
El cuerpo político

Fernando Vallespín

La mejor, más atractiva e inteligente aplicación de la metáfora «cuerpo» para referirse al Estado es la que nos encontramos en Thomas Hobbes. No es la primera, desde luego, porque el símil, e incluso el término, vino siendo utilizado ya en la Antigüedad y, de forma más profusa, en la Edad Media. Allí están, por ejemplo, la antropomorfización que del orden político hiciera Platón en su *Politeia*, donde su organización ideal es la que consigue reflejar la misma estructura de la *psyché* o alma y se gobierna por su parte más noble, la razón; la polis como *makros anthropos*. O la larga e influyente visión medieval del «cuerpo místico» para referirse a la estructuración política de la sociedad a partir de una unidad orgánica y jerárquica ordenada por Dios, donde cada miembro ocupa su lugar y función respectiva. Ernst Kantorowicz nos explicará después cómo la cabeza de dicho cuerpo místico, el rey, se concibe en realidad bajo dos dimensiones corporales distintas: la mortal o cuerpo *natural*, y la inmortal o cuerpo *político*, encargada de

garantizar la supervivencia de la Corona. Los dos cuerpos del rey como figura esquizoide de representación del poder.

Un cuerpo artificial construido por el hombre

No disponemos del espacio suficiente para abundar en esta larga y sinuosa tradición, así que volvamos a Hobbes. No ya sólo por lo que decíamos al principio, sino porque su corporeización de lo político introduce la primera y más potente racionalización de la forma política que desde entonces nos viene acompañando, el Estado moderno. Como se corresponde con una obra del Barroco, el *Leviatán* hobbesiano –cuyo mismo título es ya una metáfora–, se abre con un frontispicio, donde un gigante coronado aparece, majestuoso, incorporando a otros cuerpos individuales de personas; con sus brazos extendidos blande en sus manos la espada y el báculo con los que recubre, a modo de tienda o toldo protector, el paisaje y la ciudad que se encuentra bajo su cintura. El cuerpo del rey, del Estado más bien, sirve de contenedor unificador de una multitud que, a partir de ese momento y gracias a incorporarse a él, se convierte en «pueblo», en comunidad política. Una vez así cohesionada, puede someterse a leyes eficaces y conocidas y gozar de su ansiada protección. Es una fórmula gráfica para presentar visualmente la noción abstracta de que el poder soberano incorpora, compone y dota de forma a los súbditos que son gobernados por él. Él los *representa* a todos.

El Estado se presenta, pues, como cuerpo de cuerpos, los cuales, y esto es interesante, son a su vez *cuerpo*. Este término, *body*, es el que nuestro autor usa para referirse también a la *materia*, la única sustancia de que está hecho el universo y lo único que puede ser objeto de análisis científico. De ahí que el tratado de Hobbes sobre ciencia lleve el título de *De Corpore*. Y dado que toda su teoría

se arma sobre una supuesta lógica científica implacable, las leyes que informan el movimiento de la materia servirán después para explicar la naturaleza humana, ese complejo conglomerado de deseos, sensaciones, razón y pasiones. Una vez que ésta es desmenuzada y desentrañada, se acaba presentando el recurso a una fuerza capaz de disciplinar sus impulsos disgregadores –ese Estado absoluto que recibe el nombre de Leviatán– como producto de un puro cálculo racional; sin que podamos tampoco olvidar que ese acto de sometimiento al Estado se produce por *consentimiento* mutuo, es resultado de un «contrato» entre quienes acabarán subsumiéndose en el cuerpo representado en el famoso emblema.

Quedémonos con esta idea, pues en ella reside la ruptura radical de Hobbes con el fundamento tradicional de la legitimidad política, sustentado sobre la sociabilidad natural del hombre y reforzado después por elementos teológico-políticos: el Leviatán es un cuerpo creado por el propio hombre, es un *artificio*. Aquí reside la modernidad de su teoría, en esta quiebra con todo aquello que nuestro autor calificaba despectivamente como *Aristotelity*; es decir, la filosofía aristotélico-escolástica.

La vida política no se presenta ya como una realidad *natural* que se despliega mediante la *praxis*; requiere, por el contrario, estar sujeta a otro tipo de acción, la «productiva», la *poiesis*. El *telos* que debe orientarla no es la consecución de la vida buena en la polis, donde el hombre encuentre su realización –esa tarea la deja Hobbes a cada individuo–. El Estado, como todo lo que tiene su origen en el hombre, es producto de su «arte», es algo que «producimos», como si se tratara de una mesa o un puente, y tiene un valor meramente instrumental. Su función no consiste en realizar la naturaleza humana, sino más bien defender al hombre de ella. Lo natural en el ser humano son los impulsos disgregadores que, sin ese mecanismo de defensa y control que ofrece el Leviatán, le impedirían acceder a las condiciones que hacen posible satisfacer

sus deseos más básicos: «el comercio, el cultivo de la tierra, la navegación, la construcción de viviendas, el conocimiento, el cómputo del tiempo, etcétera» (*Lev.*, cap. 13). El fin del Leviatán es garantizar la paz y promover «la vida cómoda» (*comodious living*): «las cualidades de la humanidad que tienen que ver con la pacífica convivencia y la unidad entre los hombres». Para Hobbes, «no existe tal cosa como ese *finis ultimus*, o ese *summum bonum* de que se nos habla en los viejos libros de filosofía moral» (*Lev.*, cap. 11).

Con todo, la idea de artificio no resta su fuerza a la metáfora corporal, que siempre parece aludir a algo físico-biológico. Fíjense en esta cita:

En él [el Estado], la *soberanía* actúa como *alma* artificial, como algo que da vida y movimiento a todo el cuerpo; los *magistrados* y otros *oficiales* de la judicatura y el ejecutivo son *articulaciones* artificiales; la *recompensa* y el *castigo* [...] son los *nervios* que hacen lo mismo en el cuerpo natural; el *dinero* y las *riquezas* [...] son la *fuerza*; la *salus populi*, o *seguridad del pueblo*, es su *finalidad*; los *consejeros* [...] son la *memoria*; la *equidad* y las *leyes* son una *razón* y una *voluntad* artificiales; la *concordia* es la *salud*; la *sedición*, la *enfermedad*; y la *guerra civil*, la *muerte* [cursivas del propio autor] (*Lev.*, Introducción).

Sea como fuere, y por volver al punto de partida, el recurso a la imagen del Leviatán pretende transmitir, de forma indirecta e impactante, un mensaje que remita a las tesis centrales del libro. En ella se nos presenta este *makros anthropos* como una totalidad mítica en la que confluyen términos como Dios mortal, hombre, animal y máquina; una criatura tan turbadora como indefinida o borrosa. Su apelación a esta imagen resulta un tanto desconcertante, pues toda la filosofía hobbesiana está imbuida de una afirmación radical de materialismo mecanicista y de la exigencia de depurar el lenguaje de toda ambigüedad. Hobbes llega incluso

a rechazar explícitamente las metáforas por su inconsistencia, como ocurre con otras imágenes o palabras sin sentido y ambiguas; «razonar partiendo de ellas –nos dice– es vagar entre innumerables absurdos».

Sin embargo, la *Title Page* del *Leviatán* cae de lleno en esta aparente contradicción. Quizá, por conectar con la propia tradición inglesa –la metáfora del cuerpo político se contiene ya, por ejemplo, en la obra de John Fortescue, que es del siglo XV–; pero, sobre todo, como dije en otro lugar (Vallespín, 2021), por envolverse en estrategias de persuasión que hicieran más «digerible» para el público general la lectura científica; curiosamente, los guiños retóricos al servicio de la ciencia. Basta señalar aquí, que esta paradoja se explica ante todo por la influencia del contexto y el destinatario del libro, que él pretendió que fuera más amplio que el de sus anteriores trabajos. Pero también responde a lo que consideraba como uno de los rasgos propios de la cognición humana, su dependencia del patrimonio afectivo tanto como de su capacidad racional. Lo curioso del caso es que Hobbes, el fundador de la ciencia política, se ve obligado a «traicionar» –o a flexibilizar, al menos–, sus máximas metodológicas para dotar a su discurso de mayor impacto político.

Lo hemos dicho ya, Hobbes no inventa la metáfora del cuerpo político, que lo precede y lo sucederá hasta acabar convirtiéndose en parte del lenguaje común para referirnos al Estado o al sistema político. De hecho, *Leviatán* es el único sinónimo del que disponemos en realidad para la palabra Estado. Crea uno de los grandes paradigmas que sirven para representarlo: un cuerpo *mecánico*, «represor», que funciona con la lógica típica de la máquina, siguiendo un programa dirigido a establecer el orden a través de la fuerza coactiva de la ley. Es un dispositivo casi automático dirigido a garantizar la paz mediante la amenaza de sanción para quien la infringe. Pero, ojo, dado el contexto en el que surge, estamos

lejos todavía del modelo orwelliano. El orden buscado se aproxima más bien a lo que luego nos encontraremos en el liberalismo; eso sí, sin el establecimiento de controles que lo limiten ni reconocimiento del pluralismo político. Los derechos de los individuos son residuales, afectan a los ámbitos no regulados por la ley, aunque cuando Hobbes los especifica nos encontramos con que disponen de amplios campos de autonomía:

Tal es, por ejemplo, la libertad de comprar y vender, la de establecer acuerdos mutuos; la de escoger el propio lugar de residencia, la comida, el oficio, y la de educar a sus hijos según el propio criterio, etcétera (*Lev.*, cap. 21).

Dos cuestiones más que es importante resaltar. El que favorezcamos una interpretación mecánica del cuerpo político en Hobbes no excluye la dimensión «natural», biológica, que a menudo asoma en su libro. Así, por ejemplo, cuando habla de «sus *enfermedades* y las causas de su mortalidad», esas «cosas que debilitan o tienden a la disolución de un Estado», el «veneno de las doctrinas sediciosas» que empujan a la guerra civil (*Lev.*, caps. 28 y 29). Es la dimensión que convierte al Estado en un «Dios mortal», cuerpo «natural», pues. El otro punto se refiere a otra reflexión de Hobbes que en cierto modo anticipa la idea de panóptico foucaultiano y está ya presente en el frontispicio mencionado. Se trata de un poder bien *visible*; nadie puede ignorarlo; su sombra se proyecta y expande por todo el paisaje. Como Dios, el Leviatán está en todas partes, es cercano y lejano, *cominus et eminus*, como señala la divisa de Luis XII de Francia. Su poder lo ejerce sin necesidad de llegar a actuar, la amenaza implícita basta para prevenir y controlar conductas.

Un poder moldeador de cuerpos

Esa última idea es, como sabemos, uno de los puntos de partida de prácticamente todos los esfuerzos teóricos de Foucault, un autor a quien, en el contexto de estas reflexiones, no podíamos dejar de mencionar, aunque sea sólo de forma esquemática. No porque arroje alguna luz sobre la metáfora corporal como sede del poder estatal, sino, precisamente, porque la invierte. El «cuerpo» que aquí le importa deja de ser metáfora para convertirse en materia *real*, en carne viva. Las relaciones del poder siguen ocupando el centro de la escena, pero ya no desde la perspectiva de quien las ejerce sino desde la de quienes las padecen o son conformados por ellas. Se trata de un auténtico giro copernicano, porque da la vuelta a la visión de la soberanía tradicional que observamos en Hobbes y sus epígonos. En ella el poder se ejerce a través del derecho y de su lógica intrínseca, la creación de un marco de mandatos y prohibiciones destinado a ordenar y regular las conductas. Frente a este modelo el Estado da paso ahora a lo que Foucault denomina –valiéndose de un término tan desafortunado como consagrado– *gubernamentalidad*, contracción de «gobierno» y «mentalidad».

A partir del siglo XIX, nos dice, los gobiernos –aquí Foucault siempre habla de «gobiernos», no de Estado– despliegan técnicas de dirección, control y administración que conciben a su población como una «biomasa ajustable» sobre la que aplicar políticas demográficas, normas de higiene y de salud pública, establecen estrategias de crecimiento económico y toda una serie de mecanismos orientados a gestionar la vida colectiva. Si en el modelo hobbesiano el Estado es una entidad que se impone «desde arriba», la gubernamentalidad opera de un modo más sutil, integra a los individuos en sus dispositivos de poder siempre que su subjetividad se deje moldear de una forma nueva y se someta a un conjunto de

pautas específicas. Ese proceso de moldeado constituye, precisamente, el trabajo propio de la gubernamentalidad. En palabras del propio Foucault:

No creo que debamos considerar el «Estado moderno» como una entidad que se haya desarrollado por encima de los individuos, ignorando lo que son e incluso su propia existencia, sino, por el contrario, como una estructura muy sofisticada, en la que los individuos pueden integrarse, con una única condición: que esa individualidad se moldee de una nueva forma y se someta a un conjunto de patrones muy específicos (Foucault, 1982, Postfacio).

Este *biopoder* enlaza con una concepción «pastoral» del poder, de raigambre cristiana, en la que el gobernante, diligente pastor de cuerpos y, en connivencia después con los dictados del neoliberalismo, vela por la gestión demográfica y económica de la sociedad. La dimensión coactiva pasa a un segundo plano, porque los individuos terminan controlándose a sí mismos gracias a un entramado de normas, incentivos y dispositivos que orientan lo que deben pensar, la forma en la que adaptarse y los límites de lo que consideran posible. La «libertad» del sujeto aparece así como el medio mismo a través del cual el gobierno actúa sobre los individuos. El sujeto no forma parte, por tanto, de una hipotética «historia de la emancipación», sino de la propia historia de la gubernamentalidad, del proceso mediante el cual evolucionan las instituciones y las formas de acción política a lo largo de la historia.

Entre uno y otro modelo se dibuja así el largo recorrido de una misma metáfora. El cuerpo que en Hobbes se erigía como artificio soberano, visible y exterior al individuo, se transforma en Foucault en un espacio interiorizado, moldeado desde dentro por saberes, normas y técnicas que ya no necesitan de la espada ni del báculo para gobernar. Del cuerpo político que representa a los súbditos hemos

pasado al cuerpo dócil que se representa a sí mismo según las directrices y las pautas que el poder mismo le ha enseñado a desear. Quizá ahí resida la lección última de este recorrido, que la historia del poder moderno no es sólo la historia de quién manda, sino, sobre todo, la de qué formas de cuerpo y de vida se han hecho pensables, deseables y posibles en cada época.

F. V.

BIBLIOGRAFÍA

- FOUCAULT, Michel. *Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*. Traducción de Horacio Pons. Madrid: Akal, 2009.
- HOBBS, Thomas. *Leviatán*. Traducción de Carlos Mellizo Cuadrado. Madrid: Alianza Editorial, 1999.
- KANTOROWICZ, Ernst. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. Traducción de Susana Aikin Araluce y Rafael Blázquez Godoy. Madrid: Akal, 2012.
- VALLESPÍN, Fernando. *Política y verdad en el Leviatán de Thomas Hobbes*. Madrid: Tecnos, 2021.