

# ESTADO, FILOSOFÍA Y DERECHO

---



**Andrés Felipe Castelar**

Universidad Icesi

andres.castelar@correo.icesi.edu.co

**El Estado hobbesiano:  
una mirada desde la filosofía de Judith Butler\***

*The Hobbesian State:  
a Glance to the Philosophy of Judith Butler*

*O Estado hobbesiano:  
uma visão sobre a filosofia de Judith Butler*

**Artículo de investigación:** recibido 09/04/2012 y aprobado 23/10/2012

---

\* El autor agradece al profesor Rodrigo Romero, de la Universidad del Valle, por sus importantes comentarios a las primeras versiones de este documento.



## Resumen

Este documento se propone revisar el proceso de conformación del Estado propuesto por Hobbes, según el cual fue necesario establecer un pacto inicial entre los hombres para ceder la administración de la justicia a un tercero. Esta revisión se realizará a partir de los términos teóricos propuestos por la filósofa norteamericana Judith Butler, quien considera que la naturalización del Estado (en tanto institución reguladora de los vínculos sociales), se obtiene en virtud de la “citación iterativa” de actos performativos (la repetición ritualizada de actos, gestos y discursos) que naturalizan estas convenciones y difuminan lo artificioso de los mismos.

**Palabras claves:** Pacto, Estado, Performatividad, Postestructuralismo.

## Abstract

This paper reviews the founding process of the State proposed by Hobbes, according to which it was necessary for men to establish an initial contract between them in order to transfer justice administration to a third party. The review rises from the theoretical terms proposed by the American philosopher Judith Butler, who believes that the naturalization of the State, as a regulatory body of social relations, is assimilated under the “iterative citation” of performative acts, i.e. the ritualized act repetition, gestures and speeches that naturalize these conventions and fade out affectations. The State, represented as the sovereign who exercises control and maintain domination using rules and power, is established on the naturalized acts of a hypothetical introductory momentum that turns fear into peace, discordance in agreement, and conflict into stillness. Such a momentum of mythical character would precisely be the one which would place the fundamentals of modern political practice, as it accepts, as a normal act, that fright and disbelief are the forces which drive human society.

**Keywords:** Pact, State, Performativity, Post structuralism.

## Resumo

Propõe-se analisar o processo de formação do Estado aludido por Hobbes, segundo o qual, para atribuir a administração da justiça a um terceiro, era imperioso estabelecer pactos recíprocos entre os homens. A revisão deriva-se dos termos teóricos apresentados pela filósofa americana Judith Butler, quem acredita que a naturalização do Estado (como instituição reguladora das relações sociais), é obtida sob a “citação iterativa” de atos performativos, isto é, da repetição ritualizada de atos, gestos e discursos que no fim naturalizam as convenções e destroem os artificialismos. O Estado -representado pelo soberano que abrange o poder e a possibilidade de controle e submissão através da Lei e da força- baseia-se nos atos naturalizados de uma ocasião hipotética fundamental que demuda medo para a paz, discórdia para acordo, e conflito para sossego. É precisamente

essa ocasião mítica a que permite a fundamentação da prática política moderna, quando assume, como se fosse um ato racional, que medo e desconfiança são as forças motrizes do convívio na sociedade humana.

**Palavras-chave:** Estado, pacto, performatividade, pós-estruturalismo.

## Introducción

Este trabajo se propone analizar el pacto hobbesiano desde la perspectiva de Judith Butler, considerada por algunos académicos norteamericanos como una de las filósofas más importantes del deconstruccionismo postestructuralista norteamericano. Para esta tendencia de la filosofía política contemporánea, la solidez y el origen de aquellos conceptos fundamentales para la tradición moderna son puestos en cuestión: una vez revisado su basamento ontológico, se refuta el hecho de que haya un momento o un evento original, fundante, estructurador. Amparándose en pensadores como Nietzsche, Foucault y Derrida, algunos autores han empezado revisar nociones e ideas, otrora sólidas, tales como el sexo, la raza, el sujeto, la racionalidad, el origen de los vínculos políticos, entre otros.

El siguiente documento analizará entonces uno de los supuestos principales de la filosofía de Thomas Hobbes: el origen del Estado a partir de un pacto celebrado entre los hombres en el Estado de Naturaleza. A través de una lectura en clave de Butler, se pretende reconocer las implicaciones filosóficas y políticas de pensar (de manera hipotética) un momento previo a la formulación de un acuerdo racional, voluntario, celebrado entre iguales en medio de una crisis hipotética (el Estado de Naturaleza) y que genera un “antes de” y un “después de” el pacto político.

Para comprender la propuesta de Hobbes acerca de la celebración de dicho pacto es necesario conocer las condiciones que propician el mismo. Dichas condiciones (relacionadas con aspectos metodológicos y conceptuales de su ideario) presentes en los primeros capítulos del *Leviatán*, son el basamento para sostener la necesidad de apelar a una estructura organizadora, que coarte las libertades individuales y administre la justicia. Posteriormente, serán presentados algunos argumentos de Judith Butler frente a la llamada “la tendencia fundacional” de la filosofía moderna, sin que ello implique corregir a un filósofo del siglo XVII como Hobbes desde los desarrollos de la postmodernidad, ni pedirle a su obra algo que no tiene.

A modo de conclusión, se señalará cómo la efectividad del Estado, representado como el soberano que detenta el control y la posibilidad de sometimiento (esto es, su fuerza de ley), reposa en los actos iterativos que se remiten a un momento fundacional que transforma el miedo en paz, la discordia en acuerdo y el conflicto en apaciguamiento. Estos actos se encargan de sostener un momento fundacional, de carácter mítico, que sentaría las bases de las prácticas políticas modernas, al presuponer como un acto racional que el miedo y la desconfianza son las fuerzas motoras de la convivencia humana.

### Hobbes: su método y su proyecto filosófico

Thomas Hobbes (1588 - 1679) establece una sólida teoría de la unidad del Estado moderno a partir del absolutismo del soberano. Su obra estudia con minuciosidad la conformación de un Estado artificial, fundamentado no en el derecho divino sino en el poder político, que logre establecer un entorno que permita el cumplimiento de los deseos de las personas. Y lo hace a partir de una premisa fundamental: que el Estado es un instrumento absolutamente necesario para lograr la paz entre los hombres.

Un aspecto a resaltar en su propuesta teórica es la notoria capacidad de cimentar su argumentación. El libro *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* (1651), su obra más conocida, recorre la psicología del ser humano a través del estudio de los principios que generan las sensaciones, el movimiento y el funcionamiento de los sentidos y que conduce a explicar las pasiones, procesos más complejos. A partir de la comparación con el cuerpo humano, analiza la conformación de un cuerpo social en el que cada individuo cumple una función de acuerdo con su posición social y su saber hacer. Capítulo a capítulo, Hobbes logra sostenerse ante el lector acerca de su posición y dar cuenta de fenómenos más intrincados, como el funcionamiento de la sociedad organizada.

Sin embargo, a diferencia de otros teóricos que propondrían una evolución de etapas que irían desde el estado agreste de incivildad hasta la conquista de la civilización, Hobbes propondrá que aquellos mismos principios que gobiernan al hombre, son los que controlan a las multitudes de seres humanos y a las conformaciones sociales. A través del método analítico-sintético propio de su época – basta con recordar el modelo newtoniano del reloj o la famosa sentencia galileana según la cual el libro de la naturaleza está escrito en el lenguaje de las matemáticas –, logra sostener una correspondencia lógica entre la fisiología humana y el funcionamiento de la sociedad. Explica Hobbes en su “Tratado del ciudadano”, que “...la mejor manera para conocer un objeto es conocer los elementos que lo constituyen” (Hobbes, 1999: 4). En palabras de Leo Strauss, uno de los comentaristas más destacados de la obra del filósofo inglés, “la filosofía política se basa, en cuanto a método y contenido, en la ciencia natural. El método es el ‘resolutivo – compositivo’ de Galileo. El material es provisto por la explicación mecanicista de las pasiones y, previamente, de la percepción sensible” (Strauss, 1952: 27).

Esta razón de método explicará su conocido individualismo: no hay en Hobbes un culto al atomismo individualista (como se le llamaría hoy), sino más bien un interés por circunscribir su objeto de investigación para entender

el funcionamiento de las conformaciones sociales. El primer paso es hacer un análisis de las partes para luego sintetizar las respuestas. El modelo observado por la naciente ciencia política hobbesiana sigue los pasos de la física y la observación de la naturaleza. De ahí que los seres humanos, aunque se aislen en momentos, también puedan conformar vínculos más o menos estables y resulten claves en el funcionamiento de la sociedad.

Otro punto de gran importancia en la capacidad de argumentación hobbesiana reside en la apropiación del recurso de la metáfora mecánica para sostener su teoría del Estado. En este sentido, las primeras palabras del Leviatán no pueden ser más elocuentes: “La NATURALEZA, arte por el que Dios ha hecho y gobierna el mundo, es imitada por el *arte* del hombre, como en tantas cosas en que éste puede fabricar un animal artificial [...] Pues es mediante el arte como se crea ese gran LEVIATÁN que llamamos REPÚBLICA o ESTADO, en latín CIVITAS, y que no es otra cosa que un hombre artificial” (Hobbes, 1651: 13; mayúsculas y cursiva en el original). Valga aclarar que Hobbes se resiste a reconocer que apela continuamente a este recurso literario. Dirá, al debatir con las “escuelas” filosóficas, es decir, con la tradición aristotélica y tomista, que “aunque las palabras pueden ser llamadas metáforas, los cuerpos y movimientos no pueden serlo” (Ibíd.: 50)<sup>1</sup>. En palabras de Jean Roy, “De la misma forma que Galileo estudiará la trayectoria de los proyectiles según este método, Hobbes aplicaba ese procedimiento en la filosofía política”<sup>2</sup> (Roy, 1976: 4).

En ese orden de ideas, Hobbes explica en su “Tratado del cuerpo”, otro de sus textos contemporáneo con el Leviatán, que: “a menos que sean obligados por algún poder, los hombres se harían la guerra, lo cual se puede conocer por la experiencia de cualquiera que analice su propia mente” (Hobbes, [1650] 2000:10). Este punto es muy importante, pues expresa el recurso de una representación mental: se desconoce el Estado de Naturaleza en su estado puro, pero se puede deducir a partir de la guerra civil, de los conflictos internacionales y de las crónicas de los viajeros americanos, que relatan cómo los “salvajes” con dificultad sobreviven en medio de luchas intestinas. De esta representación dependerá la adhesión a su propuesta política. Hobbes propone hacer un ejercicio mental, que consiste en

<sup>1</sup> La ruptura con la perspectiva aristotélica es definitiva. Frente a la tendencia al reposo estudiada por la escuela griega, Hobbes y sus contemporáneos opondrán la tendencia de los cuerpos al movimiento. Este principio de la física moderna será entonces la base para presuponer la tendencia de los hombres al movimiento, a la inestabilidad, a la ambición, conflicto, no a la quietud.

<sup>2</sup> Traducción del autor.

disolver al Estado para ver como funciona: hacer de cuenta (*pretending*, en inglés) momentáneamente, que el Estado no existe, para ver qué ocurriría. Este verbo es clave, pues aunque es más un juego de simulación que la formulación de una tesis real, establecida con objetividad, no quiere decir que pueda tomar un valor de verdad. En términos del canadiense Jean Roy, es más un artificio dialéctico que un hecho verificable (Roy, 1976). Por ello, antes de presentar al Estado y sus razones, prefiere presentar al hombre y su compleja psicología. El ser humano es un autómatas, una máquina gobernada por unas leyes sencillas, que pueden ser estudiadas a través de la lógica tal y como si se analizara un cuerpo a través de la mirada geométrica; así, puede anudar sus ideas en torno de la necesidad del Estado sin moverse del más disciplinado mecanicismo. Como plantea Norberto Bobbio en su estudio acerca del filósofo inglés:

*Concebida la naturaleza como una gran máquina, penetrar en el secreto de la naturaleza quiere decir llegar a comprender las leyes que regulan su mecanismo. Pero una vez descubierto el secreto, el hombre es capaz no sólo de imitarla, sino también de recrearla, de perfeccionarla, de incrementar su energía, construyendo otras máquinas. Una de estas máquinas producidas por el hombre para suplir las deficiencias de la naturaleza [...] es, para Hobbes, el Estado (Bobbio, 1989: 42).*

210 Pero en Hobbes, ¿cuál es el motor que impulsa esta máquina? El deseo. Desde los primeros capítulos del Leviatán hay un despliegue de argumentos que explican que, a causa del deseo, los hombres entran en tensiones y aún, son capaces de llegar a guerras y conflictos de toda índole. Todos por igual, tienen las mismas capacidades físicas y mentales (un punto que daría pie, un siglo después, a una reflexión revolucionaria sobre la igualdad natural entre los hombres) y por tanto, pueden tener la misma energía destinada a hacer cumplir sus deseos y a luchar por ellos. El deseo es definido como un impulso, una moción que parte de la imaginación y genera movimiento. El resultado del esfuerzo de movimiento es el conato (en inglés, *endeavour*) que conduce a obtener un resultado, sea aproximarse a la cosa (apetito) o alejarla (aversión), a pesar de la desconfianza natural que existe en el ser humano. El movimiento es la clave para comprender la teoría hobbesiana, al concluir el movimiento sobreviene la muerte. La frase “El ser humano tiende a comportarse así” cobra entonces un nuevo significado: ya no es la naturaleza divina la que impele a actuar de una forma u otra; es la tendencia de las fuerzas y de los cuerpos, una ley de causa – efecto, propia de la física y la geometría, más que

de la teología. Es posible ver en los seres humanos la entremezcla de las pasiones, su alternancia, etc., como efectos apenas lógicos (naturales) del funcionamiento de la causa primera del hombre: el movimiento.

Los afectos opuestos de la vida cotidiana (amor u odio; deleite o turbación; belleza o fealdad; esperanza o desesperación, etc.) provienen del sencillo funcionamiento mecánico de los cuerpos: a través del movimiento (el impulso o rechazo hacia la cosa) y de su entremezcla, las pasiones se complejizan. De estas pasiones, se resaltan tres pasiones que caracterizan al hombre y hacen que surja el conflicto: la competencia, la desconfianza y la vanagloria (Bobbio, 1989: 107). Nótese que estas características son propias de los seres humanos, no porque sean designios divinos sino porque el funcionamiento de las leyes de la naturaleza impelen a ello. Particular interés despierta la vanagloria, debido a que en Hobbes es un fenómeno inevitable. La necesidad de comparación mutua de la especie humana, el sentirse superior, hacer sobresalir una virtud (o todas) por sobre los demás, es motivo permanente de conflicto. Por ello se relaciona estrechamente con la competencia. La virtud existe en tanto un individuo se compara con otro y sobresale, es una virtud que se obtiene por el reconocimiento del otro; de igual forma, la fuerza de la ley tiene efecto en tanto es reconocida por los hombres.

En este punto, es necesario destacar la perspectiva empirista que a partir de Hobbes se convirtió en una verdadera tradición para la filosofía anglosajona: el reconocimiento de sí (el valor de la persona – *worth*, en inglés) sólo existe en la medida en que se puede comparar con otro que esté en las mismas circunstancias<sup>3</sup>. El peligro de que estas mociones (que continuamente generan rivalidades), imperen sobre las acciones de los seres humanos, sostendrá su hipótesis fundamental: la de la necesidad perentoria de hacer existir el Estado para no incurrir en el estado de naturaleza. Este estado no es, como algunos podrían suponer, el de una confrontación armada permanente o una situación de odios continuos y de ausencia de reconocimiento, como la que suelen suponer algunas personas sobre la “época de las cavernas” o los pueblos del oeste norteamericano que solían representar los *westerns*, una permanente anarquía en la que impera la voluntad del más fuerte. Es más bien una situación en la que la ley no tiene ningún efecto sobre las personas. Este punto resulta fundamental

<sup>3</sup> Esta tradición enlaza aspectos tan dispares de la vida cotidiana como lo podrían ser la justicia (la idea de la jurisprudencia del derecho) y el funcionamiento del mercado de cambio (el valor de un objeto está dado por su uso o por la posibilidad de hacer acceder a otros objetos), pero iniciar discusión sobre el tema no resultaría pertinente aquí.

para los propósitos de este documento, toda vez que Hobbes fija el efecto de la ley en el juez o árbitro (en el caso - tipo que presenta Hobbes, este sería el Estado) y no al contrario: el juez recibiendo su poder desde la ley.

El asunto del poder se torna central en este punto, ya que el poder hobbesiano no es total ni permanente, sólo es poder en tanto esté en función de un propósito particular, individual. Es un “poder para algo” o mejor, “el poder es siempre excedente de poder”. Al igual que la rescisión establecida dinámica de los cuerpos, en Hobbes el poder es una sumatoria de vectores en tensión. Esa lucha de fuerzas está dada en sus magnitudes, es decir, en términos de capacidad real. El poder funciona cuando convence, cuando logra disuadir al otro de actuar o de no hacerlo. Los pactos se cumplen en tanto hay aun poder disuasor que vele por ellos. El poder es el motor del Estado. Y el sentido de su existencia está siempre en función de proporcionar o sostener la felicidad de cada individuo, una felicidad eminentemente procedimental, y radica en facilitar los medios para que cada uno de los seres humanos puedan acceder al cumplimiento de sus deseos.

Pero sin duda, las ideas principales sobre la necesidad de conformar un Estado se encuentran en el capítulo XIII, pues es aquí donde Hobbes organiza sus ideas y a partir de un breve resumen de sus principales argumentos, logra convencer a sus lectores acerca de la necesidad de la presencia del soberano como árbitro indispensable para la vida del hombre (Bobbio, 1989: 105). Esta conclusión es parte de un ejercicio hipotético, de una fantasía colectiva según la cual hubo alguna vez un “antes de...” que no se puede repetir. Ahora bien, como se ha venido diciendo, este proceso mental no es algo surgido de la nada, sino que se concatena con los análisis sobre la psicología individual realizados previamente.

212

Dado que los hombres tienden a ser iguales física y mentalmente y que son racionales, puesto que su único interés en la vida es el alcance particular de su idea de felicidad; que este deseo no es un fenómeno ajeno al continuo natural de los cuerpos y que es constitucional al ser humano; que al vivir en un estado de naturaleza, las leyes no tienen ningún efecto; entonces, es necesario imaginarse el caos en el que viviríamos y tratar de evitarlo a como dé lugar, suponer por un momento qué sería de nosotros en esa situación.

El establecimiento del pacto común implica transformar la voluntad sin dejar de ser racionales. Este acuerdo da pie al cumplimiento efectivo de los pactos. Señala al respecto el profesor Rodrigo Romero: “El deseo de vivir tranquilos y el temor a la muerte sugieren normas racionales (leyes naturales) para emprender el camino a la paz. Lo que se pone claramente de manifiesto es

que el ser humano entra en la guerra buscando la preservación de la vida y es esta misma motivación la que lo lleva a buscar la salida del estado de miseria a que lo lleva la guerra” (Romero, 2001: 123). Así, es necesario suspender ciertas posibilidades (agredir al otro, compararse con los demás para sacar provecho, competir para sentirse mejor) en beneficio propio. El soberano (que arbitra sobre estas conductas) es menos malo que su ausencia. El pacto común deviene un contrato unilateral: se acuerda celebrar un pacto entre todos los hombres para acordar suspender la agresión mutua y así, depositar en un tercero (el Estado, el juez, el árbitro) la tarea de controlar y persuadir posibles desmanes.

Ahora bien, ¿qué mecanismos considera Hobbes los más adecuados para la transformación conductual de los seres humanos que transitan del estado de naturaleza al sometimiento al rey? Porque esto implica romper con la tradición del derecho natural: presuponer que cualquier cosa está al alcance del individuo, a su merced.

### **El problema del pacto hobbesiano**

Hasta ahora bastaba con mostrar que el paso del estado de Naturaleza a un Estado tal como lo conocemos hoy pasaba por un ejercicio de reflexión, por una conclusión racional, calculada. Es más conveniente para los individuos pactar la disminución parcial de sus capacidades (su deseo, su interés particular, su vanagloria) en aras de alcanzar un beneficio a futuro, que sería la estabilidad y la seguridad. Es entonces un proceso de condonación del poder personal en nombre de una seguridad anticipada. Pero, ¿es suficiente este pacto para superar la desconfianza, pasión natural en el ser humano? ¿Es que el poder depositado en el soberano es así de grande que puede controlar de forma permanente a sus súbditos?

Pero para formular una crítica sensata, es posible recurrir a un autor relacionado con el tema de las redes sociales, el sociólogo Mark Granovetter [1985], quien en un texto sobre la influencia de las relaciones sociales tanto en la conducta personal como en el comportamiento de las instituciones, se formula una pregunta que puede dar cuenta de una de las fallas de la propuesta hobbesiana de el pacto que conduce a la conformación del Estado. La pregunta es: ¿cómo es que, en el caso de Hobbes, la constitución del acuerdo contractual que dará origen al Estado, logre transformar tanto la conducta humana? (Granovetter, 2003: 232). Es decir, desde una perspectiva sociológica, ¿Cómo se explica que el hombre en el estado de naturaleza sea un ser infrasocializado y con la constitución del Estado se convierta en un ser suprasocializado (Granovetter, 2003: 236)?

No se entiende del todo bien que se vaya rápidamente del estado de “todos contra todos”, en el que los vínculos sociales son despreciables y no modifican para nada en la conducta agresiva del hombre, a una situación de suprasocialización, en la que el soberano puede someter a los individuos y lograr que cumplan con las reglas mínimas que llevan a vivir en paz. En palabras de Granovetter, “los desafortunados habitantes del estado de naturaleza, agobiados por el desorden derivado de su atomización, entregan alegremente todos sus derechos a un poder autoritario y, por consiguiente, se conducen de una manera dócil y honorable: mediante el artificio del contrato social pasan directamente de un estado infrasocializado a uno sobresocializado” (Granovetter, 2003: 237). Pareciera que la solución del miedo propuesta por Hobbes, hiciera agua. Si bien es cierto que el temor a retornar al insostenible Estado de Naturaleza sirviera para coartar a los individuos, falta preguntarse si es sostenible esa idea del autocontrol racional permanente por sobre los conatos automáticos de las personas.

Para Granovetter, esta falla se debe a que el estado de naturaleza de Hobbes es un experimento mental, que no irá más allá de una hipótesis fortalecida con buenos argumentos. Apelando al miedo que producía la atomización del estado natural, era factible convertirlo en una amenaza para quienes osaran cuestionar la política de entonces. Según Granovetter, “Hobbes exageró el grado de desorden probable en su atomizado estado de naturaleza donde, debido a la ausencia de relaciones sociales sostenidas, sólo cabía esperar conflictos diádicos inconexos” (Granovetter, 2003: 246). Y, al mismo tiempo, sobredimensionó el poder del estado soberano sobresocializado, logrando así que la hipótesis se sostuviera. Es un juego de lenguaje que, a fuerza de repetirse, se convirtió en la única forma de concebir el nacimiento del estado moderno. No es el objetivo de este documento pedirle a Hobbes una prueba *a posteriori* de sus construcciones teóricas. Basta con devolverse a ellas y revisar cuál habría sido su respuesta. El argumento de Hobbes está basado en el temor que inspira la muerte violenta que se puede sufrir estando en el estado de naturaleza. La violencia de la que se puede ser víctima hace que se opte por la solución del monarca.

Así, el soberano encarna el poder de hacer morir violentamente: el primer observador de la ley es el que logra mostrarle a los individuos que no pueden incumplirla. Y su poder disuasor se basa inicialmente (aunque no únicamente) en la posibilidad de inspirar temor. El hombre puede tomarse atribuciones divinas en la medida en que hace (o aspira a hacer) lo mismo que hace Dios, como ya lo explicara Hobbes, cuando justificó que el hombre toma atribuciones divinas

al apelar al arte divino de la creación. El temor que genera esta situación de desgobierno se produce por la realización de un ejercicio mental (“supongamos que...”) pero también por un recurso infalible para él: la prueba bíblica. El argumento del temor se fortalece con la narración del pueblo de Israel viviendo en el desierto y el miedo a una teofanía divina que se aproxima, lo cual hace que le pidan a Moisés que interceda por ellos: “Así que le suplicaron a Moisés: -Háblanos tú y te escucharemos. Si Dios nos habla seguramente moriremos. - No tengan miedo, - les respondió Moisés -. Dios ha venido a ponerlos a prueba para que sientan temor de él y no pequen” Éxodo 20:19-20 (Biblia de Jerusalén)<sup>4</sup>.

Evidentemente este párrafo exige un tratamiento más riguroso. Pero considero que recoge tres elementos que son fundamentales en la propuesta hobbesiana que parte en dos las relaciones entre los hombres y, de paso, establece el valor del poder que ejerce el soberano sobre los individuos, a saber: la anticipación, el uso de elementos físicos (las pruebas sustantivas) y el recurso del discurso. Nótese que tanto en la cita bíblica como en las ideas de Hobbes desarrolladas en la primera parte del Leviatán, el temor del pueblo (sea el hombre abstracto o el pueblo de Israel) se origina en la anticipación que hacen sobre los posible efectos de la ira de Dios (a partir del ejercicio mental: “¿qué pasaría si...”). Esto, reforzado con los elementos accesorios que se puedan ostentar ante la población y las arengas que se les puedan dirigir, fortalecería los argumentos y disuadirían a la población con facilidad.

Pero, ¿caso basta el recurso del temor para someter a toda una población a la voluntad de un solo mandatario? ¿No será necesario otro tipo de manejo para transformar las conductas de las personas en estado de naturaleza? Porque Hobbes es claro en indicar que la renuncia a la posibilidad de acción no es algo permanente: siempre se estará en posibilidad de romper este acuerdo. Si el soberano se muestra débil o no controla la ley tal como se espera, es perfectamente comprensible que sea depuesto y que se busque una mejor solución. La fuerza que debe ostentar el soberano es inmensa en ese sentido.

La ley del soberano es la continuación de la ley natural, esto es: siempre hacer la deducción correcta que cualquier individuo haría con el fin de autopreservarse, pero para proteger al pueblo. Aunque al parecer no es objetivamente eficaz por sí sola, sin el poder del Estado, si da una clave de “sociabilidad” pues desde el

<sup>4</sup> Para un estudio riguroso del recurso bíblico hobbesiano para sostener la monarquía, ver Lelio Fernández (1989: 101).

Estado natural el hombre desea la paz y le parece bien ser justo, en la medida en que la razón natural es una de las tres formas por las cuales Dios habla a los hombres (las otras son la revelación y la profecía de un elegido). De este modo, la ley natural (actuar siempre de forma tal que se conserve la vida) es una forma de actuar de modo racional que no implica actuar de forma lógica (como propondría Aristóteles) ni con argumentos razonables (que sería como se piensa en la actualidad), se puede extender a una conclusión adicional: considerar que los pactos se sostienen en la medida en que es conveniente hacerlo, y que nadie en sus cabales actuaría en contra de su integridad, a no ser que esto le genere un buen dividendo.

Podría decirse que el Estado no opera ningún cambio significativo en el individuo. Esto implica que, en cualquier momento, se puede retornar a una situación de caos anterior. La transformación social hobbesiana sería, en principio, reversible, aún más, es una amenaza permanente de la que hay que cuidarse y ante la que se debe estar atento. Para ello Hobbes apela a una figura que, curiosamente, se encuentra también en la obra de su amigo (y después detractor) René Descartes: la crítica al insensato (*foole*) nos presenta una figura hipotética, renuente a aceptar la validez de la justicia como argumento derivado de la ley natural:

*El insensato se dice en su corazón que no existe tal cosa como la justicia: y a veces lo dice también con su lengua. [...] se hace todavía cuestión de si la injusticia – dejando de lado el temor de Dios, pues ese mismo insensato se ha dicho en su corazón que Dios no existe – no podrá a veces ser compatible con esa razón que dicta a cada uno buscar su propio bien (Hobbes, 1651: 122).*

216

El insensato carece de cordura, lo que le hace renunciar a Dios, a la recta razón (que emana de Él) y de paso, a la convivencia, pues no se logra ajustar a la convivencia del recién originado pacto. Así, el pacto es establecido por mera conveniencia, a la luz de una razón emanada de Dios y ajustada a la conveniencia humana. Quien se aleje de esta mirada, simplemente está loco, pues no quiere lo mejor para sí. Adoptar la mirada hobbesiana es convertirse en moderno. Es ser racional, es decir, renunciar a la locura del riesgo. En lo que queda de este documento, el pacto natural será revisado a la luz de la propuesta filosófica de Judith Butler, dado que existen grandes puntos de afinidad entre ambas modalidades de interpretación de la política.

**Una posible respuesta: la naturalización performativa de los actos de los sujetos**

La norteamericana Judith Butler centra buena parte de su trabajo filosófico a analizar los mecanismos por los cuales se produce la naturalización de los sujetos. Según ella, el mecanismo mediante el cual el ser humano deviene en sujeto es un proceso en el que está implicado el poder y el sometimiento a discursos hegemónicos, trascendiendo la mirada tradicional que veía en ello un proceso evolutivo o el reflejo de un mecanismo de aculturación. Esta posición la han puesto en el centro de un grupo que ha sido denominado el “postestructuralismo deconstruccionista” norteamericano, que en la última década ha sido blanco de numerosas críticas y de rechazos por parte de académicos y estudiosos de las ciencias sociales.

Según su propuesta, algunas características de los seres humanos, han sido consideradas como naturales, es decir, ajenos a los vaivenes de la cultura, y por tanto, previos a las relaciones humanas. Sin embargo, ella toma distancia de esta presuposición, en especial de algunos conceptos como la idea de “sexo” (Butler, 1990), tradicionalmente considerado por las ciencias sociales como un dato objetivo, complementario con el “género”, construido socialmente y dependiente de la sociedad y de la cultura. Sus conclusiones señalan, sin embargo, que el “sexo” tal como se entiende hoy es el resultado de la repetición citacional (es decir, en nombre de una fuerza mayor) de ciertas acciones que socialmente son consideradas como admitidas para hombres o mujeres. La jerarquía sexual sería impuesta por la jerarquía del género y estaría constituida por aquellas conductas impuestas a varones y a mujeres. Esa jerarquía del género se socializa a través de prácticas y ritos que, a fuerza de ser repetidos en nombre de su importancia, determinarán las condiciones para que una persona sea considerada “varón” o “mujer”. Los actos al ser realizados, no solamente dan muestra de prácticas propias de cada género, sino que también constituyen los cuerpos que los ponen en práctica.

No sería cierto entonces que el sexo biológico determinara el género cultural sino lo contrario, esto es, que el género es performativo y se esfuerza por naturalizar el sexo. Este se pondría en acto, se realizaría continuamente, con el fin de construir una realidad que no está fijada en ninguna parte. De ahí la importancia de apelar a recursos tales como el discurso (modos de relación y puestas en diálogo), la expresión corporal y la proxemia (los modos de aproximación “de los hombres” y “de las mujeres), la indumentaria y demás elementos accesorios que conforman los cuerpos. Así, el género no es un conjunto acabado de registros relacionales determinados por la cultura, sino un

continuo hacer que termina por hacer devenir a los sujetos. En sus palabras: “lo que consideramos que es una esencia interna del género se fabrica mediante un conjunto sostenido de actos postulados por medio de la estilización del cuerpo basada en el género. De esta manera se muestra que lo que hemos tomado como un rasgo ‘interno’ de nosotros mismos, es algo que anticipamos y producimos mediante ciertos actos corporales, en un extremo, un efecto alucinatorio de gestos naturalizados” (Butler, [1990] 2001: 16).

Su desarrollo teórico se ha extendido a aquellas prácticas que solidifican la idea de normalidad en conceptualizaciones tan complejas como la clase social (Butler, 1993), la separación psiquiátrica entre lo normal y lo patológico (Butler, 2004), sobre el afán normalizador del matrimonio heterosexual (Butler, 2004), la violencia étnica y las múltiples formas de exclusión social de pueblos nómadas y “apátridas” (Butler y Spivak, 2007), entre otros. Este documento se centrará en un aspecto que vincula su propuesta con la de la filosofía hobbesiana (y en general, con la filosofía política moderna): el acto fundacional propio del sujeto de la política moderna. Para Butler, la conformación del sujeto llamado moderno (es decir, el acto por el cual un ser humano se convierte en agente político), se basa esencialmente en el acto fundacional que marcaría la separación entre un “antes” y un “después” de la vida de los seres humanos. En el caso de Hobbes, dicho acto fundacional es el pacto racional que da pie a la conformación del Estado. En la filosofía moderna, se ha promovido la idea de que primero existe un sujeto que es agente (dado que ha partido de un momento simbólico, fundacional, que marca un hito) y que por tanto, puede actuar en nombre de, con un interés particular<sup>5</sup>. En sus palabras:

218

*Decir que la política requiere un sujeto estable es decir que no puede haber ninguna oposición política a esa afirmación [...] el acto que establece de modo unilateral el dominio de lo político, entonces, funciona como una treta autoritaria por medio de la cual se silencia de modo sumario toda discusión política sobre el estatuto del sujeto (Butler, 2005: 133).*

Se nos ha enseñado en la política que para que haya un “qué” tendría que existir primero un “quién”: es necesario un causante que promueva la transformación (esto no está alejado de campos como la sintaxis gramatical, que

5 Actos fundacionales en términos individuales serían, por ejemplo, el acto de reconocimiento de la propia identidad sexual, de la pertenencia a una determinada clase social, de estar incluido en un grupo subordinado o de ser parte de un grupo hegemónico, entre otros.

enseña la separación entre sujeto y predicado, sin ir más lejos). La constitución de este acto fundacional es la espina dorsal de las prácticas políticas tradicionales que constituyen al sujeto – sujetado a la tradición y a la hegemonía. Sin embargo, para Butler el sujeto político contemporáneo no requiere de la constitución sólida de ese acto fundacional para poder moverse en la política. Entonces desde Butler, ¿qué mecanismos conforman al sujeto político? ¿Qué hace que los individuos se sometan a la voluntad del soberano en ese acto fundacional? Sin duda, el concepto de performatividad es crucial aquí, pues es a través de la ejecución y la valoración de los actos performativos que el soberano es reconocido como tal y sus acciones soberanas son naturalizadas, al tiempo que los individuos devienen súbditos y transforman su conducta en función de dicha relación.

Recuérdese lo señalado anteriormente acerca del pacto hobbesiano (aquel que da pie a la conformación del Estado), movilizado fundamentalmente por el temor a la muerte violenta. Este temor es inspirado en esencia por las manifestaciones sustantivas de poder, por las ideas de anticipación de quienes lo padecen y por el discurso que arenga a adherirse a nuevas formas de gobierno. Explica Bobbio que “El ideal que defiende [Hobbes] no es el de la libertad frente a la opresión, sino el de la unidad contra la anarquía. Hobbes está obsesionado con la idea de la disolución de la autoridad, [es decir], de la anarquía, que es el retorno al estado de naturaleza” (Bobbio, 1992: 36), por lo cual es posible entender también que los individuos en el Estado no quieran regresar al estado de naturaleza para entregarse a una libertad voluptuosa, sino para evitar carecer de autoridad. En Butler es posible tomar estos elementos (ejercicio del poder, anticipación a los hechos y uso del discurso) y analizarlos como formas de acción performativa que constituyen a los sujetos modernos. Veamos.

En el caso de las manifestaciones sustantivas del ejercicio del poder que tendría que hacer el soberano (mediante el uso directo de actos de fuerza, el empleo de muestras de sometimiento, etc.), éstas coinciden con la lectura del poder, que se corresponde a su vez con la de Foucault. Según Hobbes, “el PODER *de un hombre* lo constituyen todos los medios que tiene a la mano para obtener un bien futuro que se le presenta como bueno. Puede ser *original o instrumental*” (Hobbes: [1651] 1994: 78)<sup>6</sup>.

Tanto el poder original (las facultades y las capacidades propias de cada individuo, las habilidades de las que la naturaleza dota a los hombres) como

<sup>6</sup> Mayúsculas y cursivas en el original.

el poder instrumental (medios y recursos para conseguir más poder) son comparativos. Tal como se señaló anteriormente, en la medida en que se hace ostentación de la capacidad de acceder a lo que se considera bueno, se obtiene el reconocimiento del otro. Se requiere de la ostentación directa para poder comparar y así sobresalir ante el grupo. Al mismo tiempo, con la comparación y consecuente la lucha por el poder, se obtiene más poder, es decir, en la medida en que las evidencias de virtud se presentan ante los demás, no solamente producen un resultado (convencer al otro) sino que se obtiene más de aquello que lo engendra. Los amigos, la servidumbre, las riquezas económicas, son poder y generan un excedente de poder (Hobbes, [1651] 1994: 78), como también lo hacen la ostentación de nobleza, la elocuencia en el discurso, el éxito obtenido en justas, la reputación de prudencia, la capacidad de inspirar temor, son pruebas no físicas, son evidencias que no solamente portan un valor de verdad, sino que también hacen cosas. Para Butler, las relaciones y vínculos de los seres humanos con la ley están mediadas por el poder. Si desde Hobbes constituir el pacto es imponer la ley, esto quiere decir que se necesita hacer que el poder esté mediando dichas relaciones. Esta acción requiere de pruebas físicas, de evidencias visibles, que sostengan la capacidad de control del otro.

Tenemos entonces, que el “poder” es entendido como la posibilidad de realización de una acción, en aras de obtener un resultado (en Hobbes sería el reconocimiento del otro). En Butler dicho resultado es la constitución misma del sujeto. Siguiendo a Foucault Butler señala que “...la ‘ley’ estructuralista puede entenderse como una formación de *poder*, una configuración histórica específica, y [ ] puede entenderse que la ley produce o genera el deseo que supuestamente reprime. El objeto de la represión no es el *deseo*, al que considera su objeto aparente, sino las múltiples configuraciones del poder en sí, cuya pluralidad misma desplazaría la supuesta universalidad y necesidad de la ley jurídica o represora” (Butler, 1990: 109)<sup>7</sup>.

De este modo, la ley que constituirá el Estado no busca reprimir el deseo de violencia sino crearlo, a través de la ostentación de actos performativos que naturalizan un “antes de la ley”: Butler advertirá que “el deseo y su represión son motivo para consolidar las estructuras jurídicas; el deseo se fabrica y se prohíbe **como un gesto simbólico ritual mediante el cual el modelo jurídico ejerce y consolida su propio poder**” (Ibíd. La negrilla es mía). Así, el poder que

<sup>7</sup> Cursivas en el original.

da la ostentación y la comparación con el otro, de cara a dominar al otro, no solamente tiene un efecto represor, sino sobre todo reproductor anticipado de la violencia que dice controlar.

En ese punto vale la pena revisar la idea de “anticipación”, pues resulta llamativo ver que los individuos en el estado de naturaleza establezcan una relación directa entre el caos reinante (caos que, sin embargo, no es permanente, sino sólo amenazante) con la necesidad de cambiar de *status* social. Es decir, existe algo, un proceso no físico, sino psíquico, que los lleva a elegir la opción racional. Según Hobbes, la consecución del límite del estado de naturaleza se alcanza por medio del cálculo razonado en el que se prevén situaciones fantaseadas por medio de la anticipación. Pero para Judith Butler la anticipación ante lo que “podría ocurrir” no es un acto razonado de los individuos, es un recurso de dominación empleado con el fin de emprender un proceso de dominación y control. Este concepto resulta de interés, dado que forma parte de los dispositivos no físicos que crean a los sujetos, que conforman un nuevo ser, que se reconoce “libre” en la medida en que está sujetado a la relación de dominación. Desde la perspectiva de Butler, la ganancia del sujeto que acepta el pacto del Estado es una ganancia negativa, es una sujeción a normas y leyes que no solamente constituyen su nuevo estatus, sino que además imponen la visión trágica de un estado de naturaleza ficticio.

Este aspecto había sido abordado por Hegel en la sección correspondiente de la “Fenomenología del espíritu”: la voz del amo (el soberano), que inicialmente es una voz externa al esclavo, deviene su voz interna, convirtiéndose en su propia autocensura (Butler, 1997: 13). En sus palabras, “la figura del esclavo aparece como un cuerpo instrumental cuyo trabajo provee al amo de las condiciones materiales de su existencia y cuyos productos materiales reflejan tanto su subordinación como la dominación del amo” (Butler, 1997: 47). Entonces, la conformación del sujeto (en este caso, el sujeto político) no es un proceso que se produce de forma paulatina, por medio de concertaciones racionales, sino que se genera en el mismo instante en que el hombre se reconoce como sometido a una voluntad ajena a sí, a través de los mecanismos que describí. Como lo afirma Judith Butler, “el modelo epistemológico que nos ofrece un sujeto predado [sic] o un agente pre-existente, es un modelo que se niega a reconocer que el ser agente es siempre una prerrogativa política y sólo eso” (Butler, 2005: 142).

Finalmente, el asunto del discurso es otro de los elementos que transforman la relación entre los hombre con la mediación del Estado, y que es clave para comprender la relación entre Butler y Hobbes. El discurso elocuente, la capacidad

de persuasión del autor por sobre el lector, es una de las modalidades de poder que él describió. Pues este tipo de discurso elocuente, su prosa organizada y bien hilada, como la que presenta en sus obras, son el mejor acto fundacional que podemos observar. Piénsese en la frase introductoria de Hobbes en su *Leviatán*: “Quien gobierna una nación debe leer dentro de sí mismo, no a éste o a aquel hombre en particular, sino a la humanidad entera, cosa que, aunque es más difícil que el aprendizaje de cualquier lengua o ciencia, cuando yo haya expuesto ordenada y claramente el resultado de mi propia lectura, el único esfuerzo que le quedará hacer a cada uno será el de considerar si lo que yo he encontrado no lo encuentra también él dentro de sí” (Hobbes, [1651] 1994: 15).

El lector (individuo temeroso de padecer el estado de naturaleza, incluso, el rey en tren de gobernar), que se ve en la necesidad de instruirse acerca de las formas de gobierno, tiene que hacer, según Hobbes, un mínimo esfuerzo: reconocer como una verdad (performativa) la necesidad de conformar el estado (y hacerse sujeto del mismo). El hecho de que se recurra a la lógica propia de la naciente física, de que se organicen las ideas detalladamente, de que se agoten todos los argumentos, son acciones performativas que buscan crear aquello que dicen. Este acto performativo podría leerse así: “El gobernante [el que aspire a soberano, siendo súbdito] debe leer como yo lo hago; no tendrá más necesidad que la de guiarse por la senda que yo marco [siendo súbdito, pero actuando como soberano]”. El poder de convencimiento que tiene Hobbes es muy grande, tanto que puede lograr mostrar como natural aquello que él mismo ha creado: la idea política del estado moderno. Y de paso, mostrarlo como la única posibilidad que habría.

222

He mostrado entonces, y gracias al trabajo de Judith Butler, que a través de una serie de actos performativos, el individuo deviene sujeto (en este caso, el ser humano deviene súbdito). Se convierte en sujeto de derechos (ser protegido por la justicia, ser vigilado) a condición de permanecer sujetado al Estado. Sentirse libre de estas ataduras (o esforzarse por romperlas) es sinónimo de crisis, de riesgo de muerte, de convertirse en un tonto (*fool*). Como señala de manera aguda Bobbio, “el ideal por el que lucha [Hobbes] es la autoridad, no la libertad. Entre el exceso de libertad y el exceso de autoridad nunca le cupo la menor duda: teme al primero como el peor de los males y se resigna al segundo como mal menor. Todo su sistema, [...] se basa en la desconfianza ante la libertad” (Bobbio, 1992: 68).

En último lugar, valga advertir que la crítica postestructuralista que ella realiza, no busca de ninguna manera eliminar la existencia del sujeto, más bien, lo que trata de hacer es denunciar el trasfondo controlador y dominador del afán por

conformar un sujeto estable. Ella no desearía acabar con el sujeto denunciando su componente hegemónico, según Butler, “esta implicación de los términos de crítica en el campo del poder no es un advenimiento de un relativismo nihilista incapaz de darnos normas, sino, más bien, la condición previa de una crítica políticamente comprometida” (Butler, 2005). Se pregunta la autora: “¿Necesitamos presuponer teóricamente desde el inicio un sujeto que sea agente antes de poder articular los términos de una tarea social y política significativa de transformación, resistencia y democratización radical?” (Butler, 2005).

Más adelante, ella propondrá una alternativa a la línea que ha seguido la filosofía política tradicional: “Tomar al sujeto como previamente dado [y convertirlo en] punto de partida para la política es diferir la cuestión de la construcción política y la regulación del sujeto mismo; pues es importante recordar que los sujetos se constituyen a través de la exclusión, es decir, a través de la construcción de un dominio de sujetos desautorizados, pre-sujetos, figuras de abyección, poblaciones eliminadas, borradas del panorama. [...] una vez entendemos que los sujetos se forman mediante operaciones de exclusión, se hace políticamente necesario trazar las operaciones de esa construcción y de esa eliminación” (Butler, 2005: 142).

### Conclusiones

Judith Butler se destaca dentro del conjunto de filósofos postestructuralistas que, a través de sus obras, cuestionan los cimientos de los conceptos modernos, que juzgan de reificados y naturalizados a fuerza de argumentos de autoridad. Sea válida o no esta agenda, resulta de gran interés la transformación política y filosófica que se plantean hoy en día estos filósofos. Butler se muestra en desacuerdo con respecto a las ideas de un pacto social que de lugar a un acto político, o de un acuerdo original que estructura las bases de una dinámica social nueva, puesto que estas se basan en una serie concatenada de actores repetitivos (iterativos) que se fundamentan en un aparente inicio en el la historia (aparente en cuanto se instaure un sujeto previo al acto). Actos fundacionales legendarios que se pierden en el tiempo de la historia y que devienen autoritarios para explicar la dinámica actual de las relaciones humanas. Pero si se aplica aquí la concepción de Butler relacionada con los actos performativos que naturalizan los orígenes y devienen fundamentos de una tradición excluyente, jerárquica y falocéntrica, se podría reinterpretar desde otro punto de vista, poniendo en evidencia un uso.

Un análisis desde la propuesta filosófica de Butler señalaría que dicho pacto, más que un ejercicio hipotético y racional, es un acto fantaseado por los hombres, a fuer de la continua repetición y citación de un momento “más allá del pacto”. Con ello, esta filósofa cuestiona la idea, tan arraigada, de que la acción política requiere de una institucionalización solemne, basada en una creencia compartida, en este caso, la celebración de un pacto primigenio. Según Judith Butler, el núcleo del acto político que conforma al sujeto moderno, el pacto, de cara a convenir la necesidad de depositar la confianza en un soberano, ese núcleo reside en el control del poder, no solamente en los términos en los que los presenta Hobbes (la posibilidad de acceder a la monopolización de la administración de la justicia) sino también en la capacidad de constituir al sujeto mismo. El poder del Estado estaría fundado sobre la capacidad de crear sus propios sujetos sometidos a él; a su vez, esta capacidad de crear sujetos sometidos, constituye el Estado mismo. Este doble movimiento de constitución de sí a partir del otro, es posible en la medida en que se reconoce el poder, se le otorga al otro la capacidad de reconocimiento.

## Referencias

- Bobbio, N. (1992). *Thomas Hobbes*. México: FCE.
- Butler, J. (2002). *El género en disputa*. México: Paidós, UNAM.
- Butler, J. (2003). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2005). *The Psychic Life of Power*. New York: Routledge.
- Butler, J. (2005). Fundaciones contingentes: el feminismo y la cuestión del 'postmodernismo'. *La manzana de la discordia*, 133 - 147.
- Butler, J. (2009). *Frames of War*. Londres/NY: Verso.
- Butler, J., & Spivak, G. (2007). *Who Sings the Nation - State?* New York: Seagull Books.
- Fernández, L. (1989). Derecho natural y poder político. *Revista Ideas y Valores*, 95 - 119.
- Granovetter, M. (2003). Acción económica y estructura social: el problema de la incrustación. En F. Requena, *Análisis de redes sociales: origen, teorías y aplicaciones* (págs. 231-269). Madrid: CIS, Siglo XXI..
- Hobbes, T. [1647] (1999). *Tratado sobre el ciudadano*. Madrid: Ed. Trotta.
- Hobbes, T. [1650] (2000). *Tratado del cuerpo*. Madrid: Ed. Trotta.
- Hobbes, T. [1651] (1994). *Leviatán*. Madrid: Ed. Alianza.
- Romero, R. (2002). En torno al Leviatán de Thomas Hobbes. En *Obras clásicas del pensamiento político* (págs. 113-156). Cali: Universidad del Valle.
- Roy, J. (1976). *Hobbes et Freud*. Halifax: Canadian Association for Publishing in Philosophy, Dalhousie University Press.
- Strauss, L. [1952] (2006). *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*. México: Fondo de Cultura Económica.

