133 [133].

⁴⁰ Aquí reside de hecho el punto fundamental de la crítica de Derrida a Schmitt, a saber, que el enemigo al que Schmitt pretende identificar por su ser eminentemente real, en verdad, no se encuentra fácticamente en la realidad. Con otras palabras, reitera el argumento que hemos presentado anteriormente en el que se afirmaba que el criterio de lo político siempre está acompañado de otros factores (económico, religioso o estético) y nunca se presenta como tal. Sobre este tema, existen dos estudios fundamentales, aunque toman en consideración no solamente *El concepto de lo político*, sino también *La teoría del partisano*, mostrando cómo este problema se presenta de manera prolongada en el pensamiento de Schmitt. Cf. Ruiter, A., “The Political Character of Absolute Enmity: On Carl Schmitt’s The Concept of the Political and Theory of the Partisan”, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie / Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy*, 98. 1, 2012, pp. 52-66, y Slomp, G., “The Theory of the partisan: Carl Schmitt’s neglected legacy”, *History of Political Thought*, 26. 3, 2005, pp. 502-519.

⁴¹ Es el propio Derrida el que recuerda cómo durante el proceso de Nuremberg, frente a las preguntas del procurador Kempner, Schmitt contestó que no perseguía implantar un nuevo orden de ideas conforme a Hitler y al nazismo, sino tan solo hacer diagnósticos.

⁴² “Quant aux travaux de Schmitt qui se présentent comme purement historiques, ils sont toujours sous-tendus par des considérations et des hypothèses qui vont bien au-delà de celles d’un historien” (Kervégan, J-F, “Carl Schmitt”, *Revue Française d’Histoire des Idées Politiques*, 40, 2014, p. 314).

⁴³ Cf. Platón, *Diálogos IV. La República*. Madrid, Gredos, 1988, pp. 282-284.

⁴⁴ Politiques, idem.

⁴⁵ Politiques, p. 134 [134].

aquello que “desafía la lógica de la presencia y de la identificación”⁴⁶. O como dice en otro célebre texto: “el espectro se convierte más bien en cierta ‘cosa’ difícil de nombrar: ni alma ni cuerpo, y una y otro [...] Es algo que, justamente, no se sabe, y no se sabe si precisamente es, si existe, si responde a algún nombre y corresponde a alguna esencia”⁴⁷.

Pero, entonces, ¿de qué manera Derrida vuelca lo concreto en lo espectral? Veamos otro pasaje de Derrida: “Schmitt querría poder contar con la pura impureza, con la impura pureza de lo político como tal, de lo propiamente político. Querría, éste su sueño platónico, que ese ‘como tal’ siga siendo puro allí donde se contamina”⁴⁸. Este sueño, que aún a Schmitt y Platón, es lo espectral: los sueños de Platón después de tantos siglos son espectrales. Para Schmitt es suficiente con que ese espectro “elimine nuestras dudas en lo que se refiere a qué quiere decir ‘amigo’ y ‘enemigo’”⁴⁹ y permita cumplir una *identificación práctica* sobre *quién* es mi amigo o mi enemigo, aunque esa decisión quede marcada por una profunda sombra. Schmitt escribe que

todos los conceptos, ideas y palabras poseen un sentido *polémico*; se formulan con vistas a un antagonismo concreto, están vinculados a una situación concreta cuya consecuencia última es una agrupación según amigos y enemigos (que se manifiesta en guerra o revolución) y se convierte en abstracciones vacías y *espectrales* en cuanto pierde vigencia esa situación.⁵⁰

Este pasaje llama particularmente la atención de Derrida. Por un lado, por la insistencia con la que Schmitt reivindica el ser concreto de su *pólemos* y, por el otro, por esa mención a lo espectral que es considerado sinónimo de abstracto. Cómo podemos ver, y Derrida lo subraya, la contraposición entre lo espectral y lo concreto deja caer todo su peso sobre el segundo término. Lo espectral viene nombrado “como de paso [...] a título de sinónimo de lo ‘abstracto’ o del ‘vacío’”. Pero, ¿por qué serían sinónimos?”⁵¹. ¿No es, al contrario, el síntoma de que lo concreto está siempre desbordado, siempre en el límite de su espectralidad? En este sentido, Derrida vería incluso una posibilidad de producir un vuelco, un vértigo como el que se evocaba con Nietzsche en las líneas precedentes. Si efectivamente lo político está a la altura de su hipérbole, según Derrida, si el exceso puro del criterio estuviese

⁴⁶ Cragnolini, M., *Derrida, un pensador del resto*, Buenos Aires, La Cebra, 2007, p. 50.

⁴⁷ Derrida, J., *Spectres de Marx*, París, Galilée, 1993, pp. 25-26 [*Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1995, p. 20].

⁴⁸ *Politiques*, p. 136 [136].

⁴⁹ *Ídem*.

⁵⁰ BdP, p. 18. [63, cursiva nuestra, traducción modificada].

⁵¹ *Politiques*, *idem*.

libre de todas las demás determinaciones, la decisión en torno al enemigo podría inclinarse a favor del amigo, suspendiendo esa diferencia; la hipérbole sería entonces ruptura de la dialéctica y desvelamiento de lo espectral⁵².

Pero Schmitt no atiende a esta posibilidad, tal vez porque la sombra espectral de cierta tradición filosófica está demasiado presente, mucho más de lo que el propio Schmitt quisiera admitir, de tal manera que solamente cabe llevar a cabo una identificación, una decisión que no puede ser sobre el amigo, sino exclusivamente sobre el enemigo. Es cierto que el criterio sobre la decisión implica que se contemple tanto la posibilidad de la amistad como la de la enemistad y, sin embargo, justamente la articulación de dicho criterio conlleva la construcción de Otro que ha de ser tomado necesariamente como hostil. Sólo el enemigo es tomado como referencia en la decisión, se decide en la posibilidad de dar(se) muerte: “el enemigo nunca es amigo, ni cuando muera”⁵³, le dice Creonte a Antígona y bien podría valer para el enemigo de Schmitt, porque el espectro de la enemistad alimenta el criterio de la distinción, una y otra vez⁵⁴.

Finalmente, ¿qué sacamos con esta reconfiguración conceptual y semántica que Derrida hace de Schmitt? Muy poco y demasiado a la vez. Muy poco, porque Derrida se apropia de los conceptos de Schmitt con un giro que tal vez nos aleja demasiado de la intención del autor; demasiado, porque la crítica de Derrida llama a que Schmitt sea, *malgré lui*, un filósofo, sin declinaciones ni genitivos; esto es, Derrida muestra cómo lo que impulsa la filosofía de Schmitt es un principio plenamente perteneciente a la tradición filosófica moderna y no un simple análisis de los hechos. La posibilidad por encima de lo real quiere decir que hay una orientación previa a los hechos mismos.

⁵² “La figura del espectro permitiría una articulación no dialéctica de las aporías derrideanas” (Balcarce, G., “Algunas reflexiones sobre la espectralidad en el pensamiento de Jacques Derrida”, *Convivium*, 29 / 30, 2016-2017, p. 215).

⁵³ *Antígona* v. 522 en Sófocles, *Tragedias*, Madrid, Gredos, 2015, p. 156.

⁵⁴ Se me permita una digresión, tal vez algo ocasional y contingente, pero espero, pertinente. La elaboración de este artículo ha tenido lugar en parte mientras nos encontrábamos en estado de alarma, a causa de la COVID-19. Las medidas necesarias para aliviar la enorme crisis sanitaria han llevado, en ciertos casos, por parte de medios y políticos, a equiparar la situación actual a una guerra. Evidentemente la metáfora es inexacta, porque en una guerra se enfrentan los ejércitos, los estados o los pueblos; toda guerra requiere de un enemigo. Pero en el caso de un virus, ¿se puede caracterizarlo como un enemigo? Estrictamente y si nos atenemos al criterio de Schmitt, sería difícil hacerlo, ya que implicaría también tener la posibilidad de un amigo, además de la distinción entre dimensión pública y privada. Sin embargo, algo como un virus nos muestra especialmente el carácter de espectralidad del enemigo, ya que consigue producir una identificación práctica sobre lo hostil, así como justificar medidas excepcionales. Algo infinitamente pequeño consigue cubrir el ámbito de la decisión, más allá de su realidad concreta, y no me refiero a su realidad empírica sino a sus consecuencias en la capacidad de articular un estado de excepción, un espacio dilatado, que consigue anular las demás diferencias. Esta situación nos muestra en especial la capacidad representacional del dispositivo schmittiano, en grado de producir un enemigo más allá de lo efectivamente demostrable.

Lo político es la posibilidad de lo real como hostilidad hiperbólica y no se trata ya de una simple constatación concreta y empírica de la situación real. Hay una *apuesta de muerte* que es la garantía misma de la posibilidad, donde, sin embargo, “la amistad consistiría en suspender esta estructura de la posibilidad”⁵⁵. La apuesta de muerte, parece decirnos Derrida, es algo con lo que Occidente tiene demasiada familiaridad, como si estuviésemos demasiado cómodos en una incierta frontera en la que muerte y libertad, hostilidad y reflexión, alternan posiciones y roles. El espectro de Schmitt es un espectro que viene desde lejos y la referencia que Derrida hace a Hegel no es desde luego casual: “se diría en un sentido hegeliano que un ser-para-la-muerte que no fuese un ser para dar-muerte seguiría siendo demasiado natural o simplemente biológico”⁵⁶; a saber, la afirmación de lo humano sobre lo natural toca el extremo de intentar arrebatar a la naturaleza lo que le es más propio, la muerte. Por eso, para Schmitt “la excepción es la regla, es esto lo que quizá quiere decir este pensamiento de la posibilidad real”⁵⁷; un pensamiento en el que la neutralidad está vetada y que sin embargo ha de tener sentido la posibilidad real de una oposición en virtud de la cual “se pudiese exigir a los hombres el sacrificio de sus vidas, dar poder a ciertos hombres para derramar sangre y matar a otros hombres”⁵⁸. Derrida pretende desenmascarar a Schmitt: ¿cómo se puede vetar la neutralidad y al mismo tiempo hacer simples análisis y diagnósticos? Esto sería imposible: la filosofía de Schmitt estaría ligada indisolublemente a la historia filosófica de Occidente. Esta afirmación puede sonar problemática ya que Schmitt podría parecer un pensador que se inserta bien en la polémica anti-moderna (especialmente en los escritos de los años ’20, como bien muestra Villacañas⁵⁹); y en efecto, no se podría negar que la crítica al liberalismo también implica una crítica hacia cierta modernidad, en esa eterna rivalidad cultural y espiritual entre la Alemania protestante y la Francia de las Luces o la Inglaterra con su precoz Parlamentarismo. Sin embargo, como enfatiza también Galli⁶⁰, una caracterización del criterio entre

⁵⁵ Politiques, p. 144 [144].

⁵⁶ Politiques, p. 145 [145].

⁵⁷ Politiques, p. 151 [150].

⁵⁸ BdP, p. 23 [66-67].

⁵⁹ La definición de si Schmitt sea un pensador anti-moderno o no es compleja. Seguramente presenta una intención anti-moderna si atendemos a la dimensión de la unificación de los opuestos (la *complexio oppositorum*) y su interés en una institución como la Iglesia Católica en escritos como *Catolicismo romano y forma política o Romanticismo político* (en tal sentido, cf. Villacañas, J.L., *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, especialmente pp. 111-154). Sin embargo, como hemos ido mostrando, la articulación conceptual que permite lo político no sería posible sin la modernidad. La polémica anti-moderna surge justamente por su arraigo moderno, por una tensión tan radical que en efecto es solamente posible a partir de la ausencia de fundamentos tan típicamente moderna.

⁶⁰ “Invece, proprio il fatto che non ci sia una definizione dell’amico, in Schmitt, e che il punto di partenza dell’argomentazione sia il nemico, significa appunto questo, che nel ‘politico’ si pensano non le gerarchie e i rapporti

amigo y enemigo, marcado tan fuertemente por su ser energía y actividad, solamente se puede dar en la Modernidad, en una época que deja atrás las relaciones de amistad porque ve socavado todo fundamento posible. En tal sentido, Schmitt es típicamente moderno (aunque se perciba en ciertos textos una nostalgia por lo premoderno y por instituciones como la Iglesia Católica) porque frente a la falta de fundamento reacciona llevando al paroxismo la soledad del sujeto, obligándolo al vínculo comunitario, pero en el fondo indiferente, frente a la inminente llegada del enemigo. La genealogía de lo político, en Schmitt, bebe más allá de las fuentes del derecho, así como de la mera descripción de hechos históricos, sino que más bien se inserta en una tradición filosófica que asume los desafíos de la Modernidad, aun con el riesgo del solapamiento entre hostilidad y reflexión que hemos indagado.

6. Conclusión: tan concreto, tan indeterminado

NUESTRO RECORRIDO no nos puede ofrecer soluciones edificantes o vías que nos sustraigan a ciertas genealogías del pensamiento moderno, que indudablemente aún nos pertenecen. A lo sumo, podemos extraer de estos análisis solamente algunas cautelas críticas, algunos mensajes de advertencia que nos detengan antes de llevar a cabo identificaciones y equivalencias demasiado precipitadas como la de reflexión y hostilidad. Justamente en este caso, nosotros, de forma similar a lo que hace Hegel, nos refugiaríamos también en una cierta astucia de la razón, apelando a las posibilidades del pensamiento más allá de sus efectivas realizaciones.

Porque si hay algo que Derrida nos enseña, es que hay que evitar por tanto las lecturas que exaltan el realismo y lo concreto en Schmitt, porque serían ciegas hacia el centro de su filosofía: la potencia de la libertad, de la posibilidad, a costa de negar a lo Otro en una dialéctica de dar y darse muerte. No hay *práxis* a la altura de la *léxis*: el hiato entre ambas es insanable porque es en ese hiato que la filosofía encuentra su espacio de acción. La hostilidad hiperbólica no es más que un instrumento para crear ese campo de acción y para poner una orientación previa sobre él, es una persistencia sin nombre, un espectro de la filosofía. Pero al mismo tiempo, hay que reconocer que Schmitt es el último eslabón de una tradición de pensamiento que surge en la Modernidad y que lleva a cabo una radicalización de la ajenidad de lo Otro; así como hay que tener en cuenta que es solamente en ese espacio de negatividad donde se puede tomar una decisión. Como hemos visto, para Schmitt la deci-

politici personali premoderni (le "amicizie"), ma la disordinata uguaglianza moderna" (Galli, C., *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, op. cit., p. 742).

sión es fundamental para establecer el criterio de distinción entre amigo y enemigo, porque le permite establecer la orientación de ese exceso que para él es lo político.

También en el caso de Hegel, vemos una decisión que atañe a la configuración misma del pensamiento, de su articulación del sistema, que consiste en apostar por un origen que retroalimenta el discurso lógico, en una esencia que progresivamente se exterioriza, dando lugar a un sujeto que ha de pensarse de forma proyectual. Pero en ambos casos, dicha decisión se toma en un espacio que es ante todo lógico, dando lugar a una orientación previa. La praxis como tal no se da nunca (o al menos no podría ser reflexionada como tal), en la pretensión de su pura impureza, sino que siempre es precedida por una cierta reflexión. Apelar a los meros hechos como medida de lo real, conlleva esconder esa reflexión previa y por tanto construir un engaño en torno a la primacía de lo concreto. La decisión está ligada a la voluntad y esa es la marca del sujeto y de su reafirmación que no podemos cancelar completamente; a lo sumo, como en el caso de Hegel, podemos someterla a otro giro reflexivo, a su cuestionamiento tanto de forma individual como en su desarrollo dentro de las formas comunitarias de existencia.

Reflexión y hostilidad responden a una exigencia común pero en ámbitos que habría que diferenciar en parte para evitar identificaciones apresuradas, lo cual nos llevaría a los errores argumentativos ya expuestos y que podemos resumir en los siguientes puntos: 1) el principio de reflexión no coincide necesariamente con el de hostilidad, a pesar de que la voluntad de afirmación del sujeto pueda llevar a la enemistad, pero en todo caso, ésta sería una determinación, entre otras posibles, del acto de surgencia del sujeto moderno; 2) la exaltación de lo concreto en realidad es falsa, porque asume el mito de lo dado, ocultando sus presuposiciones lógicas; y 3) el principio de hostilidad como figura de lo político reintroduce un principio de indeterminación ontológica.

Todos estos motivos apuntan, más allá de las posibles declinaciones en los diversos autores tratados, principalmente a una tendencia de vaciar la razón teórica en la razón práctico-política, apelando a un hiperrealismo. Si puede que Hegel mantenga una mayor cautela, es justamente porque advierte ese riesgo en la transformación epocal de la subjetividad moderna, pero no lo puede eliminar completamente; por otro lado, Schmitt lleva esa tendencia al paroxismo, pero su horizonte de sentido no es para nada ajeno a esa tradición. La crítica radical de Derrida no desemboca en una solución: no hay soluciones como tales de hecho, pero nos sirve como advertencia a la hora de asimilar con demasiada facilidad principios que pueden parecen afines o contiguos.

Pensar la hostilidad requiere un doble esfuerzo, aparentemente contradictorio, porque nos lleva a constatar que este concepto encuentra su raíz en el surgimiento

de la subjetividad moderna, obligándonos a rastrear su origen para constatar que éste es inseparable de nuestra adscripción filosófica, pero al mismo tiempo tenemos que intentar observar y profundizar las diferencias entre los ámbitos para no caer en los errores mencionados. Se trata de un ejercicio filosófico que ha de desarrollarse en un plano histórico y genealógico y al mismo tiempo concentrarse en las posibilidades que el pensamiento nos ofrece.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Balcarce, G., “Algunas reflexiones sobre la espectralidad en el pensamiento de Jacques Derrida”, *Convivium*, 29 / 30, 2016-2017, pp. 203-216.
- Bourgeois, B., *Le droit naturelle de Hegel*, Paris, Vrin, 1986.
- Cragolini, M., *Derrida, un pensador del resto*, Buenos Aires, La Cebra, 2007.
- Cristi, R., *Hegel on Freedom and Authority*, Cardiff, University of Wales Press, 2005.
- Cuartango, R., *El poder del espíritu. Hegel y el ethos político*, Madrid, Abada, 2016.
- De Muralt, E., *La estructura de la filosofía política moderna. Sus orígenes medievales en Escoto, Ockam y Suarez*, Madrid, Istmo, 2002.
- Derrida, J., *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993 [*Spectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1995].
- Derrida, J., *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994, p. 131 [*Políticas de la amistad*. Madrid, Trotta, 1998].
- Duque, F., *La era de la crítica*, Madrid, Akal, 1998.
- Ferrini, C., “Animalità dello spirito, contraddizione e riconoscimento in Hegel critico di Hobbes”, *Archivio di Filosofia*, 77, No. 2/3, 2009, pp. 131-143.
- Fink, E., *Interpretaciones fenomenológicas de la Fenomenología del Espíritu*, Barcelona, Herder 2011.
- Galli, C., *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna, Il Mulino, 1996.
- Goldschmidt, V., “État de nature et pacte de soumission chez Hegel”, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 154, 1964, pp. 45-65.
- Hegel, G.W.F., *Jenaer kritische Schriften*, en *Gesammelte Werke*, Band 4, Hamburg, Meiner, 1968.
- Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, en *Gesammelte Werke*, Band 9, Hamburg, Meiner, 1980. [*Fenomenología del Espíritu*, Madrid, Abada, Madrid, 2011].
- Hegel, G.W.F., *Schriften und Entwürfe (1799-1808)*, en *Gesammelte Werke*, Band 5, Düsseldorf-Hamburg, Meiner, 1998.

- Heimsoeth, H., *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, Madrid, Revista de Occidente, 1974.
- Hobbes, T., *Leviatán*, Madrid, Alianza, 1999.
- Hobbes, T., *Tratado sobre el ciudadano*, Madrid, Ediciones UNED, 2008.
- Kervégan, J-F., “Carl Schmitt”, *Revue Française d’Histoire des Idées Politiques*, 40, 2014, pp. 313-324.
- McCormick, J., *Carl Schmitt’s Critique of Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
- McPherson, C. B., *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Madrid, Trotta, Madrid, 2005.
- Meinecke, F., *La idea de Razón de Estado en la Edad Moderna*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1959.
- Navarrete, R., “Carl Schmitt y el pensamiento del orden concreto: una crítica de la interpretación decisionista de la teología política schmittiana”, *Isegoria. Revista de Filosofía Moral y Política*, 52. enero-junio, 2015, pp. 349-364.
- Nietzsche, F., *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres. Volumen I*, Madrid, Akal, 2001.
- Ottmann, H., “Hegel und Schmitt”, *Zeitschrift für Politik. Neue Folge*, 40. 3, 1993, pp. 233-240.
- Platón, *Diálogos IV. La República*. Madrid, Gredos, 1988.
- Quante, M., “El reconocimiento como principio ontológico en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel”, en Lemm, V. y Ormeño Karzulovic, J. (eds.), *Hegel pensador de la actualidad*, Universidad Diego Portales, Santiago de Chile, 2010, pp. 141-162.
- Ruiter, A., “The Political Character of Absolute Enmity: On Carl Schmitt’s The Concept of the Political and Theory of the Partisan”, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie / Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy*, 98. 1, 2012, pp. 52-66.
- Saravia, G., *Thomas Hobbes y la filosofía política contemporánea: Carl Schmitt, Leo Strauss y Norberto Bobbio*, Madrid, Dickynson, 2011.
- Scheurman, W. E., “Carl Schmitt’s Critique of Liberal Constitutionalism”, *The Review of Politics*, 58. 2, 1996, pp. 299-322.

Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen*, München, Duncker & Humblot, 1932. [El concepto de lo político, Madrid, Alianza, 2011].

Schmitt, C., *El Leviatán en la doctrina del Estado de Hobbes*, México, Fontamara, 2008.

Sciacca, F., “Welche Freiheit? Zwei Modelle praktischer Rationalität: Hobbes und Hegel”, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie / Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy*, 84, No. 3, 1998, pp. 377-382.

Siep, L., “Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften”, *Hegel-Studien*, 9, 1974, pp. 155-207.

Slomp, G., “The Theory of the partisan: Carl Schmitt’s neglected legacy”, *History of Political Thought*, 26. 3, 2005, pp. 502-519.

Sófocles, *Tragedias*, Madrid, Gredos, 2015.

Strauss, L., *Hobbes’ politische Wissenschaft en Gesammelte Schriften 3*, Stuttgart, Metzler, 2008.

Testa, I., *La natura del riconoscimento. Riconoscimento naturale e ontologia sociale in Hegel (1801-1806)*, Milano-Udine, Mimesis, 2010.

Vigneault, L., “La reconnaissance comme puissance spéculative du pacte social. Réflexion sur la lecture hégélienne de Hobbes”, *Revista de Filosofia*, 31. 1, 2006, pp. 75-99.

Villacañas, J.L., *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.

Wills, D., *Dorsality*, University of Minnesota Press, 2008.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.31.005>
Bajo Palabra. II Época. N°31. Pgs: 109-136

