



# Filosofía: razón y violencia

## XVI Congreso internacional de filosofía

Asociación Filosófica de México, A.C.

Universidad Autónoma del Estado de México (UAEMex)

24 al 28 de octubre, 2011

Facultad de Humanidades, Ciudad Universitaria, Toluca, Estado de México

---

Gallegos, Enrique G. (2011). "Violencia, liberación y política: entre Rousseau, Hobbes y Benjamin", *XVI Congreso Internacional de Filosofía, 1922-1933*. Asociación Filosófica de México.

[www.afm.org.mx](http://www.afm.org.mx)

---

 Asociación Filosófica de México

## “Violencia, liberación y política: entre Rousseau, Hobbes y Benjamin”

Enrique G. Gallegos<sup>1</sup>

Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa

La violencia es un tema recurrente en la filosofía política. En esta ponencia pretendemos recuperar la forma que ha adquirido la violencia en dos filósofos de la política y en un filósofo de la historia: Hobbes, Rousseau y Benjamin. Si para Hobbes la violencia era la consecuencia del estado de naturaleza en la que sólo prevalecía la fuerza del más fuerte, para Rousseau, en cambio, la violencia era el resultado de la degeneración de la civilización. Para hacerle frente a esa situación, ambos proponían —con diversos argumentos, diferentes conceptos y finalidades— la creación de un poder superior e indiscutible (el *Leviatán* en Hobbes; la *volonté générale* en Rousseau). Así, en el basamento de la conceptualización del Estado moderno encontramos la violencia como una realidad que se tenía que extirpar, pero que por diversos caminos el propio Estado terminó por monopolizar y maximizar. Si el Estado neutraliza cierto tipo de violencia, al mismo tipo justifica y monopoliza *otra* violencia. La relevancia de las aportaciones críticas de Benjamin consisten en destacar las contradicciones de un “derecho” que no encuentra ningún problema en usar medios violentos para obtener fines justos y que justifica la violencia como medio “legítimo” para liberar a los hombres. Este derrotero conceptual llevará a plantear la raíz genealógica y paradójica de un *Estado violento* que condena la violencia, el cual aun pervive en las contradicciones de los Estados contemporáneos.

1

La violencia es, sin duda, un fenómeno de compleja dimensión y múltiples implicaciones. Una de estas dimensiones es posible determinarla a partir de la forma en que se le concibe en su relación con la política y el poder político.

En esta ponencia inquiriré sobre esta relación compleja y múltiple que se establece al nivel conceptual entre violencia y política. Para ello, como sugiere el título, primero exploraré las relaciones conceptuales que existen entre dos filósofos de la política: Hobbes y Rousseau; después, apoyándome en un filósofo de la historia, W. Benjamin, tratare de extraer algunas consecuencias críticas de una política que transforma la violencia en poder legítimo y coercitivo del Estado y termina por ocultar la raíz

---

<sup>1</sup> Contacto: [enriquegallegos@hotmail.com](mailto:enriquegallegos@hotmail.com)

genealógica violenta del poder político.

No está de más indicar que la relación entre violencia y política no es un mero tema de comprensión o depuración teórica; ni mucho menos que acudir a Hobbes y a Rousseau para repensar su relación, sea un ejercicio de simple recuperación conceptual en el ámbito de la historia de las ideas políticas. En muchos sentidos, los Estados contemporáneos legitiman sus decisiones coercitivas en presupuestos que enraízan en concepciones políticas que es posible rastrear en esos dos filósofos de la política.

2

Se puede afirmar que Hobbes es de los contados pensadores de la política que han concebido un conjunto de nociones y argumentos consistentes y metódicos de la relación entre violencia y política. No se trata sólo de la consabida tesis de que el poder institucionalizado es el adecuado medio para neutralizar la violencia, sino que la violencia y sus efectos inestabilizadores en la seguridad de las personas terminan por ser poderosos argumentos que posibilitan la cohesión social al interior de los Estados. Es decir, la violencia, contra lo que se pudiera pensar, es la idea que acaba por legitimar la institución de un soberano irresistible.

La tesis que quiero exponer subraya que la violencia no sólo es un fenómeno social disolvente, sino que es el presupuesto ideológico de la institucionalización del Estado. Que esto es así lo podemos inferir del hecho de que el propio Hobbes [1990: 103-104] declara que la idea del estado de naturaleza es una especie de hipótesis conceptual;<sup>2</sup> es decir, es un dispositivo teórico elaborado por el pensamiento para lograr ciertos fines. Por supuesto que no se debe leer en aquella, una hipótesis de tipo científica sino, a la manera de Foucault [2009], como un dispositivo disciplinante. Sobre este presupuesto —el estado de naturaleza como dispositivo—, Hobbes [Hobbes, 1990: 104] describe una acuarela terrible y siniestra de guerra de todos contra todos:

---

<sup>2</sup> Por supuesto que Hobbes no utiliza el vocablo “hipótesis”, pero podemos pensar que tiene en mente algo similar, pues lo que afirma es lo siguiente: “It may peradventure be thought there was never such a time nor condition of war as this; and I believe it was never generally so, over all the world...”

“En esta guerra de todos contra todos, se da una consecuencia: que nada puede ser injusto. Las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar. Donde no hay poder común, la ley no existe; donde no hay ley, no hay justicia. En la guerra, la fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales [...] Es natural también que en dicha condición no existan propiedad ni dominio, ni distinción entre tuyo y mío; sólo pertenece a cada uno lo que pueda tomar, y sólo en tanto que puede conservarlo. Todo ello puede afirmarse de esa miserable condición en que el hombre se encuentra por obra de la simple naturaleza, si bien tiene una cierta posibilidad de superar ese estado, en parte por sus pasiones, en parte por su razón.”

Pero la violencia en Hobbes no sólo tiene la función de justificar la creación del Estado. Ciertamente habrá que tener en cuenta la propia situación social y política por la que atravesaba Inglaterra en el siglo XVII y recordar lo que el propio Hobbes señala en el *Behemoth* [1992]; es decir, frente a la guerra intestina que no sólo amenazaba la estabilidad de Inglaterra sino su propia supervivencia, se hacía necesario un poder superior y fuerte que restableciera el orden. Empero, bien vistas las cosas, el concepto de violencia hobbesiano tiene múltiples funciones y resulta una especie de trabazón conceptual. Ya el planteamiento del objetivo del *Leviatán* en las primeras páginas muestra una violencia sobre el hombre y de la que será difícil deshacerse. En efecto, los hombres se convierten en la materia de la que consta el “hombre artificial”. Una materia maleable, transformable, adaptable y utilizable. Es, como bien lo ejemplifica la lámina que acompaña las portadas de las primeras ediciones, un hombre artificial compuesto de miles o quizás millones de pequeños hombre. Bajo esa lógica, poco importa el hombre singular y concreto, sus dolores, sensaciones y preocupaciones, pues todos son sacrificables a la gran maquinaria del dios mortal.

Lo que interesa es mantener la cohesión y la “perpetuidad” del dios mortal. Justamente por ser mortal, el Estado debe consumir en su propia existencia a los cientos de hombres, también mortales, pero prescindibles. Como si fuera una gran hoguera, el Estado va consumiendo uno a uno sin misericordia. Y como el gran monstruo Polifemo, también se siente insatisfecho y es consciente de su condición finita. Esta es la gran paradoja a la que no pueden escapar todos los medios artificiales, incluidos el Estado. Son creaciones humanas y como tales están expuestas a su finitud. ¿Pero qué pasa con el Estado? Pues que pretende negar su condición mortal y a cambio de su propia mortalidad, entrega a la muerte a sus súbditos. Son, para decirlo descarnadamente, vivos

moribundos; al momento de nacer, cada hombre ya tiene su lugar en la hoguera y será sacrificado al dios mortal.

Y sin embargo la posibilidad de la muerte del súbdito, es al mismo tiempo el propio límite del Estado. Hobbes era perfectamente consciente de este límite. Si la vida podía ser sacrificada al Estado, la misma vida era el límite al pacto social. Todo podía ser sujeto a la negociación del pacto social; todo excepto la vida misma. Nadie, nos dice Hobbes [1990: 108], puede ser obligado a entregar su vida voluntariamente a la muerte. Pocas cosas resultan tan nocivas para el Estado como el hecho de que sus propios súbditos decidan entregarse a la muerte, pues en la medida en que son su materia, es el propio Leviatán quien decide cómo y cuándo deben morir. Ciertamente la función límite que desempeña la vida queda relegada frente al dispositivo del estado de naturaleza que da pie para la legitimidad del pacto y posteriormente para la creación de soberano. Sin embargo, aun en este supuesto, el límite de la vida sigue subsistiendo, pues no se puede pactar que un súbdito entregue su vida voluntariamente.

El despliega de los argumentos con los cuales Hobbes justifica la creación del Estado terminan por hacer que parezca una entidad antológicamente necesaria y políticamente imprescindible. No es sólo que su legitimidad se funde en un pacto, sino que termina por ser una especie de necesidad ontológica en la vida de los hombres. Existe tanta miseria, guerra, inestabilidad, dolor y muerte, que los hombres concluyen por darse cuenta que no pueden continuar en esa situación, y entonces pactan entre ellos la entrega de sus voluntades a un tercero [Hobbes, 1990: 104]. A partir de ese momento, sus propiedades y libertades quedan subordinadas al dios mortal. Pero la violencia no es desterrada ni desaparece sino que se transforma en una violencia cierta, estable, clara y procedimental. Me explico: si la violencia en el estado de naturaleza era caótica, múltiple e inestable, pues todos los hombres la podían ejercer al mismo tiempo y por diversos motivos; ahora, con la creación del soberano, la violencia tiene sus procedimientos, cuenta con cierto orden y motivos más o menos estandarizados.

La inseguridad y el temor a la muerte ya no dependen de los iguales sino del irresistible soberano. Se pasa de la violencia de los muchos a la violencia de *uno*. Y este *uno* —por

concentrar en sí toda la fuerza de los miles o millones de hombres a los que representa—, maximiza la violencia que detenta. Por ello, puede ser una violencia cruel y espectacular; cruel como en las formas que han ensayado los verdugos y tiranos a lo largo de la historia (empalamiento, ahorcamiento, desgarramiento, desmembramiento, electrificación, etc.); espectacular como en todas las variedades en que se ha implementado para exponer públicamente el cuerpo martirizado en la plaza pública o en las cámaras de inyección letal en algunos Estados contemporáneos. Que esta forma de dar muerte se pueda transformar en expresiones más benevolentes de asesinar al criminal (como la previa sedación para evitar lo más posible el dolor), no hace sino subrayar el espectáculo de un temible soberano que también quiere mostrarse benevolente. Foucault [2001] da cuenta de esta “resonancia de los suplicios” que se encuentran en la raíz genealógica del Estado moderno.

Esta concentración de la violencia en el *uno* del Estado ocasiona la impresión de que con la creación del árbitro estatal, la violencia ha disminuido; pero no se debe pasar desapercibido que cuando se activan los mecanismos violentos de que dispone el Estado, pueden ser más crueles y despiadado, como sucedió en Estado Unidos después del 11/S (9/11) y los prisioneros árabes sometidos a tortura y degradación en la base militar de Guantánamo.

En Hobbes, pues, el Estado es propuesto como dispositivo liberalizador de la violencia originaria; pero, a cambio, entrega a los hombres a la violencia concentrada por el Estado en un doble sentido: como monopolizador de ella y como su gran maximizador. Una violencia más radical por cuanto si bien el súbdito no puede ser obligado a entregar voluntariamente su vida a la muerte, el Estado, en cambio, sí la puede tomar.

3

Si Hobbes pretende instituir el artificio del Estado como dispositivo liberalizador de la desgracia y violencia humana en el estado de naturaleza, Rousseau, por su lado, realiza un movimiento inverso e intenta liberar a los hombres de la garras degeneradoras de la civilización. Por ello, para Rousseau [2005b: 271] se trata de separar lo que hay de

originario en la naturaleza, de lo artificial y volver a un origen identificado con la pureza del corazón.

Para Rousseau el origen de todos los males es la propia civilización y por ello habría que reparar ese mal. La civilización, con su defensa de la razón, la propiedad y la libertad económica, está en la raíz de los males de la humanidad. El siguiente párrafo es bastante ilustrativo de esta posición contrailustrada de Rousseau [2005b: 269 y 270]:

“Semejante a la estatua de Glauco que el tiempo, el mar y las tormentas habían desfigurado de tal modo, que se parecía menos a un dios que a una bestia feroz, el alma humana alterada en el seno de la sociedad por mil causas que se renuevan incesantemente, por la adquisición de una multitud de conocimientos y errores, por los cambios sucedidos en la constitución de los cuerpos y por el choque continuo de las pasiones, ha, por así decirlo, cambiado de apariencia hasta el punto de ser casi irreconocible; y ya no se vuelve a encontrar, en lugar de un ser que actúa siempre por principios seguros e invariables, en lugar de esa celeste y majestuosa simplicidad que le había imprimido su Autor, sino el deforme contraste entre la pasión que cree razonar y el entendimiento en delirio.”

Para ponderar los supuestos efectos violentos de la civilización tenemos que contrastar este estado social con la visión rousseauiana del buen salvaje. Según Rousseau [2005b: 363], el hombre salvaje “respira tan sólo el reposo y la libertad”. La acuarela que pinta Rousseau sobre ese estado idílico contrasta notablemente con la que describe Hobbes. Palabra por palabra difieren. Según Rousseau, en esa época las orillas de las lagunas son hermosas y la naturaleza se encuentra adornada con infinitos frutos y enormes bosques. Los hombres son sencillos y, polemizando expresamente contra Hobbes, viven en la condición más adecuada para la paz y la más conveniente para el género humano [2005b: 309].

Esta acuarela de sencillez, paz y armonía, le permite a Rousseau destacar y magnificar la violencia ejercida por la civilización. La frase inicial del *Contrato social*: “el hombre ha nacido libre y por todas partes se encuentra esclavizado” sintetiza cabalmente la violencia de la civilización. El despliegue violento de la civilización se expresa en todas sus venerables instituciones: la razón, la propiedad, la sociedad civil y sus instituciones políticas. En esta acuarela del horror, el contrato social termina por ser un acuerdo de delincuentes y un pacto engañoso. No tiene por objetivo fundar la legitimidad de la

sociedad, la de los representantes políticos o establecer las bases justas de la convivencia social, sino ocultar los mezquinos intereses de las clases poderosas. El pacto social es, pues, un artilugio del rico para engañar a los débiles y menesteroso [2005b: 342].

¿Entonces cómo escapar a esa lógica perversa de degeneración?, ¿cómo revertir esta espiral de violencia propiciada por la propia civilización? Rousseau, como buen moderno, no podía escapar a un concepto de tiempo de la Modernidad que se concibe proyectado al futuro y susceptible de mejora. En el mismo *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* [2005b: 294], en el que crítica los fundamentos de la civilización, sostiene la posibilidad del perfeccionamiento tanto de los hombres como de la especie. Esta idea de la perfeccionabilidad de los hombres y de la especie, posibilitará introducir la distinción entre el contrato social perverso y el contrato social legítimo, propuesto por Rousseau en su libro homónimo. Así, la violencia que la civilización ejerce sobre los hombres y que expresaba el pacto promovido por los ricos, será transformada en liberación política promovida por un contrato social legítimo. Ya no estamos ante la violencia sino ante algo cualificado y mejor: la liberación del hombre de las garras depredadores de la civilización y de la forma de organización política en la que el rico, el poderoso, el comerciante, el filósofo, apropiaban para sus propios fines los productos sociales del trabajo, del poder, de la ganancia y del conocimiento.

A diferencia del pacto hobbesiano que descansaba en el temor a la muerte y del pacto promovido por los ricos y poderosos como artilugio para perpetuarse en el poder y mantener la desigualdad, el pacto rousseauiano se apoya en un supuesto acuerdo de voluntades libres e iguales entre los interesados. Pero sería ingenuo aceptar que aun con el pacto legítimo la violencia se proscriba sin más. La violencia, como la astucia de la razón que refiere Hegel, se transmuta y cobra otras formas. El soberano rousseauiano instituido con el pacto no es menos terrible que el hobbesiano. No admite división, enajenación y representación y tiene las notas de un soberano absoluto, sagrado e inviolable. Por ello, si considera necesario que un súbdito muera, éste lo deberá de acatar. Este aspecto siniestro del contrato democrático es expresado de forma críptica y no menos paradójica por Rousseau [2005a: 58]: “quien quiera que se niegue a obedecer



la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo. Esto significa tan sólo que se le obligara a ser libre...”.

Así, pues, también Rousseau utiliza al Estado como dispositivo liberalizador de la violencia. Pero a diferencia de Hobbes, la violencia no es producto de la ausencia de un poder suficiente para establecer el orden, sino de la propia marcha de la civilización. Tanto Rousseau como Hobbes comparten, pues, la visión de que el soberano libera de la violencia, pero no siempre se hacen cargo de unos de sus efectos: monopolizar la violencia de los muchos en la violencia de *uno* expresada en lo que Weber y los juristas posteriores han denominado como “ejercicio legítimo de la violencia”. Así monopolizar y maximizar la violencia son fines, medios y efectos del pacto democrático propuesto por Rousseau.

4

Las tradiciones contractualistas, desde Hobbes y Rousseau hasta los liberales como Locke, han impuesto la idea de que el Estado fundado en la voluntad popular no puede ejercer violencia alguna. Arendt [2006: 55], en un afán de desarticular los conceptos de violencia y poder, refiere a la tradición de pensamiento que sostiene que el último reducto de la obediencia es el consentimiento expresado en la ley. Es indudable que esta idea ha permeado a las democracias contemporáneas y legitima las políticas criminales, desde el castigo a las prácticas morales consideradas perniciosas (como, por ejemplo, el adulterio que todavía en algunos estados de la República mexicana se sanciona) hasta la denominada eufemísticamente pena máxima o capital, que no es otra cosa que el asesinato de una persona. Desde esta tradición de pensamiento político, en estos casos no estaríamos ante una expresión de la violencia, sino ante el ejercicio del “uso legítimo” de la fuerza.

El tránsito de una violencia generada en un estado de naturaleza (Hobbes) o de una violencia originada en la propia civilización (Rousseau), a un escenario de un soberano liberador que monopoliza y maximiza la violencia y que conceptualmente convierte ésta en “uso legítimo de la fuerza” argumentando el consentimiento de los hombres, es lo que

Benjamin intenta disolver con su “crítica” a la violencia. Como bien apunta Benjamin [2007: 183], estas perspectivas liberalizadores del hombre no encuentran ningún problema en el hecho de usar medios violentos para obtener fines justos ni tampoco en lo arbitrario que puede resultar tipificar dos conductas similares como si fueran dos realidades diferentes, la una de violencia y la otra de no violencia. O para ser más exacto, clasificar dos realidades similares como violencia legítima y violencia ilegal.

Así se establece la distinción entre la violencia que se transforma en “aplicación de la ley”, “uso legítimo de la fuerza”, “sanción jurídica”, “cosa juzgada” y otras expresiones similares en la teoría jurídica y el derecho positivo, y la violencia que resulta ser mera violencia (el abuso, el secuestro, el robo, el asesinato, etcétera.). Esta perspectiva política y jurídica intenta situar en dos polos antagónicos la violencia del poder legítimo y la “violencia de la violencia” (por decirlo de alguna manera y no sin cierta tautología, pero que enfatiza bien el origen de ambos supuestos antinómicos). Pero bien vistas las cosas, son actos similares los que se enjuician de distinta manera. Pensemos en el secuestro, tal y como es definido por algunas leyes penales: “privar de la libertad a otro” [LGPSDMS]. Y hora observemos lo que hace el Estado. El Estado, se dice en sus códigos penales y sus disposiciones legales, “retiene”, “encarcela”, “detiene”, etc. Así, por ejemplo, el Estado puede “acordar la detención o retención de los indiciados cuando así proceda” [CFPP]. O en los casos de delitos cometidos contra personas, el Estado “podrá decretar una o más de las siguientes medidas de protección a favor de la víctima u ofendido”: “el embargo o secuestro preventivo” [CFPP]. Es decir, el Estado realiza un acto similar al considerado como expresión de la violencia. Se podrá argumentar que el Estado realiza dicho actos con fines más nobles, justos y en nombre de la “sociedad”; y que en un caso se realiza para obtener intereses privados; mientras que en el otro, por intereses públicos. No quiero simplemente negar que esto pueda ser posible; sólo habría que indicar que la idea de los “fines” siempre han sido polémicos, polisémicos y cambiantes, y que no dejan de justificar una violencia que se recubre de santidad (como en la Edad Media), de legitimidad (como en las democracias) o de seguridad (como en Estado Unidos a partir del 11-S).

Un segundo aspecto de este encubrimiento, es la violencia legitimada por la propia

historia: las revoluciones, golpes de estado y las guerras civiles que terminan por ser incorporadas en el discurso político del Estado y pasan a ser gestas heroicas fundacionales y reseñas de míticos pasados. Todo lo que no entra en el relato de esta gesta histórica pasa a ser violencia. Aquí tendríamos, frente a una violencia reconocida y legitimada históricamente, a una violencia no legitimada y rechazada precisamente como violencia. En este último segmento tendríamos a los “golpistas”, los “traidores a la patria”, los “rebeldes”, los altermundistas, los inmigrantes, es decir, todos los que son los “otros”, mientras que en el primero estarían los padres y fundadores de la patria. Aquí, al igual que en la anterior dimensión, tendríamos un doble juicio respecto a hechos similares. Para ponerlo en términos de nombres históricamente familiares a la historiografía oficial mexicana, Maximiliano frente a Benito Juárez, Victoriano Huerta frente a Francisco Madero, etc.

Esta concepción del Estado que se expresa en una violencia que se escinde en violencia legítima y en violencia ilegal y del poder político que tiene su origen en la violencia, llevó a Benjamin a establecer la distinción entre violencia mantenedora del derecho y violencia generadora de derecho. Es como si para Benjamin el Estado no pudiera escapar de su origen violento, que ciertamente se podrá recubrir de fines justos, de nobles intenciones y establecer tipificaciones sobre lo que es violencia y lo que no es y que a la postre se juzguen naturales y que en épocas democráticas hasta nos parezcan sensatas.

¿Es entonces posible postular una violencia moralmente “buena”? No se puede dejar de agradecer contar con un poder institucional que contenga la violencia de los muchos y las pretensiones arbitrarias de poderes salvajes; pero tampoco se deja de sentir la impotencia cuando el Estado hace uso de toda su fuerza y termina por cometer las peores injusticias, como hemos visto tantas veces en la historia. Y tampoco podemos, como quería Benjamin, esperar la venida del Mesías que irrumpa el tiempo lineal, pues si algo le falta a nuestra época democrática es precisamente la fe.

## **Bibliografía**

Arendt, Hannah 2006. *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza Editorial.

Benjamin, Walter 2006. *Obras*. Libro II/vol. 1. Madrid: Abada.

*Código Federal de Procedimiento Penales (CFPP)*.

Foucault, Michel 2001. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI Editores.

—2009. *El orden del discurso*. México: Tusquets.

Hobbes, Thomas 1990. *Leviatán*, México: Fondo de Cultura Económica.

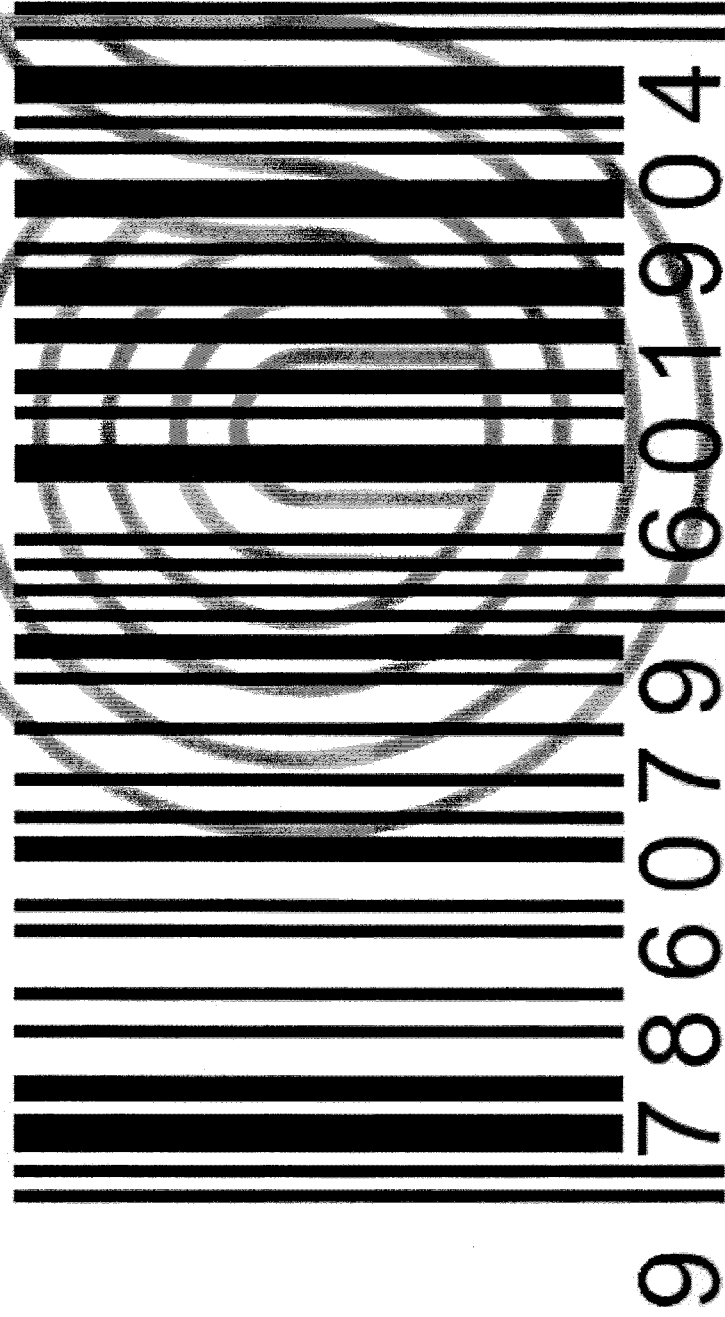
—1992. *Behemoth*. Madrid: Tecnos.

*Ley General para Prevenir y Sancionar los Delitos en Materia de Secuestro (LGPSDMS)*.

Rousseau, Jean.-Jacques 2005a. *El contrato social*. Buenos Aires: Losada.

—2005b. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombre*. Buenos Aires: Losada.

ISBN: 978-607-96019-0-4



Advertencia: la reproducción total o parcial de este archivo constituye una violación a la Ley Federal de Derechos de Autor.