



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE
MÉXICO

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**GENEALOGÍA DE LA METÁFORA “EL
ESTADO ES UN CUERPO”**

T E S I S

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRO EN FILOSOFÍA**

P R E S E N T A :

ARMANDO VILLEGAS CONTRERAS

**ASESORA: DRA. ANA MARÍA MARTÍNEZ DE LA
ESCALERA**

CIUDAD DE MÉXICO, MAYO DE 2006



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ARCANA IMPERII

En su origen el poder estaba difundido en un lugar, aura y miasma.

Luego se recogió en Melquisedec, sacerdote y rey.

Luego se dividió entre un sacerdote y un rey.

Luego se recogió en un rey.

Luego se dividió entre un rey y una ley.

Luego se recogió en la ley.

Luego la ley se dividió en muchas reglas.

Luego las reglas se difundieron en todos los lugares.

Roberto Calasso. *La ruina de Kasch*.

Introducción a la Genealogía de la metáfora el “Estado es un cuerpo.....4	4
Capítulo I. Institucionalización de un vocabulario.....22	22
1.2. La herencia.....29	29
Capítulo II. Platón y Aristóteles: la organicidad del Estado.....34	34
2.1. Platón: La medicina del Estado.....34	34
2.2. Falta de unidad del Estado e injusticia.....42	42
2.2.1. De la justicia, que surge del orden y unidad del Estado.....45	45
2.3. Jerarquía de funciones.....49	49
2.4. El cuerpo amigo y el cuerpo enemigo.....51	51
2.5. Aristóteles y la naturalización de lo político.....55	55
2.5.1. Naturaleza de lo político.....57	57
2.5.2. Justicia e Igualdad proporcional.....61	61
2.6. Séneca o la falta de Estado.....65	65
2.7. Recapitulación y conclusiones previas.....67	67
Capítulo III. El problema del Estado medieval.....70	70
3.1. Las metáforas corporales de la Edad Media para referirse al Estado....70	70
3.2. El cuerpo místico.....73	73
3.2.1. Un argumento Jurídico.....80	80
3.3. Santo Tomás: Del orden.....82	82
3.3.1. Dante y la secularización.....84	84
3.3.2. Orden, justicia.....88	88
3.3.3. La secularización.....89	89
3.4. Los dos cuerpos del Rey.....91	91
3.4.1. El fondo filosófico de la metáfora.....93	93
3.5. Recapitulación y conclusiones previas.....97	97
Capítulo IV. Hobbes y Locke. Separación de Cuerpo y Estado.....100	100
4.1. Hobbes. Libertad o poder.....100	100
4.2. Hobbes: Resabios antropomórficos.....101	101
4.2.1. El individuo y sus pasiones.....108	108
4.2.2. El discurso de la soberanía.....110	110
4.3. Locke: La propiedad del cuerpo.....115	115
4.3.1. La sociedad civil.....115	115
4.3.2. Poseer dinero, poseer el cuerpo.....119	119
4.3.3. La apropiación originaria.....122	122
4.3.4. La riqueza y el buen estado del cuerpo: Adenda a Locke.....123	123
4.4. Recapitulación y conclusiones previas.....126	126
Conclusión y problematización: Una genealogía de lo político.....127	127
Bibliografía.....140	140

Introducción a la genealogía de la metáfora el “Estado es un cuerpo”*

En un breve ensayo sobre la historia del cuerpo en la Edad Media, el historiador Jacques Le Goff sostiene lo que podríamos considerar un resumen histórico de este trabajo:

Estado, ciudad, iglesia, universidad, humanidad... el cuerpo se convierte en la Edad Media en una metáfora. Ciertamente, esto no es una novedad en Occidente. En la *República*, Platón había impuesto ya un modelo organicista a su “ciudad ideal”, distinguiendo y separando la cabeza (el filósofo rey) del vientre (los agricultores) y de los pies (los guardianes). Más tarde, Hobbes retomará en *Leviatán* (1651) la imagen de un Estado simbolizado por el cuerpo de un gigante, un soberano formado él mismo por los cuerpos de la multitud de la sociedad humana.¹

El cuerpo humano se ha prestado para usos metafóricos. Aristóteles también utilizará un modelo organicista. Pero no sólo él, cientos de textos acreditan la metáfora hasta convertir al cuerpo social en un lugar común para la explicación de lo social. ¿Por qué se utilizó esta metáfora? Nosotros queremos responder mediante tres hipótesis. Una primera respuesta es que esa metáfora fue recogida de un pasado más lejano y se asoció al vocabulario político de los indoeuropeos. Según eso, la sociedad está dividida en tres funciones, lo sagrado, lo guerrero y lo laborioso. Cada una de estas funciones nombra prácticas, más que descripciones de objetos. Una segunda respuesta nos invita a reflexionar sobre la metaforicidad del lenguaje. Un lenguaje que se volvió vinculante gracias a su carácter didáctico. La última respuesta se encuentra relacionada a las consecuencias de ese tipo de

* Pensar en el ámbito de la genealogía implica hacer de la historia de la filosofía una historia de los problemas. Datar el momento de sus apariciones y reapariciones y también, si es el caso, captar el momento de su ausencia. No hago una revisión exhaustiva de los autores, sólo ubico en los textos los problemas referidos al tema que nos ocupa. Por otro lado, la palabra Estado aquí es tomada en un sentido amplio. No se refiere a *polis*, ni a *civitas*, ni a los que se conoce como Estado moderno o Estado nación. Se refiere a la organización de lo social. En este sentido, “Estado” presupone el estado de cosas de lo político. Aquí se usan, “lo político” y “Estado”, indistintamente.

¹ Le Goff, Jacques y Nicolas Truong, “El cuerpo como metáfora” en *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Barcelona, Paidós 2005, p.129.

explicación y que tiene que ver con la forma en que la filosofía política ha construido teóricamente al Estado. En lo que sigue desarrollaré cada una de estas respuestas. Para la primera, utilizaré el texto de Benveniste en donde se explica el parentesco lingüístico de las lenguas indoeuropeas, para la segunda, las reflexiones de Nietzsche sobre el lenguaje y para la última la apuesta teórica sobre el *demos* de Jacques Rancière. A lo largo del texto, cada una se juega implícita o explícitamente.

¿Cómo se construyó ese vocabulario? Emile Benveniste entiende la palabra vocabulario como una serie de términos que, por su parentesco lingüístico y sus raíces etimológicas pueden clasificarse para designar un conjunto de instituciones que utilizaron significaciones similares para referirse a la organización de la sociedad. Benveniste piensa que hay una estructura común en dichas significaciones a pesar de que sean sociedades distintas. Eso nos hace pensar que hay estructuras del lenguaje que nombran prácticas sociales que persisten en la historia del pensamiento; aunque reformuladas su forma se repite.

Mediante series paralelas de términos de etimología con frecuencia muy parecida, pero diferentes de una lengua a otra, el iranio, el indio, el griego y el itálico atestiguan una herencia común indoeuropea: la de la sociedad estructurada y jerarquizada según tres funciones, las del sacerdote, guerrero y agricultor.²

Benveniste hace solamente un análisis comparativo de las distintas lenguas. La interpretación de sus consecuencias corresponde a la filosofía. La función sagrada ejerce la soberanía, el gobierno. El guerrero el resguardo del territorio. La función del agricultor alimenta a la sociedad. Esta serie de términos nos hacen pensar en

² Benveniste, Emile, *El vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983, p.183. Sin embargo, aunque Benveniste encuentra constantes y regularidades, tiene claro que estas palabras comportan ambigüedades. El vocabulario tiene un pasado heterogéneo como muestro en la conclusión de este trabajo. También ahí aclaro la noción de “significante” y el pasado teológico de la noción de “soberanía”. Para ello remito al análisis que hago en las páginas finales.

una organización vertical de la sociedad. Platón heredó esta caracterización sustituyendo al sacerdote por el filósofo asociándolo a la cabeza de la *polis*. El vientre por los agricultores y los guardianes por los pies. A partir de ahí, por operación metafórica se produce la semejanza de un término y otro (del Estado y del significante cuerpo). Esta tripartición de funciones se asoció más tarde, en la Edad Media a la doctrina de la iglesia como cabeza de los fieles.

La clase clerical es la primera en la iglesia como los ojos son en la cabeza. A ella precisamente se refiere el señor cuando dice: quien os toca, toca la pupila de mi ojo” (Zacarías, 2, 8). El poder laico es como el pecho y el brazo, cuya potencia está acostumbrada a obedecer a la iglesia y a defenderla. En cuanto a las masas, asimilables a los miembros inferiores y a las extremidades del cuerpo, se hallan sometidas a los poderes eclesiásticos y seculares, pero le son al mismo tiempo indispensables.³

Como este texto podemos encontrar cientos en donde el significante cuerpo metaforizado sirve para, de manera didáctica, justificar la tripartición de funciones y la verticalidad con la que debe organizarse la sociedad. “Cada función implica al cuerpo: mediante la plegaria, el combate o el trabajo”.⁴ Podemos incluso ampliar la significación y hacer referencia a otra metaforización asociando la misma tripartición a realidades históricas distintas como la separación del poder eclesial del poder del emperador, entonces asociamos la función dirigente al corazón y no a la cabeza, pero no podemos dejar sin mando a la sociedad.⁵ Esta tripartición, además se reparte en casi todos los órdenes expresando siempre jerarquías. Así,

³ Humbert de Moyenmoutier, cardenal de Silva Candida, Cit. por Le Goff, Jacques y Nicolas Truong, “El cuerpo como metáfora” en *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Ed.cit., p.137.

⁴ *Idem.*, Nota 14.

⁵ Pensemos en la utilización política que tuvo la metáfora corporal a finales del siglo XIII cuando se opusieron el poder papal de Bonifacio VIII y el rey de Francia Felipe el hermoso. Un partidario del rey, escribió un famoso panfleto en el que invertía el papel de la cabeza por el del corazón centrando el poder en el rey y no en el papa. Según Le Goff, con ello se posibilitó una nueva fisiología política que dio lugar a varios libelos en donde se justificaba la supremacía del corazón como función dirigente. Véase *Ibidem*. p140.

se piensa que “la cabeza de todo varón es cristo y la cabeza de la mujer el varón, y la cabeza de cristo, Dios”.⁶ Así, la peor situada es la mujer, Dios es jerárquicamente el mejor situado. Pero lo que llama la atención es que, al interior de cada cuerpo, contenidas por Dios en última instancia, estas funciones jerárquicas se reproducen. Así lo atestigua también la concepción del hombre microcosmos según la cual el hombre es un mundo en miniatura, razón por la cual las funciones dirigentes tenían que decidirse también en función de la analogía con el cuerpo humano. Un determinado cuerpo humano, una determinada concepción de cuerpo humano. No un cuerpo muerto, no un cuerpo enfermo, no un cuerpo acostado. Todo lo contrario. Quizá debamos empezar a creer a Nietzsche para quien el hombre sólo está satisfecho cuando ha dispuesto las cosas antropomórficamente.⁷

Ahora bien lo que nos indica la tripartición de funciones son actividades, actividades institucionalizadas que designan los roles que debe jugar cada individuo en sociedad. Esas prácticas o actividades instituyen el orden social mismo con el vocabulario que se tiene. Es indudable que, aunque estos términos pretenden ser los que abarcan el conjunto de la sociedad, existen funciones que escapan al mismo orden trifuncional. Es cierto que en toda sociedad existen estas funciones, pero al ser reformuladas quedan fuera muchas otras de las cuales no pueden dar cuenta. La tradición que comienza con Platón y Aristóteles tomó en cuenta sólo la forma en que se había percibido la sociedad. Con ello, Platón y Aristóteles no sólo respondían a la pregunta ¿qué es una sociedad? sino también

⁶ *Ibidem.*, p. 133. Es imposible aquí citar todos los ejemplos, no sólo medievales. Hay que señalar que, sin embargo, esta metaforización se realizó de manera sistemática. Más adelante elaboramos un análisis sobre la metáfora en la Edad Media que dio lugar a la doctrina de los dos cuerpos del Rey. Véase 3.4. “Los dos cuerpos del Rey” de este trabajo.

⁷ Como veremos más adelante la idea de que la cabeza tiene en sí misma una función dirigente es también una metáfora. Véase I. “Institucionalización de un vocabulario” de este trabajo.

¿cómo debe ser? Y a partir de ahí realizaron su propia explicación. Pero ese esquema se refiere sólo al gobierno y al derecho, designa quiénes mandan principalmente. Benveniste habla de otras instituciones y se refiere no sólo a las instituciones clásicas del derecho, el gobierno o la religión sino también “aquellas instituciones menos aparentes que se esbozan en las técnicas, los modos de vida, las relaciones sociales, los procesos verbales y mentales”.⁸ Pero éstas no son el objetivo principal ni de Platón ni de Aristóteles. Al menos en la *República* y en la *Política*⁹, el nivel teórico se ocupa del gobierno. En el capítulo sobre ambos sostengo que, lo que recuperó buena parte de la tradición con relación a ellos fue este lenguaje referido al esquema trifuncional que naturalizó las funciones sociales y las identificó con la metáfora corporal; el primero utilizó la jerarquización de funciones para fundar su idea de justicia, la idea de que al interior de una ciudad ordenada cada quién debe hacer lo suyo. Y lo pudo hacer refiriendo todo el vocabulario trifuncional al que aludíamos arriba al significante cuerpo. Aristóteles, a su vez, tampoco consideró jamás que las posiciones al interior de la *polis* podían cambiar, era naturales los esclavos y el dominio de los varones sobre el espectro social. Aristóteles, sin embargo, más empírico que su maestro redactó páginas y páginas para analizar (repito en un nivel empírico) aquellas funciones que no entraban en su explicación.¹⁰

La metáfora

⁸ Benveniste., *Op. Cit.*, p.8.

⁹ Utilizaré, en el caso de Platón, la traducción de Conrado Eggers Lan, Platón, *República*, España, Biblioteca de los grandes pensadores, 2003. Para Aristóteles, la traducción de Gómez Robledo. Aristóteles, *Política*, México, UNAM, 2000. Véase Capítulo II de este trabajo.

¹⁰ Sólo el libro I de la *Política* puede ser considerado orgánicamente, el resto del texto parecen ser apuntes con los que Aristóteles daba sus clases o notas con las cuales elaboraría un texto en el que sus tesis fueran concluyentes. Sin embargo, la tradición medieval sobre todo Santo Tomás retomó en *La Monarquía*, principalmente las tesis del libro I. Por ejemplo, la tesis sobre la el bien común, la tesis sobre el principio de dominación según el cual lo imperfecto debe someterse a lo imperfecto. Véase 3.3. “Santo Tomás: Del orden” de este trabajo. Pero también. Santo Tomás de Aquino, *La monarquía*, Madrid, Tecnos, 1989.

El vocabulario heredado de las instituciones indoeuropeas fue fácilmente asimilado a la metáfora del cuerpo social pero ¿podemos trasladar los atributos de un cuerpo humano a una configuración social? ¿Acaso se parecen? ¿Qué implicaciones tiene este traslado? Los que construyeron el vocabulario político de Occidente intentaron convencernos que sí, que se pueden trasladar las características físicas de un hombre al Estado; que el Estado puede estar enfermo (Platón); que el Estado debe tener una cabeza o que el Estado es ese cuerpo grande que contiene a todos los demás cuerpos (Hobbes). Sin embargo, con el sentido común nos damos cuenta de que no, que la virtud del ciudadano no coincide con la del Estado, que es absurdo creer que el cuerpo de un Rey sea el Estado y que nadie está contenido en otro cuerpo.

Sabemos que el Estado no es un cuerpo. Se trata entonces de ver mediante qué artificios del lenguaje se llegó a creer tal cosa. El vocabulario político de las instituciones de Occidente se nutrió de esta metáfora. Una de las imágenes que tenemos del cuerpo humano es que tiene muchos miembros cuyas funciones son precisas; los ojos son para ver, las manos para fabricar cosas, los pies para sostener el conjunto, la cabeza para pensar, para mandar; es algo que tiene duración, sujeto al tiempo y al espacio; es un organismo al que se le puede predicar salud y enfermedad; es algo de lo que podemos decir que funciona de manera coordinada, que tiene límites y también que tiene un centro de mando, una cabeza. Pero en el cuerpo también se graban muchas cosas, de un cuerpo que ejerza la moderación, decía Platón, se desprende necesariamente el ejercicio de la virtud.

Ahora bien, cómo trasladar esas características al ámbito del poder político, a la organización de un Estado. Éste también está sujeto al tiempo y al espacio, tiene una duración. Si hay guerra, entonces hay enfermedad, si hay paz, hay salud

del Estado. El Estado se organiza de manera vertical, así que se emplea un sistema arriba/abajo para designar a quienes deben mandar y a quienes deben obedecer. En tal caso tenemos el problema de la cabeza, la soberanía, los que deciden y los subordinados. Los límites corporales son los límites del territorio, por tanto el cuerpo (Estado) tiene interior y exterior. Con el significante cuerpo se marcan los puntos hasta donde alcanzan a regir las leyes que constituyen las articulaciones del cuerpo social. En el afuera encontramos otros cuerpos que se rigen según otras leyes. Entonces entramos en el orden de la alegoría. Una serie de metáforas consecutivas que explican con una expresión, otra diferente, pero que guardan una cercanía.

La operación metafórica consiste, en su sentido tradicional, en la comparación de expresiones o palabras que guardan una relación de semejanza entre significados, lo cual implica la coposición de semas. Por ejemplo “cabeza” una palabra para designar la parte del cuerpo que está situada en la parte superior y que es sede del pensamiento se compara, en la organización vertical del Estado, con los órganos de decisión política, es decir, con la soberanía. ¿Podemos asumir que “cabeza” tiene una semejanza de significado con “soberanía”? Sí, siempre y cuando aceptemos que el Estado se debe organizar de manera vertical. Para cada miembro del cuerpo se hallará una metáfora, por ello hablamos de la serie consecutiva de metáforas, de una alegoría.

Sin embargo, la operación metafórica en realidad produce la semejanza. Esa producción de semejanza se olvida que es metáfora por medio de otra operación retórica, la catacresis, una metáfora de uso común.

Pensemos en la definición de metáfora de Nietzsche: “*Metáfora* significa considerar como *igual*, algo que se ha reconocido en un punto como *semejante*”.¹¹

¹¹ Nietzsche, F., *Escritos sobre retórica*, España, Trotta, 2000, p.224. Cursivas del texto.

La metáfora se produce por analogía. Esta última se aplica por la semejanza, consideramos que una cosa es semejante a otra cuando se parecen en algún punto. Entonces la búsqueda de semejanzas es particular, por ejemplo cuando se dice “Aquiles es la muralla de los aqueos”. En un punto Aquiles puede ser muralla porque defiende a los aqueos; tiene, cabe decir, la misma función que la muralla. Pero Aquiles tiene otras funciones, por ejemplo, defender su casa o respetar a los dioses. Sólo en el punto de defensa se puede decir que Aquiles es muralla.

Primero, hay que advertir que se puede naturalizar esa metáfora y entonces recordamos a Aquiles por ser muralla. Se nos olvida que pudo también respetar a los dioses. Pero esa metáfora surgió de una particularidad. No designa la totalidad de Aquiles. Trasladamos la particularidad de Aquiles al rango de conocimiento pues lo que conocemos de él es ser muralla. Así, “*Conocer* no es más que trabajar con las metáforas preferidas, por consiguiente una imitación ya no percibida como imitación”.¹² Ese es el punto en el cual Nietzsche asocia la igualdad con la semejanza, cuando no percibimos una cosa como semejante sino como igual, tomamos la singularidad (olvidando que es singularidad) como la totalidad, es decir, conceptualmente. Esa consideración de semejanzas en realidad es arbitraria, es también un acto creativo, es el comportamiento estético que el hombre tiene al construir la realidad mediante palabras.

Ahora elevamos esa metáfora al rango de verdad por ser usual, de uso común y decir Aquiles es la muralla de los aqueos resulta ser verdadero. Así

Por verdadero se ha de entender solamente aquello que usualmente es la metáfora acostumbrada –por consiguiente, sólo una ilusión que se ha hecho familiar por un uso frecuente y que ya no es percibida como

¹² *Ibidem*, p. 221.

ilusión: metáfora olvidada, es decir, una metáfora, en la que se ha olvidado que es una metáfora.¹³

La construcción metafórica tiene varias implicaciones. Por un lado el cambio, el olvido al que se sujeta el hacedor de conceptos pues ya no percibe sus palabras como metáforas, sino como literalidades y por otro esa base metafórica le sirve para construir con esa medida otras metáforas. Entonces por un lado catacresis y por otro alegoría.¹⁴ Eso sucede con el antropomorfismo estatal, se nos ha olvidado que el Estado no es un cuerpo, pero la metáfora ha sido tan usual y común que es el lenguaje que vinculó a las explicaciones sobre el Estado. Además, con esa metáfora se construyeron otras.

Un caso particular es el de Hobbes que construye una verdadera poética de lo político. Para él el Estado es un artefacto, una máquina que imita la naturaleza. Hobbes no dice textualmente que el Estado es un cuerpo humano, sin embargo, toda su explicación inicial en *Leviatán*¹⁵ la hace recurriendo al cuerpo humano, además de introducir la metáfora visual al comienzo de su tratado en donde aparece un gran hombre conteniendo a muchos otros. Esa imagen produce una persuasión más clara y poderosa de lo que quiere transmitir que sus proposiciones articuladas según el método científico. Pensémoslo así. Leviatán es un monstruo marino o un dragón que aparece en la Biblia, en el libro de Job. Ese monstruo produce en la imaginación, la idea de algo poderoso. Primera metáfora pues el texto quiere dar a entender que Leviatán es el Estado, el estado es poderoso como Leviatán. Al principio del texto, aparece un gran hombre que contiene muchos hombres. Ese hombre, el Rey quizá, contiene a todos los demás, los incorpora. El hombre empuña una espada y un báculo pastoral, símbolos éstos del

¹³ *Ibidem*, p.222

¹⁴ Nietzsche sostiene que es particularmente en el ámbito de lo político donde estas metáforas llegan a ser más vinculantes ya que éste se basa en compromisos firmes.

¹⁵ Utilizo aquí la traducción de Manuel Sánchez Sarto: Hobbes, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, 2ª ed., 11ª reimpresión, FCE, México, 2001.

poder terreno y del poder espiritual, adelante, dos colinas y abajo, una ciudad. Los símbolos simétricos de los poderes espirituales y terrenales, la corona, la mitra, la curia, la asamblea, etcétera, el hombre se yergue sobre todo lo anterior. Sin embargo, ese cuerpo que es el Estado y es poderoso somos todos. Segunda metáfora; en la introducción, Hobbes indica que el Estado, ese Leviatán, que somos todos, es un animal artificial. Entonces, vamos acumulando significación por medio de la comparación. Ese animal es además un artefacto creado por el arte, es decir, no es natural; más adelante Hobbes dirá que es ese otro cuerpo que tiene al igual que el cuerpo (está vez, la palabra ya no es genérica, ya no se refiere a lo que ocupa un espacio, sino al cuerpo particular del hombre) natural del hombre todos los miembros que lo constituyen. Aquí tenemos otra metáfora, el cuerpo humano es como una máquina, el corazón es un resorte, los nervios fibras, las articulaciones, varias ruedas. Pero el arte, dice Hobbes, va aún más lejos, el hombre crea ese otro gran Leviatán, al que se llama República o Estado. Un hombre artificial. Aquí se inicia otra serie de metáforas. El alma es la soberanía, la riqueza es la potencia del estado, la salud es la paz, la guerra es la enfermedad, etcétera. Del monstruo al hombre, al rey, al cuerpo, al cuerpo del hombre, a la máquina, al Estado. Tendríamos que concluir que el Estado es un cuerpo con capacidades de monstruos al que pertenecemos todos y que funciona de manera ordenada como lo hacen todos los cuerpos en general y el cuerpo humano en particular que se rige por las leyes de la mecánica. ¿Es Hobbes el primer científico de la política? Empecemos a dudarlo.

De la misma manera que esta serie de metáforas cruzadas, traspuestas, el vocabulario con el que operó lo político en Occidente se redujo a una misma metáfora, por más que ésta se concatenara con otras. Metáforas visuales, metáforas por la semejanza de significación o alegorías muestran que el

antropomorfismo estatal se ha convertido en un vocabulario común. La referencia al significante cuerpo fue exitosa en la medida en que con ella fue posible trasladar la lógica de lo viviente con sus leyes de regulación a la lógica de lo social. La metáfora fue didáctica, ilustrativa para legitimar el poder político con todo lo que implica. La autoridad, la obediencia, la descendencia común, las posiciones, los intereses, las costumbres, el parentesco, los límites territoriales que conllevan a pensar el afuera del cuerpo, es decir, al extranjero. Todo con el fin de comprender el orden, el equilibrio, la totalidad de los miembros que, a simple vista no podrían tener nada en común y que por voluntad propia estarían más cerca de preferir ser individuos aislados que estar vinculados orgánicamente.

La metáfora del cuerpo del Estado pudo ser exitosa porque abre la posibilidad de utilizar los mismos términos para expresar cosas distintas. Eso sólo es posible gracias a la plasticidad del lenguaje si lo pensamos, como Nietzsche, como un “ejército de metáforas”. Así, Rousseau no tuvo problemas para expresar que la soberanía estaba en el cuerpo político en su conjunto (y no en la cabeza) guiado por la voluntad general. Metáfora de la metáfora, es decir, alegoría.

¿Eso nos conduce a pensar que hay similitudes entre el Estado y el cuerpo humano? En todo caso los filósofos pensaron que las hay, pero no son estructurales sino creadas, construidas, reformuladas. El vocabulario se institucionalizó, se oficializó, se estableció, fue autorizado por su utilidad. No tenemos otro vocabulario para referirnos al Estado, al menos no tenemos otro que haya sido tan exitoso y que haya persistido por su valor didáctico y explicativo como el del significante cuerpo.

La metáfora incluso reporta beneficios a la hora de dar sentido, permite que quien escucha esa comparación sea partícipe del sentido. Si decimos el “Estado es como el cuerpo” entonces no hay nada que aclarar, pero si decimos “el Estado

es el cuerpo” nos hará pensar cómo se llegó a tal afirmación y tendremos que contribuir a la significación. Eso es lo que produce la metáfora. En la Edad media se decía que la cabeza (el rey) no es nada sin sus miembros, razón para exigir solidaridad de las partes (los súbditos) con el todo. Nadie nunca ha visto un Estado, así como nadie nunca ha visto una nación o una patria, pero sí un cuerpo.

El *demos*

Jacques Rancière explica que existe un desacuerdo entre filosofía y política. La filosofía se ha encargado, en su historia, de hacer bellas construcciones teóricas para explicar las distintas esferas de lo humano, de lo bello, de lo bueno, de la ley, de la justicia, etcétera. Sin embargo, cuando la filosofía se topa con la política, esas bellas construcciones teóricas encuentran un desacuerdo. En la política ese desacuerdo se manifiesta a la hora de organizar el Estado. Éste se organiza teóricamente de dos formas. En primer lugar por un principio de igualdad aritmética que domina los intercambios comerciales y la atribución de penas y que priva para todas las partes de la comunidad.

El problema, naturalmente, es que con ello no queda definido todavía ningún orden político. La política comienza ahí donde dejan de equilibrarse pérdidas y ganancias, donde la tarea consiste en repartir las partes de lo *común*, en armonizar según la proporción geométrica las partes de comunidad y los títulos para obtener esas partes, las *axiai* que dan derecho a la comunidad.¹⁶

En otras palabras, el orden de la justicia consiste en dar a cada quién lo suyo, pero el problema político surge cuando no se sabe qué es lo suyo de cada quién y entonces se tiene que recurrir al orden geométrico para que la comunidad política sea más que un contrato en donde los individuos intercambian mercancías y se reparan los daños y perjuicios por la distorsión de estos intercambios. Entonces

¹⁶ Rancière, Jacques, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, 1996, p.18.

hay que recurrir al modelo geométrico de igualdad para saber quién accede a qué partes y cuáles son los títulos que atribuyen éstas. En palabras de Rancière, la igualdad geométrica, “[...] en pro de la armonía común, establece la proporción de las partes de la cosa común poseídas por cada parte de la comunidad según la cuota que ésta aporta al bien común”¹⁷. Según dijimos, eso sucede estableciendo los títulos que cada parte de la comunidad posee. ¿En qué consisten esos títulos? Aristóteles, pero también Platón, enumera tres:

La riqueza de los pocos (los *oligo*); la virtud o la excelencia (*areté*) que da su nombre a los mejores (*aristoi*); y la libertad (la *eleutheria*) que pertenece al pueblo. Concebido unilateralmente, cada uno de estos títulos da un régimen particular, amenazado por la sedición de los otros: la oligarquía de los ricos, la aristocracia de la gente de bien o la democracia del pueblo. En cambio, la exacta combinación de los tres procura el bien común. Un desequilibrio secreto, empero, perturba esta bella construcción.¹⁸

Es evidente que si asumimos el principio de mera igualdad aritmética no distinguiremos estos títulos pues no habrá diferencia entre unos y otros. La aritmética contará uno a uno, a cada ciudadano, sumará el total y en función de eso distribuirá penas y riqueza. No habrá diferencias. Pero ese es el problema, los clásicos siempre insisten en esas diferencias. La igualdad geométrica, lo mismo que una figura, lo mismo que un cuerpo bien proporcionado hará el cómputo de la distribución dando a cada parte lo que le corresponde. ¿Puede una figura cualquiera, prescindir de las proporciones correctas? No.

Según Rancière, hay una cuenta errónea fundamental pues de los *oligo* y de los *aristoi* no se puede predicar falta de libertad, entonces a ellos les pertenece también el título del *demos*, la *eleutheria*, la libertad. Entonces hay una doble propiedad de ambas partes lo cual deja al *demos* con la mera libertad. Ese es el

¹⁷ *Ibidem*, p. 19.

¹⁸ *Idem*.

desequilibrio secreto, que hay unos que no tienen nada ontológicamente determinado. Pero surge un segundo problema, el *demos* es una de las partes que al mismo tiempo se toma como totalidad.

El pueblo no es otra cosa que la masa indiferenciada de quienes no tienen ningún título positivo –ni riqueza, ni virtud- pero que, no obstante, ven que se les reconoce la misma libertad que a quienes los poseen. Las gentes del pueblo, en efecto son simplemente libres como los *otros*...El *demos* (a su vez) se atribuye como parte propia la igualdad que pertenece a todos los ciudadanos.¹⁹

La filosofía política, normalmente ha recurrido a una explicación de tipo geométrico para pensar al Estado. Una sociedad ordenada, con funciones de los individuos determinadas y además una sociedad unitaria. La metáfora de la sociedad concebida orgánicamente como un cuerpo fue muy útil desde este punto de vista, porque daba a cada quién su lugar según un orden que no atendiera a la igualdad o al mero conteo sino a la determinación de posiciones sociales previas a la explicación que tenían que ver no con el hecho de ser humano sino de poseer tal o cual título al interior de la misma.

¿Cómo se relaciona lo orgánico con lo geométrico? Órgano designa un instrumento, algo que funciona al interior de un conjunto, mientras que geométrico designa el acomodo proporcional de las partes, la extensión que deben tener y las relaciones que guardan entre ellas. Esta es la explicación a la que se ha atendido la filosofía política, sin embargo, cuando hay una parte que no encaja, que no es proporcional surge el litigio.

Si hemos de creer a Rancière la política es la posibilidad de que haya litigio, un litigio doble. En primer lugar entre los ricos y los pobres y en segundo lugar

¹⁹ *Ibidem.*, p. 22. Paréntesis mío.

entre la explicación de la filosofía y la política. Lo que arruina la aparición del *demos*, es esa explicación, la sociedad concebida como cuerpo estructura los roles de manera vertical dando lugar a una no-política, en donde priva la unidad. El *demos* arruina el orden geométrico, la explicación filosófico orgánica arruina la política. Para la filosofía hay partes, funciones, ordenamientos racionales que funcionan al interior de un todo. Rancière advierte lo contrario, que si hay política, es porque no hay cuerpo social pues la interrupción que acontece con la aparición del *demos* “obliga a pensar la proporción, la analogía del cuerpo comunitario. Pero también corrompe el sueño de esta proporción”²⁰. El *demos* es esa desproporción, esa inconmensurabilidad, no puede ser medido, ni contado, por ello, no cuenta, no es una verdadera parte del cuerpo social.

La filosofía política no sería pues la explicación sobre la política sino “un intento de neutralizar sus efectos negativos”. Efectos que se muestran cuando irrumpe el *demos*, los iguales en libertad, pero diferentes en *axiai*.

Rancière refiere el cuento de los escitas, cuando los pobres se sublevan, los primeros cambian las armas por látigos para demostrar la imposibilidad de combate de los segundos por la desigualdad que subyace entre unos y otros. Los esclavos al ver los látigos comprenden entonces que no tienen ninguna oportunidad, que serán derrotados por esa desigualdad que, por un instante, desaparece para dejar irrumpir su palabra, el litigio irrumpe cuando los iguales reclaman la desigualdad para luego desaparecer nuevamente.

Esa muestra didáctica ocurre también con la metáfora del estómago referida a la plebe en Roma. La usaron para pacificar la primera rebelión de los plebeyos cuando, tras la aprobación de una ley que permitía a los acreedores confiscar los bienes de los deudores, así como torturarlos y encarcelarlos, el

²⁰ *Ibidem.*, p. 28.

pueblo se rebeló, Menenio Agripa les contó la parábola del estómago y los miembros del cuerpo. Según ésta hubo un tiempo en que los miembros del cuerpo se rebelaron contra el estómago pues consideraban que éste no hacía más que recibir alimento de manos y boca y disfrutaba de los manjares que los dientes masticaban. Movidos por el sentimiento de injusticia, decidieron no alimentarlo más, con la consecuencia de que todo el cuerpo empezó a debilitarse. Así, los miembros se dieron cuenta que el estómago no era ocioso sino que, a la hora de alimentarse, el estómago les devolvía el alimento repartiéndolo equitativamente a través de las venas. De esa manera, el pueblo comprendió el paralelo entre las disensiones internas del cuerpo y las disensiones internas del Estado. Así se logró apaciguar la turba creando los primeros tribunos de la plebe. La parábola es clara, las disensiones internas perjudican no sólo a una parte del cuerpo social sino a todo en su conjunto.²¹

Por último quiero justificar el contenido, el orden y la importancia de este trabajo. El capítulo uno es el marco teórico que utilizamos. Partimos de la retoricidad del lenguaje que propone Nietzsche y sugerimos que las metáforas vinculantes se institucionalizan, se oficializan y luego ya nadie las cuestiona. Al mostrar los efectos del lenguaje Nietzsche vio la eficiencia de la retórica y su materialidad, cómo los tropos posibilitan que transportemos relatos, palabras con distinto significado, los fusionemos con otros y produzcamos positividad. También utilizamos a Derrida para indicar que la herencia de ese vocabulario es heterogénea y como tal es susceptible de ser redireccionada, filtrada, cribada, criticada. Cosa que a nuestro juicio, no se logró hacer con la metáfora del cuerpo social pues se utilizó siempre, aunque expresando cosas distintas. Ello sucedió sin

²¹ Véase, "El héroe y el Estado" en Jane F. Gardner, *Mitos Romanos*, Madrid, Akal, 1995, p.p. 52-53.

previo análisis de sus efectos. El capítulo dos explica que fueron Platón y Aristóteles los primeros que trasladaron los atributos del cuerpo al Estado. Al pensar lo político como organismo vivo y con partes que deben actuar de acuerdo a la totalidad inauguraron un modo de explicación de lo social. El capítulo tres intenta dar cuenta de la metáfora “cuerpo místico” o “cuerpo de la iglesia” con la cual los cristianos problematizaron el tema de la monarquía y el monoteísmo. Una sola cabeza, un solo Dios, un solo gobernante. El papel del alma es fundamental pues aunque se hable de alma (Santo Tomás) (o de intelecto como en el caso de Dante) en lugar de cabeza, la primera siempre se ha visto como al que gobierna al cuerpo, de ahí, nuevamente la obsesión por explicar el Estado en términos del significativo cuerpo.

El último capítulo parte de la hipótesis de que fueron Hobbes y Locke los que desontologizaron o desnaturalizaron el vínculo que existía entre el individuo y el Estado. Ambos inauguran la modernidad en lo político al dar continuidad al problema clásico de los fines del Estado pero incorporando la reflexión sobre el individuo y su propiedad principal, el cuerpo. Ahora el problema se trasladó a la pugna entre corporativismo e individualismo. Lo paradójico es que lo anterior se hizo también recurriendo a la metáfora, o si se quiere, refuncionalizándola.

Es importante aclarar que, por supuesto, la palabra cuerpo no tiene el mismo significado en distintos periodos (¿quién podría pensar eso?, lo que entienden los griegos y lo que entiende Hobbes es absolutamente distinto, pero es un hecho del pensamiento que la metáfora del cuerpo se ha utilizado de manera efectiva en el orden de la explicación de los textos que analizamos, aunque, claro, expresando cosas distintas. El problema que nos ocupa no es tanto el contenido de las expresiones distintas sino que se haya hecho con la misma metáfora

provocando efectos múltiples, lo cual muestra dos cosas: El éxito de la metáfora, su eficiencia.

La conclusión es importante. Intenta dar cuenta de cómo funcionan los tropos en el lenguaje y que ese funcionamiento también tiene que ver con la explicación dicotómica comúnmente utilizada en la metafísica occidental. El orden de exposición no es meramente cronológico. Los autores y problemas revisados son los que considero han hecho un uso importante del vocabulario del cuerpo trasladado al político, aunque podemos encontrar la metáfora en muchos más autores e incluso en el vocabulario común de la política. La importancia del problema radica en que considero que la filosofía tiene que revisar cuáles son los efectos de los tropos pues, desde nuestra perspectiva, no es posible salir de la condición retórica del lenguaje. No hay que tomar los tropos como meros adornos de la explicación. Más aún si se trata de afrontar problemas que tienen que ver con el ámbito humano más expuesto a la retórica, es decir, la política.

Este trabajo fue posible gracias a la beca que me fue otorgada por el Consejo Nacional de la Ciencia y la Tecnología (CONACYT) para la realización de estudios de posgrado.

Agradezco a Ana María Martínez de la Escalera, su paciencia y apoyo para la realización de este trabajo. Durante todos estos años ha sido para mí una maestra; También agradezco a Erika Lindig, por sus lecturas de este trabajo, su alegría y su compañía, a Ruth Selene García por sus enseñanzas y su ternura, a Gerardo de la Fuente, a Leticia Flores, a Griselda Gutiérrez, y a Ignacio Díaz por sus comentarios, críticas y observaciones a esta investigación.

Capítulo I. Institucionalización de un vocabulario

En este apartado, el propósito es analizar cómo se institucionaliza un vocabulario. Para ello utilizamos el texto de Nietzsche “Introducción teórica sobre la verdad y la mentira en el sentido extramoral”.²² En este texto Nietzsche analiza cómo se traslada el vocabulario de un ámbito a otro totalmente distinto. El lenguaje es una serie de metáforas que se institucionalizan y que después aparecen ante los hombres como si fueran naturales. El hombre cree que esas palabras se adecuan a las cosas, se parecen a las cosas, o en caso extremo que las palabras surgen de la naturaleza de las cosas. Extraña capacidad de olvido que hace que los usos de un lenguaje se normalicen y empiecen a hacerse evidentes y, de manera convencional, todos recurran a él para referirse a un determinado objeto. Es un análisis de la metáfora que nos servirá para explicar la historia de una metáfora exitosa: El Estado-cuerpo o antropomorfismo político.

Nietzsche se refiere al conocimiento humano, a la producción de conceptos y a su metafóricidad. Acerca del primero Nietzsche reconstruye el proceso mediante el cual el hombre se ha impregnado de verdad y debido a los intereses y comodidades que le proporciona, al hombre se le hace ya difícil vivir sin ella.

El texto inicia revelando la historicidad del conocimiento. El conocimiento es histórico, tuvo un origen, un comienzo. Sin embargo, no quiere ello decir que ese comienzo sea el verdadero, el único. Si se quiere, Nietzsche lo apunta como una hipótesis ficcional, como un ejercicio de la imaginación. El acceso al origen es justo lo impensable, lo inaccesible. El conocimiento inició en “algún apartado rincón del universo vertido centelleantemente en innumerables sistemas solares”, es decir, su origen es periférico, no es el centro, no es lo más importante. En ese

²² En *El libro del filósofo. Seguido de retórica y lenguaje*, Madrid, Taurus, 1974. Sigo aquí el hilo de argumentación de Nietzsche.

rincón, unos “animales inteligentes inventaron el conocimiento”. Unos animales inteligentes, Nietzsche se burla de los hombres, los sitúa en el mismo nivel que los animales, pudo ser cualquier otro ser el que haya inventado el conocimiento. El hombre no es, en absoluto el único que lo pudo haber inventado o descubierto. Y el momento de inicio del conocimiento “Fue el momento más arrogante y más falaz de la ‘historia universal’”. El conocimiento, entonces, produjo la arrogancia del que lo inventó, es decir, del hombre y en adelante éste creerá que todo gira en torno a él. El descubrimiento (*erfinden* – también inventar) del conocimiento es también el inicio del antropocentrismo, la idea, la percepción, la perspectiva de que el hombre es el gozne de todo el universo. Y es falaz porque, seguramente “[...] si pudiéramos ponernos de acuerdo con los mosquitos, veríamos que también ellos se mueven por el aire con el mismo *pathos* y que perciben en sí mismos el centro volante de este mundo.”²³ Nietzsche piensa que este hábito y este enigmático sentido del conocimiento enquistado en el ser humano, puede pensarse de todos los seres en la naturaleza. Podríamos, por ejemplo, pensar que los mosquitos tienen también este afán de orientar la naturaleza hacia sí mismos. En este caso, estaríamos hablando de un mosquitocentrismo.

De todos modos fue sólo un minuto, después del cual, los animales inteligentes tuvieron que morir. Por ello, el conocimiento es efímero, no tiene fines ulteriores fuera de la vida humana “[...] hubo eternidades en las que él no existía; si vuelve a desaparecer no habrá pasado nada”.²⁴ Nada se pierde si el intelecto desaparece. El intelecto es vago, inútil, una excepción lamentable y arbitraria y en modo alguno reproduce fielmente los objetos a los que se refiere. Aquí aparece el

²³ *Ibidem.*, p.85.

²⁴ Cuando se inventó el intelecto, seguramente las primeras impresiones, diversas, debieron aparecer al hombre como se le aparece el mundo a un niño. Esas impresiones son múltiples, únicas y, por qué no, dolorosas. Entonces, el hombre asume la tarea de conceptualizar, de hacer de lo extraño algo familiar.

filósofo, dentro de los arrogantes, el más arrogante de todos, el que cree que todos los seres observan su actuar y su pensamiento. Esa arrogancia produjo un olvido, el olvido de que nuestro conocimiento es histórico, que tiene su tiempo y su espacio y que de ninguna manera trasciende la vida humana. Las ideas, las formas, el conocimiento no existen en sí mismos independientemente del ser humano, pero tampoco está inscrito en la naturaleza humana pues los mosquitos, los perros, los gatos y las vacas también podrían tener este enigmático instinto de conocimiento.

El intelecto, por otro lado, es además un medio de conservación, a algunos seres la naturaleza les proporcionó dientes afilados o cuerpos robustos; en cambio, el hombre desarrolló el conocimiento que le facilita el disimulo. Desprovisto de otras herramientas, el hombre no tiene que vérselas más que con su intelecto para poder acrecentar su dominio sobre la naturaleza. Si tuviera cuernos, podría defenderse naturalmente de otros animales. Pero el hombre es protético, crea prótesis que le permiten defenderse y con ellas disimular, engañar, mentir, enmascarar su debilidad pero sobre todo, sus intereses. Hemos olvidado que el conocimiento es teatral, que con él creamos escenografías para poder sobrevivir.

Es nuestra capacidad de olvido lo que lo hace aparecer como algo necesario. Aristóteles, al comienzo de la *Metafísica*, cree que la voluntad de saber es inherente al ser humano, hemos olvidado que ello no es más que el olvido de que pertenecemos al tiempo y el intelecto, disimulador, nos hace creer que nos inserta fuera de lo contingente. Creemos que el conocimiento nos permitirá reproducir, a nuestra conveniencia, la naturaleza, el mundo pero ¿qué sabe el hombre realmente de la naturaleza? ¿No nos oculta constantemente la mayor parte de las cosas? ¿No se ha dicho, con razón, que el conocimiento se inventó

dentro de innumerables sistemas solares? “La naturaleza tiró la llave, la estrella se apagó” y el insolente exceso de conocer puede desaparecer sin haber hecho de lo extraño, algo familiar.

Por ello, y esta es la segunda cuestión, construimos conceptos que abrumadoramente son necesarios. Abrumadoramente, pues se han vuelto ley y norma. Sin embargo, son convenciones del lenguaje, tratados de paz que nos hacen terminar con la diversidad, el desacuerdo que es la guerra de todos contra todos.

Ahora bien, dado que el hombre quiere existir, por necesidad y aburrimiento a la vez, social y agriamente, necesita un tratado de paz y, de acuerdo con él, intenta que al menos desaparezca de su mundo el burdísimo *bellum omnium contra omnes*. Este tratado de paz implica algo que se parece al primer paso dado para la obtención de este enigmático instinto de verdad. Efectivamente, en este momento se fija lo que en adelante debe ser “verdad”, es decir, se ha encontrado una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria y las leyes del lenguaje facilitan las primeras leyes de la verdad, pues aquí surge por primera vez el contraste entre verdad y mentira.²⁵

El lenguaje es un instrumento que sirve para fines políticos, para acabar con el desacuerdo de aquellos a quienes se les considera mentirosos. Éstos, efectivamente utilizan las designaciones válidas para sus propios intereses, dicen por ejemplo, “soy rico” cuando, “dada su situación”, “pobre sería el calificativo correcto”. El mentiroso mentirá por interés y la sociedad lo excluirá. Los hombres entonces, dice Nietzsche, no huyen tanto de ser engañados como de ser perjudicados por la mentira. Abominan por tanto sólo las consecuencias desagradables de la mentira. Pero no sólo de la mentira, las formas de verdad que son fastidiosas son igualmente rechazadas por lo social. Entonces, verdad y mentira son solo contratos vinculantes, utilizadas para acabar con el horroroso

²⁵ *Ibidem*, p.p. 87-88.

estado de guerra que sería permanente si no se hace un pacto social; sus derivaciones son convenciones del lenguaje, pero en absoluto, en el caso de la verdad nombran fielmente los objetos. No existe la cosa en sí, pues ésta, es una metáfora, un concepto producido que nos hace creer que quizá, existe algo tal como la esencia de la cosa. De esa manera usamos las palabras con un sentido distinto del que tienen propiamente. Pero el problema es que lo propio de la palabra no se encuentra por ningún lado. Lo veremos.

¿Cómo ha logrado el hombre convencerse a sí mismo que las palabras que utiliza se adecuan a las cosas, de que con ellas expresa la esencia de ellas? Sólo por su capacidad de olvido puede llegar a creer que está en posesión de la verdad. Sin embargo, nuestro conocimiento de la verdad no son sino usos metafóricos, transposiciones arbitrarias del lenguaje al objeto. ¿Qué es una palabra? Se pregunta Nietzsche: “la reproducción sonora de una excitación nerviosa” y luego, esa excitación se convierte en imagen.

El creador de las cosas del lenguaje se limita a denominar las relaciones de las cosas para con los hombres y para expresarlas acude a las metáforas más audaces. Primero transponer una excitación nerviosa a una imagen: primera metáfora. Nueva transformación de la imagen en sonido articulado: Segunda metáfora. Y en cada caso salto de una esfera a otra totalmente nueva y distinta.²⁶

Por tanto la verdad no es sino convención metafórica, una gama interminable de antropomorfismos, es decir, un conjunto de relaciones sociales que después de haber sido usadas repetidamente consideramos vinculantes. El convenio se utiliza para que en determinado momento, todos se refieran a la misma metáfora. En adelante, por tanto, ser veraz será utilizar las metáforas usuales. Existe un acomodamiento histórico al uso del lenguaje para referirse a una cosa. La

²⁶ *Ibidem.*, p.89.

metáfora, multiplicada millones de veces, transmitida durante miles de generaciones y colocada en el centro de la explicación de un tema, la hacen aparecer como algo evidente dejando de lado su arbitrariedad y su antropocentrismo y haciéndonos creer que la relación entre el objeto que se designa y la palabra con la que se le designa es necesaria.

Ahora bien, todo lo anterior no quiere decir que Nietzsche invierta la esencia de las cosas por la esencia del lenguaje, que sería hacer metáforas y envíos de esferas autónomas a otras totalmente distintas. No, quiere decir que el lenguaje humano es una red interminable de metáforas que se pierden en el vacío y que de ninguna manera podremos acceder a ese comienzo metafísico en donde designamos las cosas propiamente, aunque, por necesidad o conveniencia creemos que existe ese origen y que las cosas

[...] salieron rutilantes, de las manos del creador o de la luz sin sombra del primer amanecer. [Sin embargo] El origen está siempre antes de la caída, antes del cuerpo, antes del mundo y del tiempo; está de lado de los dioses y al narrarlo, se canta siempre una teogonía.²⁷

Detrás de una metáfora, no está el vínculo (o su cercanía ontológica como quería Aristóteles) ontológico entre el nombrar y el objeto, tan sólo otras metáforas. Usamos metáforas vinculantes. No hay de ese modo ninguna palabra precisa para designar las cosas. Metáfora de la metáfora, como el universo, centelleante, que se pierde en innumerables sistemas solares.

Pensemos, por tanto, que en filosofía las metáforas sirven, al interior de un discurso, para aclarar un concepto; la metáfora es el tropo didáctico del “como sí”; pero la metáfora no se opone al concepto como la claridad del día a la sombra de la noche. El concepto no acaba con la metáfora, el concepto es también una

²⁷ Foucault, Michel, “Nietzsche, la genealogía, la historia” en *Microfísica del poder*, 3ª ed. Madrid, la piqueta, 1992, p.10. Paréntesis mío.

metáfora. El concepto nombra las naturalezas esenciales de las cosas. ¿No es eso, una metáfora?

Este trabajo es el estudio de una metáfora exitosa en política, aquella que hace asemejar al Estado con la constitución física del hombre. Intento demostrar que el antropomorfismo político no es simplemente una referencia cómoda para la explicación del funcionamiento del Estado, sino que, en primer lugar, constituyó, en algunos textos clásicos la recuperación de un lenguaje vinculante y que esa vinculación resultó cómoda para varios autores por muy distintas que fueran sus propuestas sobre el Estado. Esa metáfora, en términos políticos tiene sus efectos, se materializó de una u otra manera en distintas versiones sobre la constitución del Estado, justificó la separación platónica aristotélica entre griegos y bárbaros, la monarquía o el dominio de la iglesia sobre el Estado y, por supuesto, fue legada al pensamiento de Hobbes quien hereda la forma sistemática y corporativa de la concepción medieval para convertirla en la forma Estado.²⁸ Y todo eso fue posible gracias al carácter metafórico del lenguaje.

Conviene aclarar dos cuestiones. En primer lugar las preguntas son ¿por qué la filosofía política utilizó la misma metáfora?, ¿por qué con ella, se pueden expresar cosas distintas?, ¿por qué la reformularon en distintos momentos históricos? La respuesta es que pertenecen a la misma elección, a la misma perspectiva, es decir, Occidente. Y de ahí la siguiente cuestión. Esa perspectiva, esa toma de partido no es posible analizarla si no analizamos el problema de la herencia. Una herencia que implica, a su vez dos cosas: Que la herencia es inevitable, que no podemos salir de ella, que siempre heredamos sin elegir. Y, por

²⁸ Muchos autores se han referido a esta metáfora. Nos es imposible aquí analizarlos a todos en lo que tienen de particular, sin embargo, es sintomático que todos ellos hablaron del Estado como un cuerpo. De Hobbes a Locke, a Mandeville e incluso Marx.

otro lado, dentro de la herencia es posible interpretar, criticar desde otra perspectiva los presupuestos básicos del legado.

La metáfora del Estado cuerpo, el antropomorfismo político fue en determinado momento, naturalizada, enviada al terreno de lo necesario y para hablar del Estado, todos debían hacer referencia a ella. ¿Por qué decidimos usar esta metáfora? ¿Por qué no comparamos el Estado con otro objeto? ¿Puede el Estado ser una piedra, una isla, un perro? Por supuesto que existieron otras metáforas, se comparó al Estado con un monstruo, con una máquina o con otras cosas, pero ninguna fue tan exitosa. La comodidad que significó la referencia antropomórfica fue el vínculo que permitió la problematización del Estado dando lugar a una política de la metáfora, un lineamiento institucionalizado que, como veremos, tuvo enormes consecuencias en lo político. Pero esta política de la metáfora, sin duda, no pudo ser posible sin la politicidad de la metáfora y del lenguaje que, como quiere Nietzsche es un instrumento vinculante que nos hace olvidar el horroroso estado de guerra. Esta metáfora subsistió a pesar de que sus contenidos fueran absolutamente dispares, en algunos casos, absolutamente contrapuestos. Y todo ello no puede ser analizado sino en el horizonte de la herencia.

1.2. La herencia

Hemos heredado innumerables vocabularios, formas de hablar y de representarnos el mundo, las cosas. Por muy problemáticos que sean no se pueden eludir, diferir, dejar para después. Este trabajo trata, de una herencia, la herencia del vocabulario político en torno a la concepción del Estado como cuerpo.

Pasaremos muchos trabajos para encontrar a un autor de filosofía política que no relacione el Estado con el cuerpo físico del hombre, o lo refiera al vocabulario médico o somático, o incluso patológico. Aunque la asociación cuerpo

Estado sirve para referirse a regímenes antidemocráticos, no cabe duda que es utilizada por la mayoría de las tradiciones que han pensado lo político. Cómodamente la terminología exitosa de lo corporal se enquistó en el lenguaje y en las instituciones de Occidente. Los países, las tradiciones deudoras de esta terminología hubieron de conformarse con esta referencia antropomórfica.²⁹ Cabe aclarar algunos aspectos. Pretendo hacer la genealogía de una metáfora y de su institucionalización. De ninguna manera es lo que Nietzsche llamaba historia monumental en donde parece que las ideas guardan su sentido, las palabras su dirección como si este mundo de cosas dichas y escritas no hubiese conocido trampas, disfraces, rapiñas (Foucault). Si la genealogía, perspectiva desde la cual se intenta trabajar, ha de mostrar el punto en que un concepto desaparece y da lugar a otro o el punto de su ausencia, o la singularidad de un suceso que no se repite, también debe mostrar la fuerza de las formas que, enmascaradas, reaparecen o no dejan de estar ahí. Entonces, no es su continuidad sino sus transformaciones, los momentos en los que han jugado diferentes papeles.³⁰

Ahora bien, Derrida ha tratado de recibir esa terminología no para decir que debemos deshacernos de ella, lo cual por otro lado sería imposible, sino cribarla.

Pensemos un poco en la cuestión de la cabeza en Occidente. La cabeza es, entre otras cosas, sede del pensamiento, sede de la decisión y, por supuesto,

²⁹ Hablo de otras tradiciones deudoras. Por ejemplo, todavía en el siglo XIX, José María Luis Mora, el liberal mexicano reconocía a la iglesia como una corporación. Estrictamente, en la Nueva España, como en el medioevo, los portadores de los derechos no eran los individuos sino las corporaciones. Era eso justo lo que criticaba Mora, que se había adoptado un lenguaje teológico para el Estado mexicano. Y ese lenguaje tenía que ver con la herencia de la iglesia entendida como cuerpo. Véase. Abelardo Villegas "El liberalismo Mexicano" en *Estudios de la historia de la Filosofía en México*. México, UNAM. 1973. También véase más adelante 3.2. "El cuerpo místico" de este trabajo.

³⁰ Llama la atención que hoy día autores como Michael Hardt y Antonio Negri piensen que los defensores del estado norteamericano siguen defendiendo el orden global con el recurso de la noción de "cuerpo político". Véase, el capítulo que ambos autores dedican a este tema: "De corpore" en *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*, España, Debate, 2004.

de la soberanía. En tanto portadora de estas sedes, la cabeza gobierna al cuerpo. La referencia se vuelve incluso de sentido común. “En toda sociedad debe haber una cabeza”, reza el dicho popular. En un movimiento social, las autoridades no buscan a la cabeza, sino al “cabecilla” queriendo con ello decir que es una cabeza menor la que dirige.

En *El otro cabo*³¹ Derrida analiza la tradición y el lenguaje de la cabeza con el que Occidente (más precisamente Europa) ha construido lo propio y lo ajeno. La polisemia de *Cap* que en primera instancia tiene la significación geográfica de cabo, permite a Derrida ver el “rumbo” hacia donde se dirige Europa, la “proa” desde donde se capitaliza este rumbo y el capitán, la cabeza que lo ejecuta. El *cap* es el *Telos*, pero también el extremo. La cabeza, Europa, (esa es la crítica de Derrida) se ha visto siempre a sí misma, sólo a sí misma, en singular y en masculino, como el fin y el comienzo y además como la ejecutora del proyecto del progreso y del desarrollo. Paráfrasis innegable de la soberanía, de su sentido teológico, unitario y totalizador. Siempre, pues, incluso geográficamente todo apunta a la cabeza, a su capital política y a su capital económico, técnico, científico y cultural. Harto del eurocentrismo, pero también de su otro *cap*, el antieurocentrismo, Derrida se sitúa en una herencia que no puede rechazar y que sin embargo explota mediante la crítica de la propia tradición crítica pues si Europa se ha visto a sí misma como la cultura de los *caps*, de la cabeza, de la capitania, de la soberanía, del encabezamiento, del cabo geográfico al que apunta el mundo, del mando, del rumbo, del capital, de la capital cultural o política (es decir, del centro) también es cierto que desde ahí, dice Derrida haciendo uso de su propia falta de oriundez, se puede uno situar desde el otro cabo, desde el cabo del otro, o desde lo otro del cabo pues

³¹ Barcelona, Ediciones del Serbal, 1992.

lo propio de una cultura es no ser idéntica a sí misma. No el no tener identidad, sino no poder identificarse, decir “yo” o “nosotros” no poder tomar la forma del sujeto más que en la no-identidad consigo o [...] en la diferencia consigo. No hay cultura o identidad cultural sin esa diferencia consigo.³²

Me interesan dos cosas, más allá de la visión programática que Derrida sugiere para Europa desde la perspectiva del otro cabo. En primer lugar la recurrencia al lenguaje del cuerpo para designar lo político. Y en segundo lugar la herencia y el uso que se puede hacer de ese lenguaje.

¿Qué significa entonces, heredar? ¿Qué heredamos? ¿Cuándo heredamos? ¿Podemos pensar fuera de esa herencia? La cuestión de la herencia no sólo abre las posibilidades para entender el pasado, sino nuestro presente y, además heredar tiene también que ver con el legar. El que hereda recibe, pero también, el que hereda deja. ¿Qué hacer, pues con esta herencia, con lo que dejamos y con lo que recibimos? ¿Podemos recibir sin legar? ¿Cómo salir de la herencia sin rechazarla del todo? ¿Cómo no heredar, pero también cómo heredar?

Derrida ha analizado este problema con relación al discurso de Marx.

Una herencia nunca se re-úne, no es nunca una consigo misma, sólo puede consistir en la inyunción de reafirmar eligiendo. Es preciso quiere decir es preciso filtrar, cribar, criticar, hay que escoger entre los varios posibles que habitan la misma inyunción. Y habitan contradictoriamente en torno a un secreto. Si la legibilidad de un legado fuera dada, natural, transparente, unívoca, si no apelara y al mismo tiempo desafiara a la interpretación, aquel nunca podría ser heredado. Se estaría afectado por él como por una causa –natural o genética-. Se hereda siempre de un secreto –que dice: “Léeme. ¿Serás capaz de ello?”. La elección crítica reclamada por toda reafirmación de la herencia es también, como la memoria misma, la condición de finitud. El infinito no hereda, no se hereda. La inyunción misma (que dice siempre: elige y decide dentro de aquello de lo que heredas) no puede ser una sino dividiéndose,

³² *Ibidem*, p. 17

desgarrándose, difiriéndose ella misma, hablando a la vez varias veces –y con varias voces-.³³

Tendremos que heredar siempre tomando en cuenta la heterogeneidad de la herencia. Una herencia que no es siempre igual a sí misma y de la cual habría que elegir algunas de sus premisas. La herencia entonces no es algo dado de una vez y para siempre pues lo infinito ni se hereda ni hereda. No hay que pensar que los conceptos han mantenido su lógica, la misma dirección. Sin embargo, existe un núcleo de la herencia, tal es el que nos permite incorporar, asimilar y redireccionar un concepto. Así el compromiso y la responsabilidad serían siempre, desde el presente, ejercidos, pero también legados al futuro. Ese núcleo es la tradición y las instituciones del lenguaje, las metáforas vinculantes, diría Nietzsche.

El mundo occidental heredó el lenguaje de la política y ese vocabulario de lo político y éste ha sido, de una u otra forma relacionado con el antropomorfismo estatal y con todas las nociones que presupone: la perpetuidad, la totalidad, la jerarquía de funciones, el orden y sobre todo la organicidad viva del Estado. De ese modo, el Estado es un gran hombre, el estado es un cuerpo, el estado necesita de una cabeza, una capital, el cuerpo político o el cuerpo social. Sin duda expresiones utilizadas en distintos contextos y momentos históricos pero que suponen la misma perspectiva y la misma elección, el antropomorfismo político. Al heredar se elige y se rechaza, se decide. En este sentido, podemos elegir la forma Estado, hoy, para contener los embates de las corporaciones económicas privadas y rechazarlo cuando sus formas caducas de aglutinar orgánicamente a los individuos prevalezcan.³⁴

³³ Derrida Jacques, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la Nueva Internacional*, España, Trotta, 1995. p.30.

³⁴ Para este tipo de reflexión Véase Derrida, J., *El otro cabo*, Ed. Cit., p.36.

Capítulo II. Platón y Aristóteles: la organicidad del Estado

2.1. Platón: La medicina del Estado

Platón concibe al Estado, la ciudad, como un hombre en grande. En el diálogo la *República* liga el vocabulario de lo corporal humano con el político. El filósofo habla del Estado sano, así como del Estado afiebrado o enfermo.³⁵ ¿Se puede hablar de un Estado sano de la misma manera que se habla de un cuerpo sano? ¿De un Estado enfermo, afiebrado? Platón intenta convencernos que sí, es más, busca hacer coincidir el orden del discurso con lo ontológico, lo epistemológico y lo político. Decir que el Estado es sano, para él es una metáfora que tiene consecuencias en su concepción de lo político.

Platón impone con ello, en el vocabulario político, un saber del Estado como cosa viva, como organismo vivo. Si existe un Estado ideal, éste debe tener las características de un cuerpo sano y de un alma incorruptible. Hombre y ciudad funcionan de manera análoga; se les trata de la misma manera. En el hombre y en el Estado, sus miembros deben funcionar en conjunto de manera coordinada, dando como resultado la visión orgánica de la ciudad con todas sus características: Unidad, totalidad, perpetuidad, jerarquía de funciones y orden. ¿Qué consecuencias tiene esta concepción de Estado como organismo vivo, como cuerpo? En esta concepción política se mezclan tres cosas, la medicina, la filosofía y la reflexión sobre el cuerpo. Primero analizaré el lenguaje de la medicina antigua y luego las consecuencias del lenguaje platónico acerca del Estado como organismo vivo.

En su estudio introductorio a los *Tratados hipocráticos*, Carlos García Gual sostiene que las relaciones entre medicina y filosofía en la antigüedad son

³⁵ Cito la traducción de Conrado Eggers Lan. En ella, la mayoría de las ocasiones, el término *Polis*, es traducido por Estado. Gómez Robledo, a su vez, en la edición de la UNAM, traduce *Polis* por ciudad.

complejas, sin embargo es evidente que, aunque la medicina (principalmente hipocrática) trató siempre de aparecer como una técnica autónoma no pudo estar al margen del contexto de las doctrinas filosóficas. Con seguridad, Platón conoció el lenguaje de la medicina y lo desplazó a la esfera de la filosofía en general y de lo político en particular.

Según García Gual “La idea de que el cuerpo funciona como un organismo, como una máquina, y que los componentes del mismo son instrumentos, *órgana*, coordinados al servicio del conjunto no está expresa en el *Corpus Hipocraticum*.”³⁶

Y más adelante comenta que

...el pensamiento organicista sobre el cuerpo comienza con Platón y Aristóteles, y es éste quien en sus estudios sobre los animales lleva hacia delante la visión anatómica de los varios órganos del cuerpo y de éste como una estructura orgánica, con una perspectiva muy distinta a la de los hipocráticos.³⁷

El conocimiento que tenían los antiguos médicos hipocráticos sobre el cuerpo era meramente exterior ya que, por razones de tipo religioso no practicaban la disección de los cuerpos y era la observación de los síntomas y el seguimiento diario de éstos lo que permitía hacer un pronóstico del desarrollo de la enfermedad con el objetivo de devolver al cuerpo su equilibrio natural. “El médico debía leer en el rostro y en la postura del enfermo su dolencia.”³⁸ Pronosticar el desarrollo ulterior de la enfermedad para detenerla y no diagnosticar lo que había sucedido con el cuerpo era el método que utilizaban para curar al paciente. En esta idea, la visión del cuerpo era empírica e imaginativa, una imagen vaga y general del interior del cuerpo que lo presenta como un lugar hueco por donde circulan los

³⁶ García Gual, Carlos, “Introducción General” en Hipócrates, *Tratados Hipocráticos*, Madrid, Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2000, p. XIV.

³⁷ *Ibidem*, p. XIX.

³⁸ *Ibidem*, p. XV.

fluidos mutantes como la sangre, la bilis, el aire y el agua que se confrontan recíprocamente.

La imagen más difundida, que atraviesa textos de inspiración metódica y doctrinal muy diferentes, es la que representa al cuerpo como un campo de batalla, o más bien como un terreno neutro en el que se desarrolla la lucha por el poder entre elementos diversos.³⁹

Por otro lado, aunque también encontramos en los textos hipocráticos la concepción de que la enfermedad es un proceso que afecta al cuerpo en su conjunto⁴⁰ lo cual sugiere no sólo un método sino también la especulación sobre las causas de las enfermedades, esa especulación aspira a ser *téchne* y no *epistéme* pues lo que tiene ante sí el médico hipocrático es siempre a un enfermo y no la enfermedad en abstracto.

Hipótesis, observación de los síntomas, conjetura de las causas morbosas, medicación, son etapas de un proceso metódico en el que se complementan la experiencia sensible (*aísthesis*) y la reflexión (*logismois*) para aplicar los recursos de la ciencia (*téchne* siempre y no *epistéme*) a favor del paciente.⁴¹

Platón rechazó la idea del cuerpo como campo de batalla al introducir la doctrina del alma racional que dirige todas las partes del cuerpo y que las coordina en una misma perspectiva.⁴² Y lo pudo hacer reivindicando la medicina de Asclepio anterior a la medicina hipocrática y también, gracias a su defensa del Estado como organismo vivo donde cada quien debe realizar una función específica para el

³⁹ Vegetti, M., cit. por, García Gual en *Ibidem.*, p.XVII.

⁴⁰ El médico hipocrático piensa que la enfermedad afecta al conjunto del cuerpo, no que los órganos del cuerpo funcionen de manera conjunta. Esa es una diferencia fundamental con el pensamiento de Platón que analizamos más adelante.

⁴¹ *Ibidem*, p. XXVI.

⁴² Sabemos que para Platón la sociedad debe dividirse en tres clases: gobernantes, guerreros y campesinos. Esta división está tomada del vocabulario de las instituciones indoeuropeas. Según Benveniste, el análisis del vocabulario de las comunidades indoeuropeas muestra estructuralmente la misma división tripartita que la de Platón.

conjunto. Desde esta perspectiva, antes que un tratamiento médico el cuerpo necesita ejercer la virtud y la moderación con el objetivo de que el Estado se beneficie. Los argumentos de Platón son de carácter ético y político y no técnicos. Así, en el libro III Sócrates sostiene que “No creo que aunque el cuerpo esté en condiciones óptimas, su perfección beneficie al alma; pero en el caso inverso, un alma buena, hará que el cuerpo sea lo mejor posible”.⁴³

A continuación Platón dicta las pautas de cuidado del cuerpo de los guardianes o guerreros y su régimen de vida así como su dieta. Un guardián no puede embriagarse pues necesitaría otro guardián que lo cuide cuando pierde el sentido “de la tierra en que está”. En cuanto a la gimnasia, el régimen al que están sometidos “actualmente” los guardianes les acarrea enfermedades violentas, por eso hay que prescribirles una gimnasia y alimentación simples. En campaña, no deben comer carne hervida, abstenerse de dulces; su dieta debe estar alejada de la variedad de los platillos sicilianos, además de rechazar las “afamadas delicias” de la repostería ateniense. Y todo eso, por dos cosas, la variedad en la comida y en los ejercicios para el cuerpo produce, en algunos casos, intemperancia y en otros, enfermedades. Ello no resultaría de importancia si Platón no relacionara estas dos cosas con el problema de la organización de la *polis*. Repentinamente Platón deja de hablar del régimen de vida de los guardianes y traslada su argumentación al resto del Estado. La intemperancia, la intolerancia en el trato con los otros, provoca en el Estado que se abran tribunales; la enfermedad, provoca que se abran casas de atención médica. La primera tiene como consecuencia que aparezcan ciudadanos más preocupados por argüir la defensa de sus delitos que por afrontar la justicia. La enfermedad, producto de un régimen de vida sin el cuidado del alma adecuado, provoca que aparezcan ciudadanos preocupados

⁴³ *República*, 403, d.

porque los médicos les prescriban tratamientos largos para curar sus enfermedades en lugar de atender los asuntos que les corresponden en el Estado. De ahí su defensa de Asclepio. Nada de eso había en tiempos del dios de la medicina. Los asclepiadas, dice Platón, no practicaban el “arte de atender las enfermedades” como la medicina “actual”. Cito en extenso el siguiente párrafo.

[...] Asclepio no mostró a sus descendientes esta clase de medicina, no por ignorancia, ni por inexperiencia, sino porque sabía que para todos los ciudadanos de cada Estado bien ordenado hay asignada una función que necesariamente deben cumplir, y nadie tenía tiempo para enfermarse y pasar toda la vida ocupado en su tratamiento médico.⁴⁴

De este modo, un artesano por ejemplo no podrá estar sometido a un tratamiento largo, pues no le resultará provechoso vivir si no cumple su función en el Estado. Según Platón, Asclepio sabía que lo importante era el régimen de vida y el conocimiento de la naturaleza del cuerpo, no una terapéutica del mismo. Así, podía prescribir pociones e incisiones que expulsaran las enfermedades sin cambiar los hábitos cotidianos pues los ciudadanos habían mantenido un régimen de vida estable y moderado. Y aquel que no pudiese soportar una enfermedad, no sería necesario curarlo, sino dejarlo morir. Asclepio “Ha pensado, que no se debía curar al que no puede vivir en un periodo establecido como regular, pues eso no sería provechoso para él, ni para el Estado”.⁴⁵ Y ello, a ojos de Platón, lo convierte en un gran estadista. Un médico estadista que prescriba a los ciudadanos el régimen de vida, no después de la enfermedad sino durante toda la vida.

Antes de ver las consecuencias de este lenguaje nosográfico político que implica al régimen de vida (*bios*) debo analizar una cuestión más, a saber, las características del médico y del juez, pues Glaucón pregunta a Sócrates si no debe haber buenos médicos y buenos jueces en el Estado.

⁴⁴ *Ibidem*, 406, c.

⁴⁵ *Ibidem*, 407, d-e.

El saber médico tiene un elemento empírico, es decir, aparte de ser arte, un médico debe haber estado en contacto con enfermos y él mismo debe haber sufrido varias enfermedades. Pero no es la experiencia lo decisivo pues Platón no cree que al cuerpo se le cure con el cuerpo. “Pero es por medio del alma que curan al cuerpo y el alma no puede curar nada si se enferma o es enferma.”⁴⁶ Preeminencia de lo psíquico sobre lo médico que a continuación aclarará enfatizando las labores del juez.

No sucede así con el juez, éste debe tener un alma buena en sí misma, y no conviene que su alma se haya familiarizado con almas perversas pues

[...] un juez gobierna el alma por medio del alma y no conviene que su alma se haya educado y familiarizado con almas perversas, ni que haya pasado por toda clase de injusticias, habiéndolas cometido ella misma a fin de probar por sí misma las injusticias de los demás, tan perspicazmente como en el caso del cuerpo enfermo. Por el contrario es necesario que carezca de experiencia y de contacto con caracteres viciosos ya desde joven, si ha de ser honesto y discernir lo que es justo.⁴⁷

Enfermedad e injusticia. Médicos y jueces, Platón crea una medicina de lo político y una política médica que permanezca atenta al régimen de vida de los ciudadanos. Tanto en el caso del médico, como en el del juez, lo que en realidad nos dice Platón es que en la *polis*, se deben prevenir las enfermedades, pero también los vicios. El médico es bueno por el alma, no por la técnica a la hora de curar, el juez es bueno por su sabiduría y por su distancia de las almas viciosas. Por ello, Sócrates concluye que se debe crear una ley para médicos y jueces para que “[...] los ciudadanos bien constituidos sean atendidos tanto en sus cuerpos como en sus almas. En cuanto a los otros, se dejará morir a aquellos que estén

⁴⁶ *Ibidem*, 408 e.

⁴⁷ *Ibidem*, 409 a.

mal constituidos físicamente; y a los que tengan un alma perversa por naturaleza e incurable, se les condenará a muerte”.⁴⁸

A toda alma viciosa le es negado el acceso a la justicia; la ignorancia no puede nunca saber qué es el bien; y al cuerpo enfermo, a ese miembro afiebrado del Estado, le espera la muerte. Enfermedad, maldad e injusticia. Una asociación que ronda el texto de Platón y de la tradición filosófica-política. Y los cuerpos cuya alma sea perversa no tienen otro destino que la muerte. El punto es que el criterio sobre qué es un alma enferma y qué un cuerpo enfermo, es una decisión que Platón vincula con la moralidad y con el conocimiento.

Las diferencias de perspectiva entre la medicina hipocrática y la de Platón son evidentes. El cuerpo, para Hipócrates es susceptible de ser sanado sin importar la moralidad del enfermo. En cambio, Platón piensa que es su desenvolvimiento moral, asociado a la justicia del Estado pues depende en buena medida de que el ciudadano sea educado con miras a desarrollar sus funciones naturales, lo que da al cuerpo su fortaleza y lo aleja del doloroso camino hacia la muerte. Según Hipócrates la técnica médica debe ser aplicada al cuerpo, pronosticar la enfermedad para detenerla. Para Platón la medicina comienza con el alma, y el cuidado del cuerpo es consecuencia inmediata del cuidado de la primera. Por ello Platón acentúa su análisis en el régimen de vida, un conjunto de normas que aseguren y regulen los comportamientos de los ciudadanos durante su existencia, el *Bios*. Si examinamos el significado de la palabra *Bios* no sólo implica lo biológico sino también la existencia, el modo de vida, la condición, el género de vida, los medios de vida y los recursos para ella, además del sustento. *Bios* son también los hombres, los vivientes, el mundo. Todas estas acepciones implican a la filosofía, a la medicina, y a la política. A la filosofía, en tanto

⁴⁸ *Ibidem* 410 a.

encargada de cuidar el alma, a la medicina en tanto cuidado del cuerpo y a la política en tanto actividad encargada del gobierno, de la conducción de las almas y los cuerpos. El Estado, por supuesto es entendido en este sentido, como la instancia coordinadora de todo lo que implica el *Bios*. Y la medicina en tanto prevención, en tanto encargada del régimen de vida, hace que Platón imponga tareas médicas al Estado. Tareas que procuran la salud del cuerpo social.

Es acertada, por tanto, la lectura de Platón en el sentido de que el filósofo griego es el antecesor del pensamiento autoritario y totalitario. Pues ¿qué es el autoritarismo sino aquella actitud que intenta privar al ciudadano de una función autónoma dentro del Estado? Y ¿qué es el totalitarismo sino aquel régimen que intenta el control de todos los detalles de la vida del ciudadano, incluso los más ínfimos como la dicción y el ritmo que debe seguir la poesía?⁴⁹

⁴⁹ Aquí es necesario retener un poco la cuestión de las lecturas que la tradición moderna ha hecho de Platón. Sabemos que dichos trabajos pueden dividirse en dos grupos. Por un lado estarían los trabajos críticos sobre Platón que a su vez se dividen en dos, los de corte liberal y los de corte marxista y por otro, aquellos que reivindican o defienden ciertos aspectos del pensamiento político de Platón. Francisco L. Lisi ha sistematizado estos dos grupos. El primero, según Lisi, vendría de la corriente democrático liberal y cuestionaría, como es comprensible en el liberalismo, “la limitación de la libertad individual” en la *República*, así mismo cuestiona “el excesivo poder del Estado”, la “rigidez de las estructuras” y el “orden social imperante” que como se ha analizado aquí mismo coopta la vida de los ciudadanos completamente. Autores como Popper por supuesto, Russell y A. Toynbee serían los representantes de esta crítica que atribuye al pensamiento de Platón, no sólo su falta de capacidad para pensar al individuo sino que buscan antecedentes del nacional socialismo y del totalitarismo en la *República* de Platón. El segundo grupo de críticos serían los marxistas. Estos reprocharían a Platón ser el “defensor de una sociedad esclavista aristocrática”, “eternizar el dominio de una clase” además de no cuestionar, “la explotación económica, la guerra, la esclavitud”. Ernst Bloch, lo acusa de ser un reaccionario, un conservador cuyo sistema político se asemeja más al Estado medieval que al sistema socialista. Por el contrario, los defensores de Platón retomarían los ideales con los que fueron construida la filosofía política de Platón. Así, Hegel entenderá que Platón “expresó la naturaleza del ser humano en la organización del Estado”. Nohle considera que la voluntad del individuo es indispensable para la construcción del Estado ideal.

Algunos aspectos de Platón según Lisi, son recuperados por ideólogos del fascismo y otros lo llaman el “precursor del Estado corporativo medieval”. En fin, es imposible aquí resumir los trabajos elaborados a favor o en contra del filósofo griego. Puede consultarse la sistematización de Lisi L., Francisco, “Imperio de la ley, equilibrio de poderes y Estado de derecho: los antecedentes platónicos del Estado moderno” en Santiago Echandi (coord.) *Espejo y modelo. Perspectivas en historia de la filosofía griega*, Zaragoza, Mira editores, 2002, pp.79-114. Es muy fácil, pues, colocarse en alguna de las dos perspectivas. Sin embargo, no es el propósito de este trabajo. Este trabajo problematiza un vocabulario que se hizo útil para explicar los problemas referentes al Estado y que tienen sus consecuencias en la conformación de lo político. Este vocabulario se decidió heredar. Más que querer imputar a Platón o a cualquiera otro de los autores que aquí

2.2. Falta de unidad del Estado e injusticia

En el libro II de la *República* Sócrates, Glaucón y Adimanto, dialogan sobre la justicia. Platón busca solucionar el problema de cómo organizar el Estado y conjurar, eliminar, enfrentar la imagen de una bestia policéfala conducida por apetitos irracionales en cuyo centro, sólo la naturaleza humana gobernada por el alma puede controlar los impulsos que devoran y consumen la totalidad orgánica del Estado provocando su desunión. La imagen sirve a Sócrates para refutar el discurso de Glaucón según el cual, la injusticia es útil, mientras que la justicia es perjudicial. En el libro IX Sócrates desvela el sentido de su argumentación iniciada en el libro II, a saber, la irracionalidad a la que conduce pensar el Estado multiforme y sin unidad.⁵⁰ Hay, como veremos, una metáfora para el Estado, pero también una metáfora para el no Estado, en donde se alimenta la injusticia.

Modela, dice Sócrates a su interlocutor, una única figura de una bestia policroma y policéfala, que posea tanto cabezas de animales mansos como de animales feroces, distribuidas en círculo, y que sea capaz de transformarse y de hacer surgir de sí misma todas ellas [...] Plasma ahora una figura de león y otra de hombre, y haz que la primera sea la más grande y la segunda la que le siga [...] Combina entonces las tres figuras de modo que se reúnan entre sí [...] En torno suyo modela desde afuera la imagen de un solo ser, el hombre, de manera que, a quien no pueda percibir el interior sino solo la funda externa, le parezca un único animal, el hombre.

analizamos las perspectivas desde las cuales pensamos que es lo que hacen los críticos y los defensores. La cuestión es ver si esa tradición se puede cribar, filtrar, desechar en su caso o sustituir, creando por supuesto otros efectos. Este trabajo se inscribe en una tradición crítica de pensamiento elaborada por Michel Foucault en los años setenta. La historia de los problemas en tanto que “hechos del pensamiento”. Es la historia de una metáfora, de su uso y de su aparición en distintos escenarios con distintos efectos. No se trata de interpretar a Platón sino el vocabulario que ha usado la tradición para referirse a una problemática.

⁵⁰ Carl Schmitt piensa que la imagen del gran hombre asociado a la comunidad política es justamente para hacer referencia a la unidad del Estado. “Frecuentemente y con significado diverso, la unidad de una comunidad política ha sido concebida como un hombre en grande” Schmitt, Carl, *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*, México, UAM, 1997, p. 39. En tanto, la multitud que se mueve por afectos irracionales provocando un Estado sin orden, caótico, es asociada a una bestia de muchas cabezas que analizamos a continuación. Esa bestia es el demos del que habla Rancière y que tanto incomoda a Platón.

Y luego

Pues bien; a aquel que afirma que cometer injusticia es provechoso para el hombre y que obrar justamente no produce ventaja alguna, repliquémosle que no está diciendo otra cosa que para ese hombre es de provecho alimentar y fortalecer la bestia polifacética así como al león y lo que pertenece al león, y debilitar en cambio y matar de hambre al hombre, de modo que éste sea arrastrado hacia donde cada una de las dos partes lo lleve...⁵¹

La imagen es persuasiva. Alimentar la bestia es alimentar la injusticia, el desorden, la falta de unión. El hombre, el alma del hombre, es el único que puede vigilar semejante monstruo y hacer que sus partes convivan amigablemente antes de que esas partes, multifacéticas, como una multitud enardecida, se devoren mutuamente. Ahora bien, ¿cómo hace Platón para llegar a esta imagen? ¿Cómo hace para llegar a negarla y a oponerla a la unidad que garantiza la justicia entendida como una proyección del individuo al Estado?

Glaucón primero y Adimanto después, constituyen un reto para Sócrates en la *República*. Ambos defienden la injusticia por considerarla una práctica que reporta beneficios y desdeñan la justicia por considerarla inútil.

Los argumentos a favor de la injusticia de Glaucón y Adimanto estructuran de manera simétrica y contrapuesta el discurso socrático sobre la justicia. Examinemos los argumentos de Glaucón. En primer lugar la injusticia no tiene que ver con la desorganización de la *polis*, ni con la desviación de la naturaleza humana, sino que, simplemente ser injusto reporta beneficios. Es decir, la naturaleza de la injusticia se encuentra en los actos pues se dice “[...] que es por naturaleza bueno el cometer injusticias, malo el padecerlas, y que lo malo del padecer injusticias supera en mucho a lo bueno de cometerlas”.⁵² Así, los hombres tienen al menos dos opciones a la hora de actuar. Si un hombre puede cometer

⁵¹ *República*, ed. cit., 588 c y 588 e

⁵² *Ibidem*, 358 e.

una injusticia y no padecerla, elegiré cometerla. Si un hombre padece una injusticia y no puede cometerla juzga conveniente y ventajoso lograr acuerdo para no sufrirla, aun renunciando a cometerlas. Recordemos que es peor el malestar de padecerlas que el bienestar de cometerlas. Por ello, no existe ni la injusticia en sí, ni la justicia en sí, es el mero interés lo que conduce los actos. Ambas son relativas, no constituyen absolutos, sino que dependen del sujeto en perspectiva.

La justicia es un acuerdo mutuo, una convención entre hombres para no padecer injusticias y para renunciar, no por convicción sino por interés, a cometerlas. La esencia de la justicia se encuentra en un punto “intermedio entre lo mejor –que sería cometer injusticias impunemente- y lo peor –no poder desquitarse cuando se padece injusticia-”. Y así surge lo legítimo y lo justo, implantando leyes que sometan los actos a la regularidad. Entonces la búsqueda de lo justo es una mera estrategia de los débiles que temen sufrir la injusticia y carecen de fuerza para cometerla.

Por otro lado, el actuar del hombre injusto es importante. Glaucón piensa que es más feliz el injusto que el justo. El injusto, en efecto comete injusticias pero parece no hacerlo, y en ello radica la más alta injusticia. El injusto realiza “técnicamente” la injusticia sin parecerlo, “ha de actuar como los artesanos expertos”. Es, cabe decir, muy bueno en el arte de la injusticia. Este abismo entre lo que es y lo que parece, habla de la realización del injusto. En cambio, el justo no quiere parecerlo, sino serlo “Por consiguiente hay que quitarle la apariencia de justo; pues si parece que es justo, su apariencia le reportará honores y recompensas y luego no quedará en claro si es justo con miras a lo justo o con miras a las recompensas y honores”.⁵³ Glaucón parece estar hablando del mismo Sócrates, condenado a beber la cicuta, un hombre a quien su justicia lo llevó a la

⁵³ *Ibidem*, 361 b-c

muerte. Todos sabían que era el hombre más justo y sin embargo lo hicieron aparecer como el más injusto.

La apariencia, la convención, el acuerdo, no son los temas de Sócrates. ¿Quién mejor que él, en tanto filósofo, para desechar el argumento que se aleje del concepto de justicia en sí misma? El sofista Glaucón, en el párrafo que he analizado antes, no parte de una reflexión teórica o conceptual, sino de la opinión común. De hecho hace, en el hilo de la argumentación, el papel de alguien que quiere saber sobre la “justicia en sí misma” y no el de alguien que defienda la injusticia. Simétricamente Sócrates hablará de cómo se origina la justicia, qué es, y del hombre justo y sus características. En este punto del diálogo Platón introducirá la metáfora antropomórfica pues el Estado que defiende Glaucón sólo alimentará la bestia de muchas cabezas; su opuesto, defenderá el orden y la justicia, es decir, a la concepción del estado como hombre en grande.

2.2.1. De la justicia, que surge del orden y unidad del Estado

Platón procede de la misma manera que procedería un hombre que tiene la “vista no muy aguda” y al cual se le hacen ver de lejos unas letras muy pequeñas para luego caer en la cuenta de que esas mismas letras están “reproducidas” en un tamaño mayor y en un espacio también mayor. Sería de gran ayuda para este hombre que pudiera ver primero las letras grandes y luego las pequeñas para ver si son las mismas. Ante el asombro de Adimanto, Platón hace decir a Sócrates que esa investigación tiene que ver también con la de la justicia. Si afirmamos que existe la justicia del hombre como individuo y si la ciudad se compone de hombres lo más lógico sería ver si la justicia de la ciudad es la misma que la del individuo. Habrá por tanto:

Quizás entonces en lo más grande hay más justicia y más fácil de aprehender. Si queréis indagaremos primeramente cómo es ella en los Estados; y después, del mismo modo, inspeccionaremos también en cada individuo, prestando atención a *la similitud de lo más grande en la figura de lo más pequeño*.⁵⁴

Hay que hacer notar que no importa tanto la cantidad de justicia sino la similitud. El método facilita la apreciación, es decir, se percibe mejor en el Estado que en el individuo, aunque en realidad es la misma.

Este método parte del supuesto de que el Estado es un todo con partes que no son homogéneas, pero que son subsumidas en el todo. Al final las partes deberán considerarse con relación al todo y viceversa. El individuo es una *micrópolis* y el Estado un *macroánthropos*. Esta será una metáfora que no dejará de asediar los textos sobre la conformación del Estado y que partirá de la analogía entre la constitución física y moral del hombre con la ciudad. Como sostiene Balandier

Platón, en el libro II de *La República* (...) introduce la analogía entre el hombre y la ciudad. Esta última se identifica con un cuerpo que debe ser considerado en su totalidad, con armonía de las partes que lo constituyen, asumiendo sus propias funciones: cualquier atentado contra cualquiera de sus componentes afecta, en consecuencia, el organismo entero.⁵⁵

Cuando Platón analiza este Estado, en realidad habla de un Estado mínimo, de cuatro ciudadanos que satisfacen sus necesidades básicas (alimentación, vivienda y vestido) para las cuales se necesita un labrador, un constructor y un tejedor

⁵⁴ *Ibidem*, 369 a. Cursivas mías. La traducción de Gómez Robledo, en este punto, también es conveniente para nuestros propósitos: "Bien podría haber por consiguiente, una justicia más grande, en un espacio más grande, y que sería, por ello, más fácil de percibir. Si estáis de acuerdo, por tanto, comenzaremos por indagar cuál es la justicia en las ciudades, y en seguida la consideraremos en cada individuo, a fin de observar *la semejanza del modelo mayor en la figura del menor*". Cursivas mías. Platón, *República*, México, UNAM, 2000, 369 a. Sólo aquí utilizó la traducción de Gómez Robledo. En adelante todas las citas son de la traducción de Eggers Lan.

⁵⁵ Balandier, Georges, *Modernidad y Poder. El desvío antropológico*, Madrid, Júcar Universidad, 1988, p.24.

(Platón agrega un productor de calzado) que hagan cada uno lo suyo de acuerdo a su aptitud natural. También es necesario agregar toda una serie de técnicos que hagan los utensilios de estos primeros ciudadanos como los carpinteros y los herreros, además de los comerciantes que intercambien bienes con otros Estados. Este Estado mínimo hará que los ciudadanos vivan una vida en paz y con salud. Sin embargo, ese Estado se verá afectado cuando Adimanto introduce la ambición, la posesión de riquezas y el lujo. “A mi me parece, dice Sócrates, el verdadero Estado -el Estado sano por así decirlo- es el que hemos descrito; pero si vosotros queréis, estudiaremos también el Estado afiebrado; nada lo impide”.⁵⁶ Ese Estado es el que romperá el orden natural por medio de la ambición y el lujo. Así, en el Estado afiebrado se rompe el régimen de vida del Estado natural y ese régimen Platón lo intentará recobrar al imponer las tareas médicas del Estado.

Esta última variante introduce el problema de la guerra, pues, en la medida que las necesidades del Estado crezcan, se verá obligado a aumentar su territorio y, suponiendo que otro Estado esté en las mismas condiciones, a defender el territorio propio para protegerse de un eventual ataque; un Estado lujoso, el Estado afiebrado, enfermo, producto de la ambición de posesión de riquezas, necesitará de un ejército profesional, de una demarcación ética respecto a los demás Estados, y de una lealtad de todos con miras al beneficio interno.

Platón introduce la necesidad de un ejército profesional con determinadas características. Habrá pues, características del guardián: la agudeza de la percepción, la fuerza, la rapidez y la valentía; cualidades que Platón llama corporales.

⁵⁶ *Ibidem*, 372 e. Entonces, habrá que agregar, mesas, perfumes, incienso, cortesanas, oro, marfil, nodrizas, cazadores, imitadores, poetas, rapsodas bailarinas y toda una serie de cosas que separan al Estado de sus necesidades básicas.

En cuanto a las cualidades del alma éstas harán surgir el problema del amigo y del enemigo, ya que la función de los guardianes, del ejército, será fundamentalmente su actitud hacia lo propio y hacia lo ajeno. La primera cualidad del guardián es la fogosidad, sin embargo, representa un peligro, pues con ella, se comportará como salvaje entre los mismos ciudadanos. El guardián deberá ser también manso, para actuar de este modo frente al compatriota y ferozmente frente al enemigo; pero aquí nos enfrentamos al problema de cómo encontrar en un mismo ser humano, fogosidad y mansedumbre. Platón resuelve la cuestión por medio de otra metáfora, una metáfora en la que media el conocimiento, y que Platón encuentra en los perros. Éstos, en efecto, tienen una actitud filosófica. ¿Cuál es dicha actitud?

Que, al ver un desconocido, aún cuando no haya sufrido antes nada malo de parte de éste, se enfurece con él, en cambio, al ver un conocido, aunque éste jamás le haya hecho bien alguno, lo recibe con alegría (...) De este modo, no distingue un aspecto amigo de un enemigo por ningún otro medio que haber conocido el primero y desconocido el segundo. Y bien, ¿cómo no habría de ser amante del aprender quien delimita mediante el conocimiento lo propio de lo ajeno.⁵⁷

Amante del aprender, filósofo, manso y fogoso, el guardián debe tener la actitud filosófica del perro y la eventualidad de la guerra deberá estar mediada por la epistemología de lo propio y de lo ajeno para conservar al Estado.

Y, con esta nueva realidad, Platón encaminará su argumentación hacia la censura, la prohibición y la coerción total de los ciudadanos. Censuras y prohibiciones por todos conocidas. Cuando se rompe la unidad, cuando la ambición de riqueza surge en el Estado, surge la guerra y cuando ésta aparece,

⁵⁷ *Ibidem*, 376, a-b.

es sólo la coerción lo que puede mantener la unidad. En el fondo, mantener la unidad, no significa otra cosa que mantener la coerción y la cohesión.

Platón no teme tanto la situación de guerra como su eventualidad. Prevención y régimen de vida y no diagnóstico, al igual que en el tratamiento del cuerpo. Por eso habrá pautas para hablar de Dios, de los hombres, de la poesía y de su dicción, de los ritmos de la música y de la gimnasia. Siempre buscando que cada quien haga lo suyo, siempre buscando recobrar la naturalidad que quedó rota con el surgimiento de la guerra. Platón pasa inmediatamente del ser al deber ser, del Estado basado en un orden natural a un Estado que necesita del control de todas las actividades.

2.3. Jerarquía de funciones

El antropomorfismo político tiene como consecuencia un Estado vertical, dicta qué debe hacer cada quién en la ciudad de acuerdo a las aptitudes naturales de las almas y de los cuerpos. Las funciones y facultades del individuo deben coincidir con las funciones del Estado. Platón no quiere que ello sea una metáfora sino una realidad ética, ontológica y política si tomamos en consideración que en la ciudad ideal cada individuo debe desarrollar sus aptitudes naturales con vistas a que en la ciudad haya justicia. Siempre es la referencia antropomórfica lo que permite dilucidar el lugar que corresponde a cada quien en la *polis*. Para Castoriadis la idea de justicia en Platón, tiene que ver con la jerarquización de funciones,

Para Platón, la justicia es el hecho de que el conjunto de la ciudad –ésta es la concepción de la *República* y *Las Leyes*- esté bien dividida, bien articulada y que en ese conjunto cada uno tenga su lugar y no trate de tener otro (...) la justicia consiste en ocuparse de sus asuntos, en hacer lo que le toca, lo que le es propio, lo que le corresponde a su lugar, sin tratar de ocuparse de todo.⁵⁸

⁵⁸ Castoriadis Cornelius, *Sobre el Político de Platón*, Argentina, FCE, 2002, p. 20.

Este problema, al igual que el de la unidad, se deriva de la referencia antropomórfica y de la similitud entre las partes del alma individual con el Estado. Si se rompe esa unidad, el orden y la jerarquía interna, se alimentará la bestia policéfala. Todos conocemos cómo hace Platón para hacer coincidir ambas. Primero, propuso un método de apreciación. Luego alertó sobre las consecuencias de un Estado afiebrado, en cuyo interior se hicieron necesarios los guardianes. Por último, localiza en el Estado las mismas partes que en el alma, las mismas virtudes; el Estado debe ser sabio, moderado y valiente igual que el alma del hombre. Moderación y valentía, sometidas a la sabiduría. Hay que agregar la justicia que se deriva necesariamente de todas ellas. Justicia entendida como adecuación de partes y distribución de tareas.

La primera consecuencia de este vínculo ontológico entre hombre y Estado es que no puede haber transformaciones. La estratificación en clases sociales bien delimitadas permite mediante la razón la prevención de cambios, la expulsión de partes infectadas del cuerpo social y el uso de la fuerza cuando las cosas no se controlan adecuadamente. Se puede objetar que Platón habla de un ideal. Nadie duda de que Platón esté hablando de un Estado ideal. Sin embargo, habla de un ideal recogido de la experiencia y sistematizado por la razón. A veces, recurre a los mitos, sistematiza la experiencia, las costumbres de los griegos, la cultura, su educación, su cuidado del cuerpo. Por ello, resulta inexacto pensar que el texto de Platón no tiene consecuencias, que la filosofía es un saber sin consecuencias. No hay que seguir cultivando la idea platónica de que el bien común consiste en los vínculos orgánicos que cada quien pueda tener con el Estado.

Desde esta perspectiva podemos cuestionar la tan común división de la filosofía política en normativa y realista. Se entiende por realismo político un tipo de pensamiento político que sostiene que la naturaleza de los seres humanos

hace inevitable el conflicto y que por tanto éste es necesario. Y necesario es también el uso de la fuerza física para controlarlo. Y se entiende por filosofía política normativa un tipo de pensamiento político que aspira a ideales realizables mediante la virtud y que fue cuestionado por Maquiavelo, quien nunca vio que existieran ciudadanos virtuosos, sino todo lo contrario, viciosos.

Sin embargo, al menos por la experiencia, que es de donde el realismo toma su fuerza, ¿no es más realismo político aquel tipo de pensamiento que, con un recurso moral, impone una idea de Estado para conjurar cualquier tipo de diferencia ya sea moral, cultural, económica o étnica? ¿No es Platón un realista al pensar la necesidad de la guerra? El conflicto, definitivamente existe en el Estado, pero no es la causa de la coerción, sino la consecuencia de intereses confrontados, creados, imaginados e inventados por unos hombres para dominar a otros. El Estado platónico impone primero un ideal moral que debe dar cuenta de la estratificación social y del orden del poder mediado por el conocimiento.

2.4. El cuerpo amigo y el cuerpo enemigo

La eventualidad de la guerra hace surgir también al otro, pero no al “otro ético” (aquel que, dicen algunos, habría que entender) sino al “otro político” (aquel que, por definición pertenece a otro cuerpo social) y entonces, se hace necesario analizar el Estado en términos de hermandad, de igualdad y de oriundez. Un análisis que no sólo aparece en el libro III de la *República* con el mito de las clases sino también en el *Menéxeno*⁵⁹.

Carl Schmitt apunta en *El Concepto de lo Político*, que la contraposición amigo-enemigo tiene vinculación con otra contraposición, la de guerra (*pólemos*) y guerra civil (*stasis*). Griegos y bárbaros son enemigos por naturaleza, en tanto que a las diferencias entre griegos, sólo se le puede denominar discordias pues son

⁵⁹ Platón, *Menéxeno*, Biblioteca de los grandes pensadores, Madrid, 2003.

amigos por naturaleza. “Opera aquí, la idea de que un pueblo no puede realizar la guerra contra sí mismo, es sólo autodestrucción, y nunca, en ningún caso, creación de un nuevo estado o pueblo”.⁶⁰ *Stasis*, entonces, crea una disensión interna, enferma al Estado. *Pólemos*, en cambio, supone el agente patógeno externo.

Estos dos textos (*República* y *Menéxeno*) acreditarán un discurso de lo propio, de lo similar, de lo igual como fundamento de lo político y constituyen el lenguaje metafórico del cuerpo, de su salud, de su enfermedad y de su arraigo a una tierra madre. Por ello, hablamos de la metaforicidad del lenguaje, del lenguaje político y de una política de la metáfora que conformó una tradición en Occidente.

Jacques Derrida alerta sobre las consecuencias del lenguaje somático, sobre el lenguaje nosográfico y fenotípico que hace corresponder amistad con igualdad de todo tipo, (cultural, física, política, etc). Para Derrida, en Occidente el lazo social se formuló de acuerdo a los parámetros de la amistad entendida como fraternidad, como hermandad y, por supuesto, en la igualdad. Iguales en la virtud, los ciudadanos del pensamiento de Platón asumirían sin restricción que el enemigo es el diferente, el otro, ese otro que se aleja, pero que en cualquier momento es virtualmente o posiblemente un enemigo real capaz de producir discordia en el Estado y arruinar así el resto del cuerpo;⁶¹ el fantasma de la bestia policéfala; es la política del nosotros que por definición excluye a los otros. Platón habla de guerra entre griegos y bárbaros, pues éstos son enemigos por

⁶⁰ Schmitt, Carl, *El Concepto de lo político*, México, Folios Ediciones, 1985. Nota 26, p. p., 25-26. Volveremos sobre este punto más adelante.

⁶¹ De lo que se trata en efecto es de la separación platónica entre *pólemos* y *stasis*. Entre guerra y sedición Cfr., 471 a, de la *República*. Los griegos se reconcilian fácilmente, en cambio, entre griegos y bárbaros ello es imposible por las diferencias de nacimiento y físicas. Por ello es natural que los griegos esclavicen a los bárbaros.

naturaleza. En cambio, entre griegos, cuando se batan entre ellos sobreviene tan solo una enfermedad, un mal natural y otra vez el lenguaje somático, nosográfico.

Quando un acontecimiento así se produce, se debe hablar de una patología de la comunidad. Se trata ahí de una clínica de la ciudad. A este respecto, la *República* sostiene un discurso nosológico, diagnostica una mala salud y una disensión, una sedición interna de Grecia [...] La *stasis*, nombre que se debe aplicar a este odio o esta enemistad es también una categoría de nosografía política.⁶²

Sócrates, en el *Menéxeno* al ilustrar el discurso de Aspasia a su interlocutor convierte al pueblo griego en el paradigma más emblemático de la exclusión y del encierro en una tierra, en una sangre y en una cultura. ¿Por qué los griegos han sido valientes? Porque han nacido de valientes. ¿Qué es lo que causa esta condición? En primer lugar, dice Sócrates repitiendo a Aspasia, por su nobleza de nacimiento, después por su crianza y educación. ¿Qué es lo que provoca estas tres condiciones? Su régimen político, basado en una igualdad de nacimiento, pues fueron criados por la misma madre tierra, son autóctonos, no han sido criados por una madrastra como los otros pueblos. “La causa de este sistema político nuestro es la igualdad de nacimiento. Porque otras ciudades están integradas por hombres de toda condición y de procedencia desigual, de suerte que son también desiguales sus formas de gobierno, tiranías y oligarquías”.⁶³ Aquí es la autoctonía, la oriundez, la eugenesia lo que permite analizar la causa de fortaleza de un régimen y la facilidad con la que los griegos se reconcilian al entablar una disensión interna. Sostiene Derrida que:

Esta facilidad de reconciliarse no tiene otra causa sino el parentesco real, la *syggéneia*. Esta produce una amistad sólida y fundada en la homogeneidad, en la *homofilia*, en una afinidad sólida y firme (*bébaion*), puesto que nacida del co-nacimiento, de la comunidad natal.⁶⁴

⁶² Derrida Jacques, *Políticas de la amistad*, España, Trotta, 2000, p. 113.

⁶³ *Menéxeno*, 238 e.

⁶⁴ *Políticas de la amistad*, Ed, Cit., p.113.

Los mitos de autoctonía, la idea de que hay cuerpo que nace de una misma tierra hacen naturalizar lo político al emparentarlo con el nacimiento. El ser político, la naturaleza de lo político, lo idéntico, lo que nació de lo mismo proyectado a la comunidad, al Estado entendido como un cuerpo de hombres organizados en un territorio y bajo leyes y cultura común. Lo ajeno es siempre enfermedad.

Sin duda Occidente no ha podido desembarazarse de la concepción del ser común como cuerpo físico. Es la sangre, la naturaleza, la igualdad, la hermandad, la amistad, la autoctonía lo que funda la comunidad, el ser común. Aunque, como intuye Derrida siguiendo a Joyce, el ser originario y la fundamentación de la comunidad en tales conceptos es una ficción. “Todo lo que en el discurso político recurre al nacimiento, a la naturaleza, o a la nación (...) todo ese ‘familiarismo’ consiste en renaturalizar esa ficción. Lo que llamamos aquí, ‘la fraternización’, es lo que produce simbólicamente, convencionalmente, por compromiso juramentado una política determinada”⁶⁵. La política de la amistad que entiende al amigo como la repetición narcisista del sujeto.

En efecto, la naturalización oculta y hace olvidar una ficción pues, ¿quién en lo político se ha encontrado alguna vez con un hermano, con el hermano de origen, o consanguíneo? Hagamos por lo pronto, una reflexión. La naturalidad constituye el embrión del cual se derivarían las exclusiones étnicas, raciales, nacionales, familiares etcétera. ¿Cómo se funda ese lazo, qué nos hace pensar que la amistad entendida de esta manera funda la comunidad?

⁶⁵ *Ibidem.*, p.114. Habrá que hacer una precisión y dudar, al menos un poco de que Derrida confía mucho en Platón y Aristóteles. Parece a raíz del análisis del Menéxeno, que Derrida incurre en la generalización de la sociedad griega. Claro, refuerza sus argumentos con alusiones históricas sacadas, sobre todo de textos de Loraux. Para nuestros efectos y por desconocimiento cabal de las sociedades del siglo IV y V a. C., nos conviene no fiarnos de ello y precisar que lo que analizamos se refiere a Platón (ahora) y a Aristóteles (en el siguiente apartado) y a nadie más que ellos, aun cuando estemos de acuerdo con la lógica derridiana, original y deconstructiva, sobre las cuestiones relativas a la exclusión en la política fraterna.

Es el lenguaje corporal el que se ha asumido para describir al Estado. Es toda una nosografía política la que se ha institucionalizado y perdurado en el tiempo. En la Edad Media, el lenguaje de la consanguinidad es sustituido en la figura del rey como aglutinador de la comunidad.⁶⁶ Por supuesto, diremos también que detrás de ello no se esconde sino la historia del otro cuerpo, el cuerpo diferente, el cuerpo enemigo, la historia, en fin, de la exclusión. ¿Tenemos otra metáfora para referirnos al Estado? Sí, seguramente, pero la que ha dominado, la que ha persistido y se ha decidido heredar es el Estado cuerpo.

2.5. Aristóteles y la naturalización de lo político

En Aristóteles encontramos el antropomorfismo político, la idea según la cual el Estado es (o se asemeja, o funciona de la misma manera) un cuerpo humano en dos ocasiones. La primera se encuentra en el libro I. Ahí Aristóteles afirma que la ciudad es anterior a la familia y al individuo. La famosa metafísica del todo y la parte le sirve para construir la metáfora. “El todo, en efecto, es necesariamente anterior a la parte. Destruído el todo corporal, no habrá ni pie ni mano, a no ser en sentido equívoco, como cuando se habla de una mano de piedra; algo semejante será la mano de un cuerpo en corrupción.”⁶⁷ La segunda referencia la encontramos en el libro V cuando Aristóteles habla del crecimiento desproporcionado de un elemento de la ciudad, lo cual a su juicio es causa de mudanzas o cambios de régimen. Esto conduce a un cambio de forma de gobierno, como en las democracias el crecimiento de la muchedumbre.

El crecimiento desproporcionado de uno de los componentes de la ciudad, es también causa de mudanzas políticas, del mismo modo, en efecto, como el cuerpo está constituido de miembros y cada miembro

⁶⁶ Véase más delante el apartado sobre “Los dos cuerpos del rey” (3.4.) de este trabajo.

⁶⁷ *Política*, 1253 a.

debe crecer proporcionalmente a fin de conservar la simetría, y si no ésta se destruye, como cuando el pie mide cuatro codos y el resto del cuerpo dos palmos, y en ocasiones puede incluso transformarse en otro animal si crece desproporcionalmente (sic) no sólo en cantidad sino en cualidad, así también la ciudad se compone de partes, y a menudo pasa inadvertido el incremento de alguna de ellas...⁶⁸

Por otro lado, implícita, la teoría de la formación de la *polis* de Aristóteles es también una referencia en donde encontramos la filiación orgánica y originaria.

La primera comunidad a su vez, que resulta de muchas familias, y cuyo fin es servir a la satisfacción de necesidades que no son meramente las de cada día, es el municipio. Con mucha razón se podría llamar al municipio, si se atiende a su naturaleza, una colonia de la familia, constituido como está [...] por quienes han mamado la misma leche y por los hijos de sus hijos.⁶⁹

Por ello, Aristóteles piensa que todas las sociedades comenzaron siendo monárquicas, pues gobernaba el padre a causa de “la consanguinidad entre sus miembros”. Todo el conjunto viene de uno y tiende hacia uno, el origen. La filiación originaria.

Ahora bien, la falta de referencias más explícitas sobre el cuerpo Estado no nos debe conducir a equívocos. Es claro que también Aristóteles confiere gran importancia a la analogía. Es claro que encontramos reformulada, la analogía de Platón. La ciudad y el hombre obedecen a las mismas leyes de composición, son un todo en el cual cada miembro está subordinado a otro en una estructura jerárquica. Si una de las partes no funciona de manera coordinada, puede acarrear consecuencias nefastas para el resto del cuerpo social como las mudanzas de régimen. Además, no es lógico pensar las partes sin referencia al todo, a no ser que se hable en sentido equívoco. ¿Por qué Aristóteles reformula la idea de Platón? ¿Cuáles son sus presupuestos para pensar al Estado de manera

⁶⁸ *Ibidem*, 1302b- 1303 a.

⁶⁹ *Ibidem*, 1252 b.

orgánica? La división que hace Platón del Estado en tres clases sugiere otorgar a cada cual su función de acuerdo a la naturaleza. Sin embargo, el tema de la naturaleza de cada miembro del Estado está mucho más desarrollado en la *Política* que en la *República*. La noción de naturaleza es el eje con el que Aristóteles piensa el Estado de manera orgánica.⁷⁰ Con ello también naturaliza, hace necesarias, inevitables e intransferibles las relaciones de poder en el Estado. Además del concepto de naturaleza, analizo a continuación, las nociones de finalidad, justicia e igualdad en la *Política* de Aristóteles.

2.5.1. Naturaleza de lo político

Buena parte del Libro I está dedicado a analizar la naturaleza de los elementos que conforman la ciudad, el varón, la mujer, los esclavos, los hijos, las familias, los municipios y las ciudades. Con ese análisis Aristóteles puede delimitar las funciones que por naturaleza corresponden a cada elemento y proponer el funcionamiento social con base en los fines de cada uno. Lo importante de esta noción, creemos, es que el filósofo de Estagira no considera el término

⁷⁰ Debo aclarar que Aristóteles tiene varios niveles en el análisis. Al que me refiero es al que podríamos llamar, normativo, es decir, cuando Aristóteles piensa lo que “debe ser” conveniente para el Estado. Existen otros niveles, por ejemplo cuando Aristóteles analiza las formas de gobierno. Analiza no sólo la constitución ideal o perfecta, sino también “la mejor dadas las circunstancias” y “la mejor posible”. El libro de la *Política*, no parece ser un tratado acabado, al menos por lo que se infiere de la forma de argumentar del filósofo griego. A veces avanza de manera lógica en la argumentación, otras tantas, contrasta el orden del discurso con ejemplos empíricos. En fin, a veces contrasta y discute dialécticamente consigo mismo, dilucidando un razonamiento contrario al que está proponiendo. Los medievales retomaron este nivel normativo del discurso aristotélico, por eso es interesante para este trabajo. En realidad la herencia aristotélica fue, también, producto de una mirada. Cuando se lee la *Política*, lo primero que piensa es que hay una serie de distinciones teóricas las cuales son vistas como hipótesis y no como proposiciones concluyentes. Por ejemplo, las derivaciones de cada una de las formas de gobierno. Sólo en 1291 a-b Aristóteles distingue al menos cinco derivaciones de la democracia y así sucede con las otras formas de gobierno. Tampoco es concluyente a la hora de analizar el problema de si un buen ciudadano debe ser necesariamente un buen hombre o si es la monarquía la mejor forma de gobierno, o la aristocracia y así con otros tantos temas atribuidos al pensamiento político de Aristóteles. Al respecto puede consultarse el clásico de Jaegger, *Aristóteles*, México, 3ª edición, 3ª reimpresión, FCE, 1995. En este texto Jaegger analiza las dificultades para analizar unitariamente, no sólo la obra política de Aristóteles, sino su obra filosófica en general, dificultades de traducción, de pérdida de material, de obras inconclusas. Para este trabajo, sin embargo, lo que se pretende es adoptar una serie de problemas recurrentes y de uso en el vocabulario teórico político que conformaron un vocabulario, y que aparecen metamorfoseados en distintos textos.

“naturaleza” como lo hacían los presocráticos, es decir, como *physis* o materia la cual es el principio que da movimiento a todas las cosas. Aristóteles va más allá y la considera también como fin. Por tanto un análisis de esta noción debe pasar por dar cuenta de la noción de finalidad que es, en términos políticos, indispensable para saber qué función ocupa cada quién en una comunidad política.

Asimismo, la noción de justicia deberá pasar por un análisis de la noción de igualdad de la cual se derivarán cuestiones sobre el buen ordenamiento de las ciudades y las relaciones que sus elementos deben guardar para acceder a la vida mejor y a la autosuficiencia.

En la medida que la naturaleza no hace nada en vano, y que todas las cosas tienden a un fin esta noción aparece en la *Política* en un sentido práctico. El libro I de la *Política* abre con un análisis de los elementos de que consta la ciudad con el objetivo de diferenciar los poderes y comunidades que Aristóteles se propone estudiar⁷¹. Ello, como en otras disciplinas científicas nos permitirá según Aristóteles disolver el todo hasta llegar a sus elementos no compuestos para ver las diferencias recíprocas entre poderes y comunidades. Proceder así nos da un método para obtener, si es posible, conclusiones científicas sobre la naturaleza de los elementos de la ciudad y de las relaciones que entablan entre ellos, lo cual nos permitirá ver las cosas “[...] en su desarrollo natural y desde su principio”⁷². Así, tendremos que ver cuál es la naturaleza de las relaciones primarias como por ejemplo las del varón con la mujer, las de los que por naturaleza mandan u obedecen o las del padre con los hijos, elementos todos ellos que forman el “núcleo” de la materia política, es decir, la ciudad. Por ello, Aristóteles no sólo analiza la naturaleza del hombre, la cual, como sabemos, es la de ser un animal que tiene que formar asociaciones, es decir, es un “animal político”⁷³ y es político

⁷¹ Aristóteles discute en el capítulo 1 del Libro I con aquellos que consideran que no hay diferencia entre “una gran casa y una pequeña ciudad” y piensan que es lo mismo gobernar y administrar una ciudad y una casa, de ser así todos esos elementos tendrían los mismos fines, y como veremos, eso es imposible pues no todos atienden a la misma naturaleza.

⁷² *Política* 1252 a.

⁷³ Conviene precisar qué es lo que deba entenderse por “animal político”. Aristóteles subraya el hecho de que el hombre puede ser definido así por la palabra, el *logos*. Ello quiere decir que es el

porque puede comunicarse a través de la palabra lo cual le permite hacer patente algunas virtudes (y vicios) que constituyen la ciudad (*polis*).

Ahora bien, en la medida en que no sólo los seres libres participan de ese *logos*⁷⁴, la cuestión es ver cuál es la naturaleza de cada elemento de la ciudad para saber qué desempeño debe jugar cada uno, para no confundir los distintos tipos de poder que existen en una *polis*. Es natural en los hombres crear ciudades.

Crear ciudades pero también asociaciones de todo tipo. Por ello Aristóteles analiza las asociaciones primarias: la unión de varón y mujer, la familia, el municipio y, por último, la ciudad. En este sentido cobra importancia lo que mencionamos líneas arriba, a saber, el método aristotélico, que permite ir de los elementos más pequeños hasta su constitución final, en este caso la ciudad. Y en este sentido también cobra sentido la afirmación siguiente: “La ciudad es asimismo anterior a la familia y a cada uno de nosotros, el todo en efecto es necesariamente anterior a la parte”⁷⁵, hay que analizar por tanto, la naturaleza de ese todo, pero también la de sus partes y la naturaleza, como dijimos connota finalidad, por ello la finalidad del hombre es la ciudad y por ello, también la ciudad es algo que existe por naturaleza. Aristóteles lo expresa de esta manera:

De aquí que toda ciudad exista por naturaleza, no de otro modo que las primeras comunidades, puesto que es ella el fin de las demás. Ahora bien, la naturaleza es fin; y así hablamos de la naturaleza de cada cosa, como del hombre, del caballo, de la casa, según es cada una al término de su generación⁷⁶

único ser capaz de tejer relaciones sociales, al hacer patentes, a diferencia de los animales “lo provechoso y lo nocivo, lo mismo que lo justo y lo injusto; y lo propio del hombre con respecto a los demás animales es que él solo tiene la percepción de lo bueno y lo malo, de lo justo y de lo injusto y de otras cualidades semejantes, y la participación común en estas cualidades es lo que constituye la familia y la ciudad”(1253 a). Estas aseveraciones resultan particularmente importantes toda vez que si las consideramos en su justa dimensión, la razón (*logos*), antes que teórica es esencialmente práctica.

⁷⁴ Los esclavos, por ejemplo, participan de la razón en tanto la perciben pero no la ejercitan, participan de ella solamente. Según Aristóteles, debe ser esclavo el que pertenece a otro “... y que participa de la razón en cuanto puede percibirla, pero sin tenerla en propiedad” *Política*, 1254 b.

⁷⁵ *Ibidem*, 1252 a.

⁷⁶ *Ibidem*, 1252 b.

El análisis de la noción de “naturaleza” debe pasar por el de “finalidad”. Dice Aristóteles que hablamos de “naturaleza de cada cosa según es cada una al termino de su generación”, es decir, al “fin” de su desarrollo. En la *Ética Nicomaquea* Aristóteles establece que todas las cosas parecen tender a algún bien “... y por ello definieron con toda pulcritud el bien los que dijeron ser aquello a que todas las cosas aspiran”⁷⁷. Esta referencia nos permite comprender aquella otra enunciada en la *Política* según la cual “[...] aquello por lo que una cosa existe y su fin es para ella lo mejor”⁷⁸, es decir, todas las cosas tienden a algún bien según su naturaleza, y esa naturaleza es “aquello por lo existen y el fin para el que existen”.

La naturaleza como hemos observado, no es la misma en cada cosa, por eso es que el filósofo analiza los elementos más simples que conforman la *polis* y explica cuál deba ser en cada caso su naturaleza y su fin. Así por ejemplo, analiza cuál es la naturaleza del hombre, en cuyo cuerpo, por naturaleza debe gobernar el alma (1254 b), de la mujer, de los hijos y del esclavo y las relaciones que por naturaleza deben tejer en el ámbito familiar⁷⁹ para distinguir las distintas formas de poder que permitan el funcionamiento de la ciudad. Eso, nos llevará a saber cuál es el fin de la ciudad en su conjunto. Para ello Aristóteles establece diferentes relaciones de mando entre esos elementos: “El señorío político se ejerce sobre hombres libres por naturaleza, el despótico sobre los naturalmente esclavos.”⁸⁰ Esto le permite diferenciar las formas de poder y criticar a aquellos que expresan ser lo mismo el poder real, el político y lo mismo uno y otro que el poder que se tiene sobre la familias o los esclavos. El criterio diferenciador de las relaciones de poder es el beneficio. Como señala Bobbio, “El poder patronal, es ejercido para

⁷⁷ *Ética Nicomaquea*, (trad. Antonio Gomez Robledo) 14^a ed. México, Porrúa, col. Sepan Cuántos, 1994, p.3

⁷⁸ *Política*, 1253 a.

⁷⁹ La familia se compone de esos elementos: “Asimismo entre los sexos, el macho es por naturaleza superior y la hembra inferior; el primero debe por naturaleza mandar y la segunda obedecer”. *Ibidem*, 1254 b.

⁸⁰ *Ibidem*, 1255 b.

beneficio del amo, el paternal de los hijos, y el político de los gobernantes y de los gobernados”.⁸¹

2.5.2. Justicia e Igualdad proporcional

Todas las ciudades, que por naturaleza (como todas las cosas) tienden a algún bien han de buscar cuál es el fin que les es propio de acuerdo a su naturaleza. Y ese será el tema de la ciencia política que, dicho sea de paso, para nuestro autor es la suprema disciplina entre todas. Citamos en extenso el párrafo con el que Aristóteles abre el capítulo VII del libro III de la *Política*:

En todas las ciencias y artes el fin es el bien; y el mayor y principal es el objeto de la suprema disciplina entre todas, que es la política. En consecuencia, el bien de la ciudad es la justicia, esto es el bienestar público. Ahora bien, la justicia es, en opinión común, cierta igualdad⁸²

La justicia es cierta igualdad, sí, pero esa igualdad no es la misma en todos los casos. Aristóteles se deslinda de aquellos que, a su parecer, aciertan en pensar a la justicia como algo objetivo en relación con las personas y que debe de haber igualdad entre los iguales, pero que yerran “...respecto a qué cosas debe haber igualdad y con respecto a cuáles otras desigualdad...”⁸³ Aristóteles anuncia así lo que podríamos decir es una noción de igualdad proporcional basada principalmente en las capacidades de cada uno de los elementos de la ciudad. Habrá que diferenciar entonces entre igualdad relativa e igualdad absoluta, pues se comete error, según Aristóteles, si se piensa que todos los ciudadanos son iguales en todo sin analizar las diferencias en cuanto a virtud, riqueza o linaje se refiere en cada uno de ellos. Así como no todos son iguales en todos los aspectos, así también no todos son desiguales en todo y a la hora de analizar la justicia distributiva y las funciones de cada elemento de la polis tendremos que tener en cuenta que “[...] no deben tener parte igual en todo quienes son iguales en un solo

⁸¹ Bobbio, Norberto, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, 2ª edición, México, F.C.E., 2001, p.38.

⁸² *Política*, 1282 b.

⁸³ *Icem*.

aspecto, como tampoco quienes son desiguales en un solo aspecto”⁸⁴. De la solución que se dé a este problema, creemos que se deriva para Aristóteles el de quién deba gobernar y bajo qué régimen gobernar⁸⁵.

En efecto cuando son analizadas las formas de gobierno Aristóteles sostiene que todos ellos se basan en cierta idea de justicia, pero no llegan a precisarla adecuadamente y ello por no saber cuál es el fin de la ciudad y por qué causa fue creada. La ciudad no existe por motivos de alianza militar, ni para protegerse de todas las injusticias, ni a causa del comercio y ayuda recíproca entre ciudades. No, la ciudad existe no sólo para la vida sino para la vida mejor: “La ciudad, en suma, es la comunidad de familias y municipios para una vida perfecta y autosuficiente, es decir, en nuestro concepto, para una vida bella y feliz.”⁸⁶

Creemos que Aristóteles intenta resolver el problema con base en la educación y la virtud. Acepta primero que los hombres ricos pueden no ser iguales a los virtuosos y éstos quizá no igualen en linaje a aquellos, aunque todos que participan de cierta igualdad son necesarios para el buen funcionamiento de la ciudad. Debe haber hombres libres y ricos capaces de pagar impuestos. Pues una ciudad no puede mantenerse de indigentes. Pero también elementos virtuosos que fomenten la virtud cívica y la justicia. “La diferencia está en que sin aquellos primeros elementos no podrá existir la ciudad, pero sin los otros no podrá administrarse bien.”⁸⁷ Pero en lo que respecta a la vida moralmente valiosa, concluye Aristóteles, “son la educación y la virtud las que podrían hacer valer las pretensiones más justas”⁸⁸. En este sentido y tomando a los elementos de la

⁸⁴ *Ibidem*, 1283 a.

⁸⁵ Otro problema es saber si para que una ciudad se atribuya el adjetivo de justa deba ser gobernada por la ley, lo cual para nuestro autor no sería posible ya que no se pueden hacer leyes generales e iguales para quien por naturaleza fue creado diferente a los otros. Quien así piensa, supone que todos son iguales en absoluto y nos enviaría a un problema insoluble, que es el de creer que la ciudad es asunto de los dioses y no de los hombres. En efecto “...la justicia es algo, ya que la administración de justicia, o sea el juicio sobre lo que es justo, es el orden de la comunidad política” *Ibidem*, 1253 a.

⁸⁶ *Ibidem*, 1280 b, 1281 a.

⁸⁷ *Ibidem*, 1283 a.

⁸⁸ *Idem*.

ciudad en su conjunto lo que Aristóteles establece en el libro VII en el que habla de la constitución ideal resulta esclarecedor:

Es imposible que tengan prosperidad quienes no obran el bien, y no hay obra buena ni del individuo, ni de la ciudad sin virtud y prudencia. La fortaleza, la justicia y la prudencia de la ciudad tienen la misma energía y el mismo carácter por cuya participación dicese cada hombre justo y prudente y morigerado.⁸⁹

La justicia, con esta noción de igualdad aparece entonces, como un elemento indispensable en la configuración social al que se añaden otros elementos como la prosperidad, la autosuficiencia y la virtud.

Quizá sea un tanto apresurado decir que naturaleza y justicia van de la mano en el pensamiento político de Aristóteles, sin embargo, el recurso de analizar estas nociones con base en la finalidad y la igualdad (que siempre son en cada caso diferentes) nos puede dar elementos para lo que Aristóteles llama la mejor constitución posible dadas las circunstancias. La justicia ha de ser en cada caso distinta atendiendo a la naturaleza de cada elemento que compone la ciudad y que permiten el mejor ordenamiento social.

De ese modo habrá justicia para todos, si sabemos los fines para los que la naturaleza los creó. Habrá justicia social si, por ejemplo, un hombre virtuoso gobierna a un esclavo, toda vez que es natural que uno mande y el otro obedezca. Y en esos términos ambos serán iguales.

Aún cuando se puede criticar esta noción de igualdad, en lo que Aristóteles está pensando es en proponer siempre el fin último para el que fue creada la ciudad, es decir, la vida mejor, pero no de cada uno según su interés sino de acuerdo a su naturaleza. Y ello se deriva de que la ciudad es anterior al individuo, en primer lugar porque este individuo aislado no podrá bastarse a sí mismo “[...] la ciudad es por naturaleza anterior al individuo, pues si el individuo no puede

⁸⁹ *Ibidem*, 1323 b.

bastarse a sí mismo, deberá estar con el todo político en la misma relación que las otras partes lo están con su respectivo todo”⁹⁰.

La libertad individual por otro lado no sería problema de la propuesta aristotélica ya que el hombre es por naturaleza un animal político, y eso quiere decir que siempre pertenece a algo mayor que él mismo y es allí donde debe realizar sus funciones, de acuerdo al supremo bien. Un individuo aislado, bajo esas premisas, en efecto, sólo puede ser una bestia o un dios.

Estas cuatro nociones dan cuenta de lo que Aristóteles piensa debe ser una *polis* bien organizada. Sin embargo, más importante es la línea de demarcación que se construye alrededor de ellas. Con este engranaje teórico, Aristóteles puede construir su argumento sobre la esclavitud natural, y sobre la “libertad natural”; sobre aquellos que, naturalmente viven en comunidad y los que, como piezas “aisladas en el tablero” son amantes de la guerra, sin clan, sin ley, sin hogar, es decir, sobre aquellos que no tienen comunidad (bestias o dioses, en ningún momento hombres) y, por último, sobre las formas de gobierno de los griegos (los libres) y otros pueblos, es decir, serviles. Estas líneas de demarcación no son posibles sino a condición de construir un vocabulario político, el de los rasgos físicos y morales de un Estado.

Sobre este punto el filósofo griego piensa que la naturaleza muestra su intención al hacer cuerpos de hombres libres y cuerpos de esclavos. No podemos decir que ello en Grecia era algo evidente, y para ello no hace falta recurrir a estudios eruditos sobre el tema. Basta recurrir a la propia argumentación de Aristóteles para darnos cuenta que la esclavitud era un problema, no la característica propia de una época. Aristóteles discute en repetidas ocasiones sobre si la esclavitud es natural, por conquista o si parte de una diferencia moral

⁹⁰ *Ibidem*, 1253 a.

con relación a la virtud del individuo lo cual muestra que ese tema, que a algunos les parece tan evidente, era en realidad un problema, una pregunta, algo que entra en el juego de las verdades permitidas o no permitidas que debían justificarse de alguna manera.

2.6. Séneca o la falta de Estado

Considero ahora una propuesta política que no tenga esas características que he atribuido a Platón y a Aristóteles: el cosmopolitismo de Séneca. Este autor no considera al hombre circunscrito a una ciudad, a Roma sino perteneciente al mundo (cosmopolitismo).

Según lo concibe Séneca, el sabio estoico se considera [...] ciudadano de una ciudad común a los dioses y a los hombres, sujeta a leyes fijas y eternas, y que no es otra que el universo [...] ¿Qué alguien pierde sus derechos de ciudadano? Que ejerza, entonces, los derechos del hombre, porque su patria no se ciñe a los muros de una ciudad sino que es el mundo.⁹¹

En la *Consolación a su madre Helvia* advierte que no debemos considerar el destierro como algo intolerable a pesar de que algunas veces puede conducir al desprecio, la deshonra y la pobreza.⁹²

Estar lejos de la patria es intolerable, quieren creer algunos, pero si consideramos la muchedumbre que habita en las ciudades, la mayoría está lejos de su patria, han acudido a ellas desde sus municipios y colonias. Los ha movido la ambición, el desenfreno o la búsqueda de un lugar conveniente para vivir. Además, al hombre le ha sido dada una mente vivaz e incansable, se dispersa por todo lo conocido y por lo desconocido siendo así que los pueblos y naciones han

⁹¹ Gilson, Étienne, *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta los fines del siglo XIV*, .Madrid, Gredos, 1999. P.160.

cambiado de residencia constantemente a grado tal que “apenas encontrarás una tierra que todavía la habiten los nativos; todo está revuelto y mezclado”, los unos han sustituido a los otros y lo único que llevan consigo son las dos cosas más excelentes: “la naturaleza universal y la virtud particular.” ¿Qué hay, pues de malo y de intolerable en el destierro si, podemos decir con Séneca, no tenemos la oriundez primera? ¿No sería mejor dirigirse a cualquier lado con alegría y con paso firme a donde las circunstancias nos lleven?⁹³ ¿Por qué el nacimiento no es lo decisivo? Porque la experiencia más cotidiana confirma que no se puede encontrar, en lo político, el origen de una tierra o la monogenealogía de la familia.

Los argumentos de Séneca son contundentes. Con varios ejemplos el filósofo nos demuestra que las ideas que aluden la sangre, la raza o el territorio son inconsistentes. Con estos argumentos, las nociones de patria o nación se ven inmediatamente desdibujadas. En Asia hay multitud de atenienses, Mileto ha diseminado población por todas partes, los tirios habitan África, los griegos en Galia, los galos en Grecia, en los pirineos los germanos. ¿Quién puede, entonces, considerarse desterrado? ¿Quién amigo y quién enemigo? El razonamiento contrario lo encontramos en el *Menéxeno* platónico. El mundo según Séneca está lleno de diferencias que coexisten por diversos factores, a veces contrapuestos (la ambición, el desenfreno, la búsqueda de comodidad o la solidaridad) pero nunca amurallado en una forma Estado que anteponga los intereses de una etnia, pueblo, raza, clase, etcétera.

Paul Veyne⁹⁴ examina este texto haciéndolo aparecer como una justificación personal para el exilio del filósofo. La consolación a Helvia, sería sólo un pretexto con el cual Séneca quiere hacer público que se está tan bien en

⁹³ Para las reflexiones anteriores puede consultarse. Séneca “Consolación a su madre Helvia” en *Consolaciones. Apocolocintosis*, Madrid, Biblioteca Básica Gredos, 2001. VI a X.

⁹⁴ *Séneca y el estoicismo*, México, FCE, 1995.

Roma, como en Córcega, lugar a donde es enviado por el emperador Claudio. Y, además, que su exilio no le afecta, como no le afecta la suerte, tan desfavorable unas veces y caprichosa otras. Paul Veyne lo hace aparecer también como un texto mediano, “ni torpe, ni inspirado”. Diagnóstico con el cual no coincido. La riqueza de la argumentación, en este caso, se prueba por su importancia política. Si en efecto, como dice Veyne, es tan sólo un ejercicio de la imaginación, es también un ejercicio creativo que deja muy claro la ficción legal del territorio, la ficción legal del hermano, del amigo y de su política; del Estado amurallado por un territorio y del hermano convertido en el amigo originario con todas las devastadoras consecuencias de exclusión que suponen.

No proponemos aquí seguir a Séneca y omitir a Platón y a Aristóteles. Resulta inadecuado querer convencer de modelos a seguir. Ambos son razonamientos morales. La cuestión más urgente es mostrar cómo estas premisas siguen siendo vigentes. Un modelo intenta fortalecer la identidad común de un cuerpo de hombres, el otro, el de Séneca, alertar (a veces incluso burlarse por considerarlo imposible) sobre las consecuencias de dicho modelo. A mi juicio, resulta peligroso fortalecer las identidades de ese cuerpo común de hombres pues siempre se hará con una dosis de violencia innecesaria.

2.7. Recapitulación y conclusiones previas

Antes de pasar al siguiente capítulo haré una primera recapitulación. Tanto Platón como Aristóteles pensaron la *polis* de manera orgánica. Séneca rompió con ese presupuesto orgánico al derribar la idea de oriundez, al decir que no se pertenece al Estado sino al cosmos.

Platón pensó la *polis* como un hombre en grande. La *polis* es un *macranthropos*, el individuo una *micrópolis*. Lo pudo hacer transportando el

lenguaje de la medicina al lenguaje de lo político. Traté de demostrar que el traslado se hizo con la operación metafórica que nos ocupa. En el orden de la argumentación platónica, la operación no parecía ser un mero ejemplo didáctico, sino una parte constitutiva de la misma argumentación de la cual se desprendían importantes consecuencias, por ejemplo, la cuestión de que el Estado debe tomar a su cargo todos los aspectos de la vida del ciudadano: alimentación, educación, lugares donde vivir, tratamiento del cuerpo, etcétera. La unidad, la justicia, el orden de la *polis* depende en buena medida de su salud y la salud depende del traslado de atributos morales al cuerpo, de ahí la diferencia con la medicina de Hipócrates. Platón creó una medicina para la política. El cuerpo no es una entidad que necesite una terapéutica, sino una política médica en el sentido de Asclepio, es decir, preventivo. Y ello sucede también con el Estado, dado que ambos (cuerpo y Estado) responden a las mismas leyes. Ahora bien, un individuo es parte del Estado en tanto es considerado parte del cuerpo. Esas partes, aunque responden a distintas funciones tienen la misma naturaleza. Aquí surge para Platón la necesidad de distinguir las partes iguales en naturaleza de las que no lo son, se delimita así el territorio pero sobre todo se delimita al extranjero, al enemigo, al bárbaro. A esto lo llamé Derrida política de la fraternidad, la política de lo propio que esconde, tras de sí, la historia de la exclusión.

Por último, Platón creó la metáfora inversa del cuerpo social, la de la bestia de muchas cabezas. Esta bestia, el *demos*, la multitud, es asociada con la irracionalidad. Ello no sería problema si la irracionalidad no tuviera un matiz peyorativo en el discurso de Platón. El *demos*, así como el extranjero, son actores que escapan al orden de la explicación, el primero provoca desorden, el segundo, *pólemos*, guerra. Ambos aparecen como eventuales causantes de la disolución del Estado y por ello hay que evitarlos. Todo lo anterior ejemplifica la influencia que

tiene la retoricidad en el lenguaje. Se acumulan tropos: la bestia es el *demos*, la salud es el orden político, la enfermedad es la guerra intestina o externa, etcétera.

Aristóteles metaforizó el cuerpo para indicar que, por un lado, el todo es anterior a la parte, es decir, ninguna parte tiene sentido sin el todo. De ahí se desprendió su concepción sobre lo que es el bien común que asoció, al igual que Platón a la justicia, es decir, que cada quien haga los suyos de acuerdo a su naturaleza. Al igual que Platón utilizó la metáfora para referirse al *demos* como causante de disolución del Estado, el *demos*, esa multitud, esa desproporción causa mudanzas de régimen. Aquí encontramos nuevamente la falta de proporción de la que habla Rancière. Lo que no entre en la simetría del cuerpo está destinado a ser combatido. Aristóteles planteó en su explicación lo que buena parte de la tradición, que veremos con Santo Tomás y Dante dio por hecho, es decir, la naturalización de la política, el vínculo ontológico entre individuo y Estado. Hay que insistir, sin embargo, que son realidades históricas distintas, pero que el vocabulario heredado se refuncionaliza y su presupuesto básico, la naturalidad de lo político, no se cuestiona. Tendremos que esperar a Hobbes para que esa perspectiva empiece a cambiar.

En el capítulo que sigue, analizo cómo apareció la metáfora corporal en la Edad Media, cuáles son sus antecedentes históricos y algunas problemáticas a las que dio lugar.

Capítulo III. El problema del Estado medieval

3.1. Las metáforas corporales de la Edad Media para referirse al Estado

Este antropomorfismo político (el Estado cuerpo) se hace por medio de una metáfora. Le Goff afirma que, de manera general las metáforas corporales en la antigüedad se encuentran articuladas "...principalmente a un sistema cabeza (*caput*), entrañas (*venter*) y miembros (*membra*), a pesar de que, evidentemente, el pecho (*pectus*) y el corazón (*cor*), en tanto que sedes del pensamiento y el sentimiento, se prestaban a usos metafóricos"⁹⁵. Con el cristianismo, ese sistema reposa en la pareja cabeza/corazón y su fuerza radica en que la iglesia, considerada como comunidad de fieles es considerada un solo cuerpo cuya cabeza es Cristo "Se insinúa en la ideología política de la época carolingia cuando el Imperio, encarnación de la iglesia, forma un solo cuerpo cuyo jefe es Cristo y que Él dirige la tierra a través de dos personas: 'la persona sacerdotal y la persona real', es decir, el Papa y el emperador (o rey)"⁹⁶. Le Goff reconstruye la historia de estas metáforas hasta llegar a un texto de Jean de Salisbury que reproduzco a pie de página. En su *Policraticus*⁹⁷ de 1159 Salisbury sorprende, según Le Goff por

⁹⁵ Le Goff Jacques, "¿La cabeza o el corazón? El uso político de las metáforas corporales durante la Edad Media" en Feher, Michel, *Fragmentos para una Historia del cuerpo humano*, Madrid, Taurus, 1992. p.14.

⁹⁶ *Idem*.

⁹⁷ "El estado (*res publica*) es un cuerpo (*habeas quoddam*)... El príncipe (*princeps*) ocupa en el estado el lugar de la cabeza y está sometido al Dios único y a quienes son sus lugartenientes sobre la tierra, pues en el cuerpo humano también la cabeza se halla gobernada por el alma. El senado ocupa el lugar del corazón, que da su impulso a las malas y a las buenas obras. Las funciones de los ojos, las orejas y la lengua están aseguradas por los jueces y los gobernadores de provincias (*iudices et praesides provinciarum*). Los "oficiales" y los "soldados" (*officiales et milites*) pueden ser comparados con las manos, los ayudantes regulares del príncipe son los flancos. Los cuestores (*quaestors, ecónomos*) y los escribanos forenses (*commentarienses*, escribanos secretarios; no hablo de los directores de las prisiones, sino de los "condes" del tesoro privado) evocan la imagen de los intestinos que, si están poseídos por una avidez excesivamente grande y retienen con demasiada obstinación su contenido, engendran innumerables e interminables enfermedades, y por sus vicios pueden acarrear la ruina de todo el cuerpo. Los pies que se adhieren siempre al suelo son los campesinos (*agricolae*). El gobierno de la cabeza les es tanto más necesario cuanto que, en su camino, deben sortear numerosas complicaciones y por tanto necesitan apoyo equilibrado para mantener de pie, sostener y poner en movimiento a la masa completa del cuerpo. Si priváis al cuerpo más robusto del sostén de los pies no podrá avanzar con

su concepción anacrónica para las instituciones políticas de la Edad Media. De hecho, Salisbury lo presenta como parte de un tratado escrito por Plutarco sobre educación política. El senado, los cuestores, son anacrónicos. Sin embargo, interesante es resaltar que quienes están peor situados son los representantes de la tercera función que encarnan el manejo del dinero. Y advierte que el pensamiento antiguo y el cristiano coinciden en el desprecio a la acumulación de riquezas por ello se sitúan en el vientre y, de “estar poseídos por una avidez excesivamente grande y retienen de manera obstinada su contenido” pueden acarrear la ruina total del cuerpo y engendrar innumerables enfermedades.

El Estado cristiano se fundó pues en una metáfora, esa metáfora, como veremos a continuación, no sólo tuvo un uso político, que justificó así un régimen específico, sino también un uso epistemológico y ontológico pues lo que se conoce del mundo es esta estructura orgánica y dual en donde los individuos deben reconocer su ser como parte de algo mayor. Esto dio paso al problema de la realeza geminada o de los dos cuerpos del rey que trataremos a continuación. Niklas Luhmann, desde la perspectiva de la teoría de sistemas engloba esta tradición desde la antigüedad en donde:

Los hombres debían ser capaces de reconocer la totalidad a la que pertenecían y estar dispuestos a orientar su vida según dicho conocimiento. Esto debió ser considerado como parte de su ser social, de su inclusión en la sociedad, de su participación y, con ello, de su naturaleza⁹⁸.

Otros autores han hablado de la idea de *universitas*, noción con la cual en el trascurso de los siglos XII y XIII se designaba a la sociedad o a la comunidad. La

sus solas fuerzas o bien reptará vergonzosa, penosamente y sin éxito sobre las manos y se desplazará a la manera de las bestias brutas” Jean de Salisbury cit. por. Le Goff en *Ibidem* p.17.

⁹⁸ Luhmann, Niklas, *Sistemas Sociales. Lineamientos para una teoría general*, España, Anthropos, Universidad Iberoamericana, Centro editorial Javeriano, 1998, p.30.

universitas es una totalidad abstracta, es independiente de los individuos que la integran, de manera que, por ejemplo “[...] el bien no se impone a los individuos como tales, sino que emana de la *universitas* y así cada uno tiene que hacer un esfuerzo para actuar en la *universitas* y no en la suya propia”.⁹⁹ El tema del cuerpo, garantiza la unidad del Estado oponiéndola a la multitud informe, lo cual garantiza un principio inmaterial al cual la modernidad no dejará de hacer referencia como pueblo, estado, nación etcétera. “Esta es una realidad incorporeal pese a que existe una realidad ficticia: nadie ha encontrado nunca hoy como ayer (y tampoco mañana) una sociedad, un pueblo, una clase, una nación, un Estado o la colectividad”.¹⁰⁰

Es evidente que esta idea en donde el Estado o lo social aparecen subsumiendo al individuo puede ser considerada netamente opuesta a la moderna concepción liberal. Sin embargo, la oposición entre ambos no es lo importante. Lo importante en esta genealogía del Estado es que los presupuestos coercitivos del moderno Leviatán se encuentran ya en el momento de la teología medieval. No supongamos, por tanto, que el Estado moderno se formó en oposición radical a la configuración social del medioevo. Tan solo han coexistido dos fuerzas que Hobbes, con toda su lucidez, previó al arrastrar la problemática de la reflexión medieval y darle un sentido absolutamente distinto. Esa problemática se puede enunciar como la querrela de quienes de un lado luchan por un exceso de poder, contra los que luchan por un exceso de libertad. Entre el corporativismo y el individualismo.

⁹⁹ Mairet Gerard, “La ideología comunitaria y la ética de los negocios. La *universitas*, modernidad y arcaísmo de una ideología” en Chatelet Francois, *Historia de las ideologías*. Tomo II, 3ª ed. México, Premia, 1990, p.146. Mairet encuentra, por supuesto, en la metáfora del cuerpo místico el antecedente de esta idea de *universitas*.

¹⁰⁰ Mairet, *Op. Cit.*, p.158.

3. 2. El cuerpo místico

Durante casi diez siglos, en la época que conocemos como medieval, la teología fundó el orden social y espiritual de Occidente. En lo que respecta al orden político, esa fundación se hacía recurriendo a la noción de cuerpo o, más concretamente, a las nociones de cuerpo social, cuerpo político o cuerpo de la iglesia (*corpus mysticum*).

Corpus mysticum designa la totalidad de la sociedad cristiana en sus aspectos organológicos. La idea proviene del pensamiento de San Pablo en la Epístola a los Romanos. Según San Pablo, así como los miembros del cuerpo no obedecen todos al mismo oficio, pero sí al mismo cuerpo, así los fieles forman un cuerpo en Cristo, la cabeza. San Pablo exhorta a ejercer los dones de acuerdo con las capacidades de cada uno; el que ha sido llamado a ejercer el ministerio de la iglesia, que se aplique a enseñarlo, el que ha recibido el don de exhortar, que exhorte. “Porque así como en un solo cuerpo tenemos muchos miembros, mas no todos los miembros tienen un mismo oficio: Así nosotros aunque seamos muchos formamos en Christo un solo cuerpo, siendo todos recíprocamente miembros los unos de los otros” (Epístola a los romanos XII, 4-5). Y ese es uno de los misterios cristianos, cómo aglutinar a todos en uno solo. Que todos, como el cuerpo humano, respondan en la perspectiva unitaria.

Más tarde *corpus mysticum* y cuerpo político llegaron a confundirse o a expresarse de manera sinónima. Ernst Kantorowicz sostiene que

Los términos ‘cuerpo político’ y ‘cuerpo místico’ parece que se utilizaban sin mayor discriminación. Resulta evidente que la doctrina teológica, según la cual, y en general la sociedad cristiana, formaba un *corpus mysticum* cuya cabeza es Cristo, ha sido tomada por los juristas

de la esfera teológica, y trasladada a la estatal, cuya cabeza es el rey.¹⁰¹

Kantorowicz está hablando, de una época muy tardía, de la época de los Tudor (1485-1603) en los albores de la era moderna. Sin embargo, la noción se usa indistintamente ya desde el siglo XIII, sobre todo con la mezcla de la doctrina teológica del *corpus mysticum* con la recuperación y la traducción del pensamiento de Aristóteles.¹⁰²

El siglo XIII representó un cambio importante en el vocabulario político. Nicolas Rubinstein ubica el uso del adjetivo *Politicus* justo en la misma época

La historia de la palabra *Politicus* en la temprana edad moderna comienza en el siglo XIII (...) Juan de Salisbury había usado el término *Politicus* en su *Policraticus* para referirse a las instituciones del Estado; en su *Didascalicon* Hugo de San Victor divide alternativamente el arte práctico entre lo solitario, lo privado y lo público y entre *ethicham*, *oeconomicam* et *politicam*; pero *politicus* y otras palabras con la misma raíz, entraron definitivamente al lenguaje político medieval después de la mitad de ese siglo como resultado de la traducción de la *Política* de Aristóteles y, en menor grado de la *Ética Nicomáquea*.¹⁰³

Eso significa, y es la tesis en la que trabajo, que los periodos que analizo son de suma importancia para la conformación de un nuevo vocabulario político, pero al mismo tiempo, para la recuperación de un vocabulario ya usado y que se fue conformando desde la antigüedad. Ese vocabulario pertenece a una misma

¹⁰¹ *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza, 1985, p. 27. Más adelante analizaremos este traslado de la esfera teológica a la esfera estatal.

¹⁰² “Hubo todavía otra noción que se hizo popular en el siglo XIII, la noción de ‘cuerpo político’, que resulta inseparable tanto de la época de las tempranas teoría corporativas como del redescubrimiento de Aristóteles. Muy pronto el término ‘cuerpo místico’ se hizo aplicable a cualquier *corpus morale et politicum* en el sentido aristotélico” *Ibidem*, p. 202. Cuerpo es, en latín, *Corpus*. Sustancia material (real, positiva). La mayoría de las acepciones de esta palabra, están ligadas a formas de organización social. Algunas de ellas lo relacionan con: República, comunidad, colegio, asamblea. La idea sugiere cualquier organicidad pero singularmente la organicidad del cuerpo humano.

¹⁰³ Rubinstein, Nicolai, “The history of the word politicus in early modern europe”, en Pagden Anthony (comp.), *The languages of political theory in early modern europe*, N.Y. Cambridge University Press, 2003. p.41. La traducción es mía.

perspectiva, a una misma tradición filosófica, teológica, jurídica y política: Occidente.

La iglesia, como dije, también era un corpus unitario. La unidad del “cuerpo social” cristiano requiere que mostremos sus antecedentes. Siguiendo a Etienne Gilson el cristianismo nació de un doble hecho, por un lado nació dentro del pueblo judío y por otro nació en el momento en que ese pueblo formaba parte del imperio romano. “Este doble hecho nos indica el sentido en que la historia debe dirigir sus investigaciones para comparar la concepción cristiana del cuerpo social con aquellas otras concepciones que le han precedido”.¹⁰⁴ La unidad del pueblo judío proviene no solamente de una raza cuyos miembros están unidos sólo por los lazos de sangre, sino también de un rito que sobrepasaba los límites, la mayoría de las veces infranqueables, de la raza y la sangre, a saber, la circuncisión. Esta práctica judía podía allanar las fronteras de la raza pues, todo aquel varón que la tuviera, no importando si fuese o no descendiente de Abraham sería hijo de Dios. “Así, desde sus orígenes, el pueblo de Dios aparece como una sociedad religiosa, que se recluta preferentemente entre una raza, pero que no se confunde con ella”¹⁰⁵ La señal de la circuncisión y los vínculos de sangre eran las características para reconocer al pueblo de Dios, sin embargo, la primera podía prescindir de la segunda. La circuncisión era necesaria pues aquel que no la tuviera sería rechazado del pueblo de Dios. “Hay, pues, descendientes de Abraham que no forman parte del pueblo de Dios, y no todos los que integran este pueblo son descendientes de Abraham”.¹⁰⁶ El único privilegio del pueblo judío sería acaso el de formar una teocracia, una casta de gobernantes para dirigir las demás naciones, que a su vez Dios gobierna en tanto obedezcan sus leyes.

¹⁰⁴ Gilson, *La filosofía en al Edad Media*, Ed. Cit., p. 153.

¹⁰⁵ *Idem*. La justificación que hace Gilson está tomada del Génesis.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p.154.

Los profetas de Israel se vieron entonces en la necesidad de predicar una verdad que era más amplia que el pueblo judío, aunque no siempre con la convicción de ser los únicos elegidos pues Dios es padre de todos los hombres, no sólo del pueblo judío. Y fue esta ambigüedad la que provocó la tragedia del pueblo judío. Ellos, que eran los elegidos tuvieron que aceptar que su Dios no era exclusivo y dejar paso a la visión cristiana de que Dios, por ser verdadero y además, el único, no podía ser distintivo de un pueblo sino de todos. Cualquier ser humano que participara del culto y de la aceptación de esta verdad conformaría así la sociedad de hombres salvos. ¿Cómo iban a ser los judíos los únicos salvos si, por ejemplo, Isaías el profeta prevé la conversión del pueblo etíope (Is., XIX, 18) o la construcción de un altar para Yavé en el país de Egipto (Is., XIX, 19)?

La sede, la capital sería por supuesto, Jerusalén. Alrededor de ella tendrían cobijo todos los pueblos que participaran del culto al Dios verdadero. Eso fue lo que, según Gilson, lograron los cristianos, universalizar el culto al Dios verdadero. El cristiano se desprende así de una tierra, no se circunscribe a un territorio definido y este desdoblamiento lo llevará a emigrar por todas partes, fijando así el destino final, el mundo supraterráneo. Lo importante, para nuestro interés, es que ese pueblo no tendría una patria definida. Jerusalén es la patria temporal, pero el mandato de Dios se cumplía sin estar en ella. Este universalismo desbordó al pueblo judío y abrió paso para la construcción de una nueva sociedad, la cristiana. Para los cristianos, en efecto ya no se es “judío o griego, siervo o libre, no hay varón o hembra, porque todos sois una persona en Cristo Jesús”(Galat. III 26-28). Esto es lo que se llama cuerpo místico, una nueva sociedad en donde no debían estar incluidas solo una nación sino todas. Los cristianos no se distinguen ni por idioma, ni por raza, no habitan en ciudades privativas de ellos, viven en ciudades

griegas o ciudades bárbaras pero son cristianos. Lo único que los une es la salvación, es decir, la trascendencia.

En pocas palabras, los cristianos son en el mundo lo que el alma es en el cuerpo, el alma está difuminada por todos los miembros del cuerpo, y los cristianos están desparramados por todas las ciudades del mundo. El alma habita en el cuerpo y, a pesar de eso, no es del cuerpo; de igual manera los cristianos habitan el mundo y, sin embargo, no son del mundo.¹⁰⁷

Étienne Gilson acentúa que en la Carta a Diognetes, cuyo autor es desconocido pero que se puede situar en el siglo II se refleja la idea de un Reino de los Cielos, interior a las patrias terrestres. Este reino, vivifica el cuerpo del Estado, y actúa de la misma manera que el alma en el cuerpo del hombre. Esta carta muestra el estado de espíritu que debieron haber tenido los cristianos a la hora de justificar su estancia en la tierra.

La visión cristiana provocó una dualidad entre el mundo temporal (el mundo transitorio, pasajero, sujeto a corrupción y a degeneración) y el mundo espiritual (siempre idéntico a sí mismo), lo cual, a su vez provoca las concepciones sobre la unidad social de los cristianos. Esta dualidad-unidad fue una idea fundamental para San Agustín cuando analizó el tema de las dos ciudades, la terrena y la de Dios. Lo importante es el misterio que encierra, como todo misterio, inexplicable, pero que ejerció una enorme influencia al aparecer como verdadera en los siglos subsecuentes.

Una sociedad que vivifica las patrias terrestres desde dentro, desde el alma. Esta noción de cuerpo místico, marcará entonces el curso de la reflexión política en la Edad Media. De igual forma que el alma habita en el cuerpo, pero no es de él, los cristianos habitan el mundo, pero no son de él, son uranopolitas. La

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 163. Gilson tomó esta cita de la Carta a Diognetes.

sociedad cristiana era de este mundo sin serlo. De ahí la problemática teológica de dos poderes, el secular y el espiritual, el terreno y el celeste.

En otro texto, Gilson al analizar las repercusiones que tuvo esta noción en *Monarquía* de Dante ve en la noción de cuerpo de la iglesia el detonador para que el filósofo italiano cuestionara la imbricación medieval de iglesia y Estado pues la interpretación histórica de algunos teólogos caracterizó al orden temporal o terrenal subsumido en la definición de la iglesia.

Después del reinado de Carlomagno, bajo el de Luis el Piadoso, la integración del Estado en la Iglesia es un hecho consumado. Desde esta fecha, en efecto, se encuentran con mayor frecuencia esas fórmulas características, en las que la definición de la iglesia incluye al Estado. Ése es un hecho nuevo y de graves consecuencias. A decir verdad, desde el mismo día en que teólogos y canonistas, pusieron en circulación una noción de Iglesia en la que el orden temporal estaba incluido de pleno derecho, una reacción como la de Dante se hacía inevitable". 'El cuerpo de toda la Santa Iglesia de Dios se divide principalmente en dos personas eminentes' se decía desde el siglo IX, la "sacerdotal y la real".¹⁰⁸

Asimismo,

Jonás de Orleáns afirma "Todos los fieles deben saber que la Iglesia Universal es el cuerpo de Cristo, su cabeza es ese mismo Cristo, y en ella (in ea) se encuentran dos personas principales, a saber, la sacerdotal y la real, y la sacerdotal aventaja tanto más a la otra cuanto que deberá dar cuenta a Dios de los reyes mismos".¹⁰⁹

Algunos, como Othon de Freyssing remontaron su interpretación hasta los tiempos de Constantino, momento en el cual, dató la desaparición de Babilonia, asociada a la ciudad terrestre por lo que sólo quedó la unidad cristiana en la Iglesia.¹¹⁰ Y,

¹⁰⁸ Gilson, Étienne, *Dante y la filosofía*, España, EUNSA, 2004, p., 192. Más adelante analizamos el texto de Aligheri, Dante, *Monarquía*, Madrid, Tecnos, 1992. Véase, 3.3.1. "Dante y la secularización" de este trabajo.

¹⁰⁹ Jonás de Orleáns, Cit., en *idem*.

¹¹⁰ "Desde ese momento, dado que no sólo todos los hombres, sino incluso los emperadores, salvo algunas excepciones, fueron católicos, me parece que he escrito la historia, no de dos ciudades, sino, por decirlo así, de una sola, que llamó Iglesia" Otón de Freysing, cit por *Ibidem*, p.193.

como sostiene Gilson, la historia que se teje entre iglesia y sociedad “[...] tiene su principio en la revelación, aportada al mundo por el pueblo judío, de que no debe haber más que una sociedad porque no hay más que un solo Dios”.¹¹¹

Esta revelación, por ser “verdadera”, comportó muchos problemas a la hora de emprender la unidad de los pueblos y de sus prácticas sociales, así como la de sus formas de gobierno. Lo más importante es que supuso una profunda reflexión, repetida por autores cristianos y no cristianos, muy problemática y por ende, filosófica y política.

Sin embargo, la unidad que proponía la reflexión cristiana sobre el Estado (o mejor dicho, sobre la sociedad), no debe aparecer como algo nuevo en Occidente. Ya Platón y Aristóteles veían en la unidad del Estado un recurso para explicar su funcionamiento óptimo. Uno, proponiendo una república basada en una educación moral en donde la virtud del individuo debía coincidir con la del Estado y otro concibiendo a la ciudad como producto de los regímenes monárquicos. Todas las sociedades, según Aristóteles empezaron siendo monárquicas pues en ellas reinaba el padre, base de la familia y ésta núcleo de la ciudad. Ambos, claro está, subsumiendo al individuo en aras del funcionamiento social y asignándole tareas específicas en ese funcionamiento.

Por supuesto que las incompatibilidades entre uno y otro son para nosotros el problema más importante, esa es la tarea que nos proponemos, una genealogía, es decir, la persistencia de una noción (el Estado, la ciudad, la sociedad entendida orgánicamente como cuerpo) y de los problemas que plantea y sus diferencias. De esa manera, aunque la noción del Estado como cuerpo es propiamente cristiana, Platón ya consideraba a la Polis como un hombre grande.

¹¹¹ Gilson, Étienne, *La filosofía en la Edad Media*, Ed. Cit., p.159. Las cursivas son de Gilson.

Lo importante es la idea de una sociedad orgánica en donde hay partes que deben funcionar respecto del todo.

Una de esas diferencias, entre el discurso platónico-aristotélico y el de los cristianos es la universalización que éstos hicieron de sus premisas. Siguiendo a Gilson “Platón jamás se había planteado problemas que desbordasen el marco de la Ciudad, y la distinción aristotélica del género humano en “griegos” y “bárbaros” se oponía directamente a la idea de una sociedad religiosa única abierta a todos los hombres”.¹¹²

Otra gran diferencia, es que la visión de Platón y de Aristóteles no proviene de ningún misterio, no es una revelación, es tan sólo el uso de la razón lo que permite confundir el cuerpo del hombre con el de la Ciudad. Esta idea proviene de Platón principalmente, la idea según la cual, puede haber una *episteme* de lo político, un saber seguro que podemos trasladar al ámbito de la ciudad. En cambio, el cuerpo místico proviene de la idea de San Pablo de que todos deben ser uno. Para los cristianos la diferenciación de roles, proviene de algo dado de antemano al ser humano, el don; en cambio, Platón y Aristóteles creen que la participación en la ciudad se hace por medio del desarrollo de las facultades, de cierta técnica y de la búsqueda del conocimiento de la virtud.

Así, guardando las diferencias entre unos y otros hay un presupuesto universal y unificador de lo múltiple estaba ya en los griegos pero también en el mundo cristiano y de su cosmovisión política que utiliza la noción de “cuerpo social” para llegar a asegurar la unidad política de una comunidad.

3.2.1. Un argumento Jurídico

La justificación teológica del cuerpo místico (y su correlato de los dos poderes) no sólo aportó la idea de que la sociedad cristiana era universal, sino que tuvo

¹¹² *Ibidem*, p.160.

importancia por razones históricas y jurídicas. Es necesario también dar cuenta de los motivos jurídicos y políticos que movieron a esta sociedad a utilizar los presupuestos del cuerpo social si tomamos en cuenta que también los romanos tenían cierta noción del Estado como cuerpo lo que les permitió, con la ayuda de Constantino afianzarse en el sistema legal del imperio romano. Walter Ullman sostiene que el principio corporativo convino a los cristianos en la medida que pudieron ser legalmente reconocidos. Constantino se vio en la necesidad de adoptar una política de tolerancia con todas las Iglesias reconociéndolas como un *corpus* en sentido jurídico. Así, ni los cristianos, ni los judíos, ni los páganos estaban fuera de la estructura del Imperio pues

La terminología de *corpus*, evocaba por cierto acordes comunes a los estoicos y a los cristianos por igual, ya que el uso antropomórfico y alegórico de la idea de *corpus* era altamente característico de la doctrina paulina. La Iglesia cristiana se convirtió en parte del sistema legal romano y quedaba desde entonces sometida en todos los aspectos a las decisiones del legislador, a saber, Constantino mismo. Tolerancia significaba en otras palabras liberar a los grupos proscritos o conjunto de personas de su existencia clandestina, al ser reconocidos como corporaciones en pleno sentido legal y por consiguiente “incorporados” al orden legal de Roma.¹¹³

Lo anterior permitió que la Iglesia fuera ganando terreno no sólo en el aspecto espiritual y religioso sino también en el aspecto jurídico y político ya que desde esta perspectiva podían tomar parte en los asuntos públicos del Imperio convirtiéndose en un elemento integral de la estructura de Roma. Este principio corporativo, según Ullman, “se aplicaba con singular fuerza a la Iglesia cristiana”. Con el anclaje de las ideas corporativas, aplicables con singular fuerza a la Iglesia llegamos a lo que debió haber sido la solución a los problemas políticos de la

¹¹³ Ullman, Walter, “El significado constitucional de la política del Constantino frente al cristianismo” en *Escritos sobre teoría política medieval*, Eudeba, Buenos Aires, 2003, p.14. cursivas mías.

Edad Media, es decir, la confluencia entre monarquía y monoteísmo. El fondo, según Ullman, debió ser el derecho público romano pues la justificación jurídica permitió ganar fuerza a la iglesia y “La poliarquía debió ceder ante la monarquía y el politeísmo, debió dejar el paso al monoteísmo”.¹¹⁴ Estos dos grandes temas nos interesan. Si tomamos en cuenta que, en términos estructurales, es fácil justificar por qué debe haber el gobierno de uno y no el de muchos ateniéndonos al argumento de un solo Dios. Un solo Dios, un solo gobernante. Es la idea de que la unidad debe ganar terreno a la pluralidad. Los teólogos y filósofos de la Edad Media, fueron singularmente defensores de la correlación necesaria entre monoteísmo y monarquía. A continuación analizo dos herederos de esa correlación que con el mismo vocabulario expresan soluciones al problema del Estado totalmente distintas. Santo Tomás y Dante. Se pueden rastrear un sin número de tratados sobre el tema de la Monarquía, aquí considero solamente a dos de los más significativos.

3.3. Santo Tomás: Del orden

“Es necesario comenzar ahora nuestro comentario por exponer qué se entiende por la palabra rey”¹¹⁵. Con estas palabras inicia el texto de Santo Tomás. El rey es el que conduce, el que dirige, el que gobierna, pero ante todo el rey es un principio unificador de lo múltiple y lo diverso. El teólogo argumenta a favor de la monarquía retomando la tipología de las formas de gobierno establecidas por Aristóteles en la *Política*. La mayoría de sus argumentos a favor de este tipo de organización social son tomados del pensador griego. La idea de que el hombre aislado no es autosuficiente y que por ello, necesita de otros para su sobre vivencia es

¹¹⁴ *Ibidem*, p.15.

¹¹⁵ Santo Tomás de Aquino, *La monarquía*, Ed. Cit., p. 5.

incardinada con la idea cristiana de Salomón según la cual *Mejor es vivir dos juntos que uno solo, porque tienen la ventaja de la mutua compañía*. Pero ese “vivir juntos” sólo se puede dar a condición de que el que gobierna sea de uno pues, “...el Señor prometió a su pueblo como gran regalo que les daría una sola cabeza y que *habría un solo príncipe en medio de ellos*”¹¹⁶.

Una sola cabeza que ordene el Estado. La metáfora es utilizada para evocar, no sólo un *régimen ordenado*, sino también un *régimen justo*. Además, un régimen justo es un *régimen pacificado*. El principio que funda esta política es el aristotélico *bien común*. Un régimen, cualquiera que sea la forma de gobierno, que atienda al beneficio particular se dispersaría, sería injusto pues “al existir muchos hombres y preocuparse cada uno de ellos de aquello que le beneficia, la multitud se dispersaría en diversos núcleos a no ser que hubiese alguien en ella que cuidase del bien de la sociedad, como el cuerpo del hombre o de cualquier animal se desvanecería si no hubiese alguna fuerza común que lo dirigiera a buscar el bien común de todos sus miembros”¹¹⁷. Luego, conviene que además de que haya algo que mueva hacia el propio bien, también exista algo que mueva al bien común. Aquí encontramos jerarquizado el problema de la necesidad del gobierno de uno sobre los demás “En el conjunto de los cuerpos, otros cuerpos son dirigidos por el primero, o sea, el celeste, según el orden de la divina providencia, y todos los cuerpos lo son por la criatura racional. En el hombre individual el alma dirige al cuerpo, mientras que la razón gobierna las partes del alma irascible y concupiscible. Asimismo, entre los miembros del cuerpo hay uno principal que mueve a todos, bien el corazón, bien la cabeza. Luego, es preciso que en toda sociedad haya algo que la dirija”¹¹⁸. Claro que esa dirección puede no ser del todo

¹¹⁶ *Ibidem.*, p.15

¹¹⁷ *Ibidem.*, p.7.

¹¹⁸ *Ibidem.*, p.8.

ordenada. Así, siguiendo fielmente a Aristóteles, Tomás de Aquino discrimina formas buenas y malas de gobierno según se desvíen del bien común. Si uno gobierna mal, se cae en la tiranía, si pocos, en la oligarquía y si muchos, el único tirano es el pueblo. Es el miedo a la tiranía, de uno de pocos o de muchos lo que presupone la idea del orden político.¹¹⁹

3.3.1. Dante y la secularización

La contribución de Dante Alighieri a las reflexiones iniciadas por Aristóteles y continuadas por Santo Tomás es sumamente importante. Dante utiliza la jerga aristotélica para conducir sus observaciones respecto a estos temas. Recurre, por supuesto, también a Tomás de Aquino y a las interpretaciones del Imperio Romano que hacen Tito Livio y Virgilio. También, cuando hay que asegurar la anuencia de la Iglesia, recurre a la Escritura.

Dante nos interesa por dos cosas. En primer lugar por la recuperación que hace del pensamiento clásico que, como hemos dicho, ante los sucesos históricos, plagados de incertidumbre, recurrían al régimen monárquico como solución al problema de visiones e intereses confrontados en las sociedades. Diferencias, en la Edad Media, principalmente religiosas. Pero también nos interesa en la medida en que Dante dejó claro con este texto que aún aceptando la fe cristiana, la iglesia no debía de interferir en los asuntos de lo que en la Edad Media se denominó, el poder terreno. Es decir, el Estado. La reacción de Dante, como hemos dicho en apartados anteriores es contra la idea de que, por definición, el Estado está incluido en la definición misma de Iglesia con el recurso de la noción de cuerpo

¹¹⁹ Hay otra entrada para el análisis: la idea cristiana de que los hombres necesitan de un guía, que ellos solos por sí mismos, no pueden tomar su destino, que se perderían, que necesitan de un pastor que los cuide. La lucha contra el desorden es manifiesta, debe existir un principio de jerarquización que garantice el orden, una cabeza. El problema del gobierno es un problema pastoril.

místico. Esta idea permitía justificar una sociedad de carácter universal que, hasta ese momento, era esencialmente sobrenatural y religiosa. La ciudad de Dios, concebida por San Agustín como el fin del peregrinar cristiano en la incansable búsqueda de la paz y la felicidad eternas era la única sociedad que podía ser válida para la iglesia. Dante, por el contrario piensa en una humanidad unificada por la búsqueda de una felicidad temporal, algo totalmente novedoso, si tomamos en cuenta que incluye los principios clásicos de interpretar la historia, es decir, el papel que jugó Roma en el devenir de Occidente, la interpretación cristiana de la historia y los principios teóricos de la tradición grecolatina. También es importante resaltar que vuelve a incluir el problema del Tiempo en la reflexión sobre el Estado. Dante quiere justificar el régimen temporal; de suyo, el intemporal correspondería justificarlo no al filósofo, sino a la Iglesia. Pudiéramos considerar a Dante, casi en el mismo sentido que a Hobbes pues permiten ambos, recuperar un vocabulario construido e institucionalizado, para hacer ver la necesidad de su renovación.

Monarquía se divide en tres libros. En el primero se pregunta si la monarquía es necesaria para el bien del mundo, en el segundo se pregunta si el pueblo romano se atribuyó legítimamente el gobierno monárquico (de *iure*) y, en el tercero, tema más controvertido para su época, a saber, si la autoridad del Monarca depende directamente de la de Dios o de un tercero, es decir el Papa.

Para contestar la primera habría que contestar una segunda, la cuestión de si el género humano tiene un fin. Lo anterior es un “principio directivo” de su investigación, pues, siguiendo a Aristóteles, “ni Dios ni la naturaleza hacen nada superfluo”. Todo cuanto existe tiene una finalidad. Pero no la finalidad de un hombre, de una familia, de un pueblo, sino de la humanidad en su conjunto. Dante parte de la premisa de que hay una operación propia que corresponde realizar al

conjunto de toda la humanidad en su multiplicidad pues pertenece a un mismo género, lo cual hace participar a todos, uno a uno, de una misma esencia.

Quedará claro cuál sea ésta, si se pone de manifiesto la finalidad potencial de toda la humanidad. Afirmo, por consiguiente, que ningún poder participado por muchos sujetos, distintos de diferentes especies, es la perfección suprema de la potencia de cada uno de ellos; porque, siendo tal el elemento constitutivo de cada especie, resultaría que una misma esencia, estaría participando de varias especies, lo cual es imposible.¹²⁰

De esa manera Dante recupera la clasificación aristotélica y escolástica del orden de los géneros y las especies y actualiza la concepción del hombre como ser social y como término medio entre los extremos de la bestia y Dios. Lo propio del hombre no es existir sin más, tampoco el ser simplemente orgánico, pues ello también pertenece al ser mineral, ni ser animado, característica también de las plantas, ni, en fin, ser sensitivo, rasgo que también pertenece a los animales. Dante introduce aquí lo propio del hombre, lo que él llama “intelecto o entendimiento posible”.

El hombre posee un intelecto llamado “posible”, que es la facultad de adquirir progresivamente conocimientos inteligibles gracias a la luz del intelecto agente. Si se puede decir que su intelecto posible eleva al hombre por encima de la bestia y lo sitúa por debajo del ángel, ciertamente es él el que distingue al hombre como animal racional y lo define en su propia especie, entre los animales sin razón y las Inteligencias angélicas.¹²¹

Al igual que para Aristóteles, en el hombre, es el intelecto lo que funda el ser común, la necesidad de hacer comunidad, distinguiéndolo de los ángeles y las bestias. Cada hombre, por tanto, deberá esforzarse por realizar su fin en la comunidad, pero no aislado pues la facultad intelectual no puede ser actualizada

¹²⁰ Dante, *Op. Cit.*, p.7.

¹²¹ Gilson, E., *Dante y la filosofía*, Ed. Cit., p.160.

por un solo hombre”, ni siquiera por alguna de las comunidades primarias, la familia, la ciudad, el municipio¹²², sino por lo que Dante llama, acuñando un término inédito y polémico: La sociedad universal del género humano cuya finalidad es la paz,

...puesto que se predica de la parte se predica también del todo, y el hombre particular se perfecciona en prudencia y sabiduría por la tranquilidad y el sosiego, está claro que el género humano se encuentra en mayor libertad y felicidad en el sosiego y tranquilidad de la paz, para realizar su propia obra, que es casi divina, conforme a aquel texto: Y lo has hecho poco menor que Dios”. De donde se concluye que la paz universal es el mejor medio para lograr nuestra felicidad.¹²³

Es ilógico, pues, predicar felicidad de los particulares si no lo hacemos de todos. La metafísica del todo y la parte ayuda a Dante a esclarecer sus propósitos. Dicha sea la finalidad del ser humano, habremos que ver por qué es importante que esta sociedad sea monárquica. Dante entendió la Monarquía de manera distinta a Santo Tomás y Aristóteles. Su modelo no es el Reino, que se circunscribe a un territorio. Su modelo es extraído del Imperio Romano. Por ello, indistintamente usa el término “Monarquía temporal” con el de “Imperio”. Y el de “Monarca” con el de “Emperador”.

Son muchos los argumentos inferidos por Dante de los principios aristotélicos con relación a la necesidad de la monarquía. Aquí nos interesan en particular tres: La necesidad de que todo sea gobernado y regulado por uno solo; que el gobierno de uno solo garantiza un régimen ordenado; y, por último, que ese monarca, garantiza también la justicia. Todas ellas con la impronta de la sentencia de Mateo según la cual “todo reino dividido contra sí mismo será devastado”.

¹²² Etienne Gilson ve en este punto una diferencia fundamental respecto al tratado *De Regno* de Santo Tomás. Véase, *Ibidem.*, P.160.

¹²³ Dante, *Op. Cit.*, p.10.

3.3.2. Orden, justicia

Todas las cosas tienen un fin. Cuando hay varias cosas que se ordenan a un mismo fin es necesario que sea una de ellas, la que regule y gobierne y que las demás sean reguladas y gobernadas. En el hombre “aunque todas sus facultades se ordenen a la felicidad, es la facultad intelectual la directriz y rectora de todas las demás; de otro modo no se podría alcanzar la felicidad”¹²⁴

Si lo aplicamos a una casa, es el padre quien debe gobernar; si una aldea, lo mismo y así sucesivamente. Dante cree que la Monarquía es necesaria en este sentido, no sólo porque ordena el Estado y sus partes, sino porque ordena el mundo entero. Hay una cadena de autoridades que deben ser subsumidas por la autoridad mayor a ellos en jerarquía hasta llegar al Monarca Universal, por sobre el cual sólo está el monarca del Universo, es decir, Dios. A Dante le parece muy claro que el universo debe funcionar de acuerdo a los principios de la razón y que las partes de ese universo atienden a la totalidad.

De aquí resulta que si la forma de este orden se encuentra en las partes de la multitud humana, con mucha más razón debe encontrarse en la multitud misma, o en su totalidad, por la fuerza del silogismo anterior, por ser el orden mejor, o forma del orden.¹²⁵

La justicia es derivada de la idea del Monarca. ¿Qué es la justicia? Dante asocia esta idea de justicia a la de rectitud, que excluye lo “incorrecto venga de donde venga”. Entonces, entre más poder y jurisdicción tenga el monarca, mucha más justicia habrá en el mundo. El Monarca, en efecto, es el hombre más recto, es el más dispuesto para la justicia, su jurisdicción debe tener fin sólo en el océano y a él habrá que darle todo el poder pues “cuanto más poderoso es el justo, también más ampliamente podrá expresar sus actos de justicia”. El monarca lo tiene todo,

¹²⁴ Dante, *Op. Cit.*, P.11.

¹²⁵ *Ibidem.*, p.14

por ello, no desea nada, se ha suprimido de él la codicia. “Eliminados los apetitos, nada hay que se oponga a la justicia”.

3.3.3. La secularización

Dante ha proporcionado a la filosofía de su época algo absolutamente novedoso, a saber, la independencia de decisión del ámbito político respecto al de la iglesia. Si bien es cierto que retoma la división cristiana del poder, el modelo dantesco del Estado es el del Imperio Romano. La interpretación histórica de Roma le permite hablar de un poder terreno, separado de la iglesia y con atribuciones distintas. Sin embargo, la tesis de Dante según la cual sólo en tiempos de Augusto, el mundo vivió en paz es sólo el pretexto para proponer la separación de ambos poderes. Dante lucha por una idea y no por un monarca específico. Varias son las razones que hicieron que Dante pensara de esa manera. Entre ellas Walter Ullman menciona que el texto de Dante, no se comprende si no vemos el trasfondo histórico de regionalización de los distintos ámbitos de la vida humana. El siglo XIII, es una época en donde se empieza a afianzar las diferencias lingüísticas y a ser utilizadas como sentimiento de identificación; es una época en donde se pierde la fuerza dinámica de la cosmología cristiana de corte universal y se ve afectada por “exigencias provenientes de exigencias puramente regionales”; también es la época donde se afirman las diferencias étnicas, lo cual produjo los sentimientos de nacionalidad. Estos movimientos, anteriormente lugares en donde se afianzaba la fe, empezaron a provocar desasosiego e incertidumbre provocando un declive del punto de vista universalista

Y el punto central de estos movimientos y de sus influencias era el elemento crucial de la fe sobre la cual descansaba la iglesia como un

cuerpo universal por sobre las diferencias de carácter étnico, lingüístico, y regionales, integrándolas en un todo consistente.¹²⁶

A decir de Ullman estos movimientos atacaban la visión totalizadora de los cristianos, según la cual el cristianismo abarcaba al hombre en su conjunto impidiendo el resquebrajamiento de los distintos ámbitos humanos como la religión, la política y la moral. Por ello, recuperar los axiomas aristotélicos fue preocupación inmediata para este punto de vista con su tema concomitante de la unipolaridad, según la cual, todas las acciones estaban dirigidas a un fin: la salvación.”¹²⁷

Es en este marco en donde se debe encuadrar el trabajo de Dante quien quiso recuperar la unidad del género humano renovando y secularizando las ideas de los cristianos. Y para eso, Dante acuñó el término de *humana civilitas* o sociedad del universal del género humano. “Su humana civilitas abarcaba no sólo a cristianos, sino también a judíos, paganos, herejes e infieles, en una palabra, era el gran manifiesto del Homo.”¹²⁸

La tesis secular de Dante es muy sencilla y está retomada de la idea cristiana según la cual sólo hay un soberano de lo espiritual y de lo temporal, por consiguiente, ni el Papa, ni el emperador pueden atribuirse un doble poder. De esa manera Dante refuta las ideas de aquellos que presentan a la Iglesia como una entidad superior al Estado. La diferencia fundamental con Santo Tomás es muy clara. Para el segundo, la autoridad del Papa ha sido legada por Cristo directamente del predominio que tuvo en lo espiritual y lo temporal. Por el contrario, Dante deja claro desde un inicio que el sumo Pontífice es “[...] vicario de

¹²⁶ Ullman Walter, “La *Monarchia* de Dante como ilustración de una *renovatio* político religiosa, en *Op. Cit.*, p.220.

¹²⁷ *Ibidem.*, p.222.

¹²⁸ *Ibidem.*, p.226

nuestro señor Jesucristo y sucesor de Pedro, a quien no debemos lo que debemos a Cristo, pero sí lo que debemos a Pedro, quizá por el celo de las llaves”¹²⁹

Los papas son sucedáneos de Pedro, mas no de Cristo. Al respecto Etienne Gilson sostiene lo que sigue: “...si Jesucristo poseyó, como Dios, una soberanía temporal, la que por otra parte, nunca usó, esa autoridad temporal asciende al cielo con Él. Los Papas no lo han heredado”.¹³⁰

3.4. Los dos cuerpos del Rey

Ernst H. Kantorowicz ha analizado, en un texto clave para este trabajo, la metáfora corporal, la anatomía política del Estado. En *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*¹³¹, este autor demuestra cómo, ciertos axiomas que tienen su origen en la Edad Media siguen vigentes en la modernidad. Tales axiomas se refieren a la importancia que tuvo en el desarrollo de la teología política medieval la concepción del Estado como un cuerpo. En palabras de Florence Dupont la tesis general de Kantorowicz se resume como sigue:

El monarca, en el occidente cristiano, tiene dos cuerpos: uno humano y otro divino. A su muerte, mediante un doble funeral, se entierra el primero y se proclama la inmortalidad del segundo. Estos dos cuerpos dan cuenta de la naturaleza del poder real ejercido por un mortal. El rey es la conjunción de un cuerpo humano y privado con un cuerpo divino y político¹³²

Tal conjunción es lo que el jurista llama el “aspecto humanamente trágico de la geminación real”. Más allá de los casos que son analizados en este texto, que por cierto son muchos, se trata aquí de ver cómo esa concepción pudo dar origen a

¹²⁹ Dante, *Op. Cit.*, p.87

¹³⁰ Gilson., *Dante y la Filosofía*, Ed. Cit., p.174

¹³¹ Kantorowicz *Op. Cit.*

¹³² Dupont Florence “El otro cuerpo del emperador-dios” en *Fragments para una Historia del cuerpo humano*, Ed. Cit., p.397.

ciertas prácticas jurídicas y políticas que como veremos tienen un fondo filosófico. La tesis parece simple, sin embargo, lo importante es que lo social aparece engarzado al rey para su funcionamiento¹³³ ya sea de manera simbólica o concreta en la dominación política, pues este concepto de los dos cuerpos del rey fue utilizado para justificar un tipo de gobierno, la monarquía¹³⁴.

Kantorowicz parte de los debates entre juristas ingleses de la dinastía de los Tudor. Dichos debates están recogidos en los informes de Edmund Plowden y tienen como base la idea de que el Estado debe ser soberano y perpetuo.

La controversia se origina cuando el rey Eduardo IV cede en minoría de edad una parte de los territorios del Ducado Lancaster. Los juristas se reúnen para debatir la validez de dicha cesión para llegar a la sorprendente conclusión de que:

...ningún acto que el Rey realiza en su condición de Rey podrá ser anulado por razón de su minoría de edad. Pues el rey tiene en sí dos cuerpos. V. Gr., un cuerpo natural, y un cuerpo político. Su cuerpo natural (considerado en sí mismo) es su cuerpo mortal y está sujeto a todas las Dolencias que provienen de la naturaleza y del azar, a las Debilidades propias de la Infancia o la Vejez, y todas aquellas flaquezas a las que están compuestas los Cuerpos naturales de los otros hombres. Pero SU Cuerpo político es un cuerpo visible e intangible, formado por la Política y el Gobierno, y constituido para dirigir al Pueblo y para la administración del bien común, y en este cuerpo no cabe ni la Infancia ni la Vejez, ni ningún otro defecto ni flaqueza a los que el Cuerpo natural está sujeto, y por esta Razón, lo que el Rey hace con su Cuerpo político, no puede ser invalidado ni frustrado por ninguna de las incapacidades de su Cuerpo natural¹³⁵

¹³³ Estas reflexiones tienen su punto de partida en Foucault. Es una clave importante. En una entrevista sobre *Vigilar y Castigar* el filósofo sostiene lo que sigue: "En una sociedad como la del siglo XVII, el cuerpo del Rey no era una metáfora, sino una realidad política: su presencia física era necesaria para el funcionamiento de la monarquía" Foucault, M., "Poder- Cuerpo" en *Microfísica del Poder*, Ed. Cit, p.103.

¹³⁴ En Maquiavelo, esta metáfora se utiliza, por el contrario, para justificar un gobierno mixto Cf. *Discurso sobre la Primera Década de Tito Livio*, Madrid, Alianza, 2000.

¹³⁵ Edmund Plowden, Cit. Por Kantorowicz, *Op.cit*, p..20. Esta es una de tantas variantes que Kantorowicz analiza en la formulación del concepto de los dos cuerpos del rey.

Sin embargo, estos dos cuerpos forman una unidad indivisible conteniéndose cada uno en el otro estableciendo una superioridad del cuerpo político sobre el natural. El primero, es más amplio y extenso, en “él residen fuerzas realmente misteriosas” que mitigan las imperfecciones de la frágil naturaleza humana. Esto es lo que nuestro autor llama “corporación unipersonal” en donde ronda el “espectro del absolutismo político” pues literalmente, el cuerpo del rey es el Estado¹³⁶. Aunque absurdo, este concepto trasciende los rasgos fisiológicos permitiendo justificar la perpetuidad de la monarquía dando la vuelta a aquella famosa frase según la cual “El Rey ha muerto, viva el Rey”. Las cosas no suceden así, el Rey, el Estado, la monarquía nunca mueren. Es, a nuestro parecer, un afán de encontrar la función soberana en la perpetuidad y desviarla del curso del tiempo, la degradación y la muerte. Sólo Hobbes (aun cuando es deudor de esa tradición)¹³⁷ y Locke podrán, cada uno a su manera, desgarrar el corporativismo e introducir en el pensamiento político el individualismo mostrando que las partes conforman el todo y no a la inversa.

3.4.1. El fondo filosófico de la metáfora

Lo que sostiene la unidad del Estado es una abstracción, el cuerpo ficto, que nunca perece, abstracción como la universitas, la nación o la patria. Kantorowicz encuentra en el pensamiento filosófico medieval una posible explicación de la metáfora de los dos cuerpos del rey. La radicalización averroísta de la doctrina aristotélica de la “eternidad del mundo” solucionaba el problema ocasionado por la falta de continuidad de los dos cuerpos del rey, el natural y el político y al mismo tiempo dejaba el camino para interpretar la monarquía como un régimen perpetuo.

¹³⁶ La frase de Luis XIV “*L’etat c’est moi*” puede ser entendida en este sentido.

¹³⁷ Hobbes separa el cuerpo del Estado, pero arrastra esa idea (el Estado-cuerpo) como un espectro que garantiza la cohesión y la coerción de lo social. En la modernidad esa idea seguirá coexistiendo en las teorías políticas desprovista de positividad, pero ejerciendo influencia concreta en diversas instituciones. Ese es un conflicto que analizaremos más adelante.

No es que el pensamiento haya influido en la práctica, mas bien, la práctica jurídica era recogida por el pensamiento. “Sería un error presumir que el nuevo principio filosófico producía, causaba, o creaba una nueva fe en la continuidad perpetua de los cuerpos políticos”.¹³⁸ Sin embargo alerta el autor, eso no significa que la práctica estuviera receptiva a una nueva teoría. En todo caso, la teoría filosófica y la práctica política jurídica modelaron de manera general el pensamiento político y social de Occidente. De ello dan muestras las innumerables discusiones entre filósofos, teólogos y juristas que se movían en estas disciplinas, yendo de una a la otra para explicar los fenómenos concernientes al Tiempo. Es este concepto lo que permite esas discusiones. En la Edad Media, se suscita lo que nuestro autor considera una “gran crisis en la actitud del hombre respecto al Tiempo”. Desde San Agustín, el Tiempo no había tenido buena reputación pues era el exponente de la transitoriedad, la fragilidad del mundo, y de todas las cosas. San Agustín separó el tiempo de la eternidad de Dios, concebida como un Ahora y Siempre; en cambio, el Tiempo, que había sido creado, llevaba la impronta del momento, de, cabe decir, la temporalidad. Los averroístas llevaron el aristotelismo al extremo afirmando que “no había ni Creación ni Fin del Mundo, que por la corrupción y generación sucesivas podía el mundo cambiar, pero que, según las leyes de la naturaleza, el mundo actual era en sí imperecedero y el Tiempo infinito.”¹³⁹

¹³⁸ Kantorowicz, *Op. Cit.*, p. 260.

¹³⁹ *Ibidem*, p.263. Más adelante, Kantorowicz aclara este punto: “Evidentemente, la vida individual no era inmortal; pero sí era inmortal la vida de los géneros y las especies que el individuo mortal representaba. Ahora el Tiempo se convirtió en el símbolo de la continuidad eterna y de la inmortalidad del gran colectivo llamado raza humana, de las especies del hombre, de los poderes seminales, de las fuerzas de germinación.” *Ibidem*, p.264.

La Iglesia, por supuesto rechazó esta doctrina, pero la controversia dejó una huella a decir de Kantorowicz, “fácil de rastrear en la generaciones venideras”, huella que se encuentra en el funcionamiento de las instituciones públicas.

La máxima de la inalienabilidad del dominio real, junto con la idea de un “fisco impersonal que nunca muere” marcan el hito de un nuevo concepto institucional inspirado principalmente, al parecer, en los dos Derechos, el romano y el canónico. El factor Tiempo, comenzó, sin embargo, a penetrar en otros aspectos de la técnica diaria, de la administración pública financiera y legal.¹⁴⁰

Con ello se aseguraba la perpetuidad del Estado y por supuesto, del Rey que aunque de naturaleza geminada lleva en sí un elemento temporal sujeto a la corrupción, que nace y muere, pero al mismo tiempo uno que permanece y se perpetúa; soporte físico e intangible del reino. Y en torno a esta anatomía política se crean rituales, iconografía y mecanismos jurídicos que garantizan el funcionamiento de la monarquía.

¿Es el origen del corporativismo moderno? No podríamos decirlo aquí. Lo cierto es que esta idea es muy parecida al de las modernas corporaciones. El reino, no sólo es constituido por el territorio, sino también por las personas. Cada una de las cuales, no es sino una parte del cuerpo mayor.

Foucault opondrá más tarde, el cuerpo del rey al cuerpo del condenado. Él es la figura simétrica invertida del Rey, “La región más oscura del campo político” pero que tiene también “[...] su status jurídico, suscita un ceremonial y solicita todo un discurso teórico, no para fundar el ‘más poder’ que representaba la figura del soberano, sino para codificar el menos poder que marca a todos aquellos a quienes se somete a un castigo”¹⁴¹. Es sintomático que Foucault lo haga de esa

¹⁴⁰ *Ibidem*, p.270. El autor ilustra esta tesis con ejemplos concretos. Remitimos las páginas 271 y ss.

¹⁴¹ *Vigilar y Castigar*, México, Siglo XXI, 1997. p. 35.

manera pues él ya está analizando un cuerpo resquebrajado, atomizado, (el condenado tiene su status jurídico y puede responder por sus faltas ante la sociedad, es capaz de contratar derechos y obligaciones) de la corporación y que sin embargo es la simetría inversa del otro cuerpo. Pero Foucault analiza ya el punto de quiebra. En la teología de la Edad Media, ese condenado sería una parte enferma del cuerpo.

La doctrina corporativa debió haber ejercido una poderosa influencia en los inicios de la Edad Media como para acallar la también poderosa teoría del derecho natural romano. O en todo caso, el sesgo y la utilización de ésta última quedó subordinada a la idea cristiana de igualdad de los hombres por ser hijos de Dios pero sometidos a un poder intemporal e impersonal que asegurase su salvación por medio de una determinada moral y una determinada política unificadora y homogeneizadora de las conciencias, a saber, la suma de todo los fieles en la encarnación, en el cuerpo de Cristo. Y los reyes, sucedáneos de éste asegurarían el orden tanto en el cielo como en la tierra.

El cuerpo político se convirtió en una expresión que recorre la preocupación de ver en la configuración social un ente orgánico que pueda estructurarse ordenadamente. Además, perpetuarse. Los filósofos medievales utilizan esta metáfora que da lugar a toda una serie de prácticas jurídicas y políticas. Hay varias implicaciones filosóficas. En primer lugar la noción de orden de la teología política que llevó a considerar la monarquía como el mejor de los regímenes posibles. El texto de Santo Tomás *La monarquía* es una muestra de que la preocupación principal era saber cómo el Estado se debía alejar de un tipo de gobierno tiránico (el peor de todos los gobiernos) y acercarse a la monarquía, que es el mejor de todas las configuraciones sociales, pues ella garantiza el orden basado en principios universales teológicos que aseguren la paz interna del

cuerpo social. El funcionamiento del Estado coincide, se asemeja al funcionamiento del cuerpo. En los textos políticos, desde La República de Platón, la referencia al lenguaje somático y médico es fundamental. La salud del Estado es idéntica a la salud del cuerpo; la enfermedad, su ruina, su descomposición.

En segundo lugar la reflexión sobre el tiempo, la perpetuidad y la eternidad. Por último la noción de colectividad que tiene que ver con el problema de los universales. Podríamos preguntar si los conceptos modernos de Nación, raza, Estado, pueblo, etnia no tienen su origen en esta concepción organicista del Estado político. Quizá en el fondo estemos obligados a elegir entre estas abstracciones y las modernas concepciones liberales individualistas que fundan la política en la apropiación concreta del cuerpo. O quizá, otra lectura del moderno sistema liberal de derechos subjetivos no sea sino el resultado del resquebrajamiento de la sociedad corporativa de la Edad Media y el olvido, en esta etapa histórica del derecho romano. Resquebrajamiento que culminaría muy tarde, casi al final del siglo de las luces, con el primer rey sacrificado: Luis XVI. De cualquier modo a esta sociedad moderna, la rondarían fantasmas organicistas. Lo veremos.

3.5. Recapitulación y conclusiones previas

El mundo cristiano fundó, de una manera mucho más evidente, lo político en la metáfora del cuerpo humano. Resonancias estoicas, recuperación marcada de la doctrina de San Pablo, la metáfora sirvió para aglutinar al mundo cristiano y, aunque no están referidas en este trabajo, podemos encontrar cientos de reformulaciones de esa metáfora (Kantorowicz, en el estudio citado acredita muchas de ellas) ya sea para referirse a la iglesia como cabeza del Estado, Cristo como cabeza de la iglesia, de la comunidad, o al príncipe como corazón del

Estado. Esta metáfora fue exitosa. Más aún, fue la metáfora oficial, autorizada (y ya sabemos lo que significó la autoridad en la Edad Media, la única forma de referirse a un tema, la repetición de sus presupuestos, en fin, la importancia del discurso que se lee de acuerdo al canon, no del sujeto que lo enuncia, etcétera) instituida en el orden social cristiano pues articuló los dos principales ejes políticos, la monarquía y el monoteísmo. La primera podía ahuyentar, conjurar, la forma republicana de organización y la segunda el politeísmo pagano.

La incorporación de los cristianos como iglesia en la época de Constantino fue realizada evocando el *corpus* estoico y fusionándolo con el *corpus mysticum*. La metáfora representó también la solución a lo que podríamos llamar el mayor temor político de la Edad Media, es decir, el miedo a la tiranía, a los malos reyes y a las consecuencias de desorden y caos que ellos traen consigo. Una sola cabeza, un solo gobernante, ese es el razonamiento de Santo Tomás. Esta vez, es la sinécdoque, arrancada de la metáfora, la que aglutina las partes al todo. Como mostré en la Introducción, la metáfora fue incluso motivo de pugnas políticas, se invirtió la cabeza por el corazón como sede del gobierno¹⁴². Tanto Santo Tomás como Dante, con motivos y conclusiones distintas retomaron este vocabulario, el primero para incorporar el Estado a la iglesia, el segundo para separarlos, pero ambos están imbuidos de los presupuestos ontológicos, de la idea de orden y de la idea de justicia entendida como proporcionalidad. Dante, sin embargo, debe ser considerado un caso aparte, fue él quien empezó a arrancar el pensamiento político del teológico y argumentar, con el mismo vocabulario de la tradición, que el orden terreno no coincidía necesariamente con el orden espiritual.

La metáfora revistió importancia cuando uno analiza sus consecuencias en la modernidad, la justificación de la perpetuidad del Estado y la continuidad de un

¹⁴² Véase Nota 5 en “Introducción” de este trabajo.

determinado régimen, la monarquía. La metáfora de los dos cuerpos del rey resolvió el problema de la disolución del Estado pues el rey al tener un cuerpo perpetuo, garantizaba la infinidad del orden social. Esta tradición no empieza a ser puesta en cuestión, materialmente sino hasta la decapitación del rey en la revolución francesa. ¿Nos hemos preguntado por qué cortar la cabeza, antaño, sede de la soberanía? ¿No era eso justo lo que Occidente temía, su descabezamiento, su falta de soberanía? Será el pueblo quien ocupe ahora el lugar del rey.

Foucault pensó que el cuerpo del rey no era una metáfora, sino una realidad política. Al contrario, lo que intento mostrar es que, si pudo ser una realidad política fue justo por su cualidad de tropo, por la retoricidad del lenguaje que en efecto, produce realidades.

El siguiente capítulo muestro que dadas las realidades históricas de Hobbes y Locke y la introducción del problema del individuo moderno y la propiedad privada, esta tradición, en un sentido empezó a ponerse en cuestión y en otro, a prolongarse por otro. Las principales nociones que analizo, trabajo, propiedad, soberanía, individuo, pasión, dinero etcétera, permitieron dos cosas, desnaturalizar lo político y disociar el cuerpo social del cuerpo individual.

Capítulo IV. Hobbes y Locke. Separación de Cuerpo y Estado

4.1. Hobbes. Libertad o poder

Esta tradición que logró dominar el panorama político de la Edad Media, hunde sus raíces en San Pablo¹⁴³ y, con variantes, la metáfora llegó hasta Hobbes. Éste último desnaturalizó el vínculo ontológico y político entre individuo y comunidad fundando la interacción social en una pasión: el temor. Los individuos de Hobbes ya no se unen por tener un destino trascendente y único, sino por la aversión a sufrir un daño o la muerte violenta. Hobbes se inspiró para su reflexión en las guerras civiles inglesas de 1640 a 1660. En *Behemoth*¹⁴⁴, intenta, no sólo describir ese período sino saber las causas que orillaron a Inglaterra a sumirse en baños de sangre que según él estaban fundadas en la hipocresía y la vanidad, madres éstas de la locura más elevada jamás vista sobre la tierra. Por ello era imprescindible para él que la filosofía pudiera dar argumentos más contundentes sobre los fines, las causas y los mecanismos de operación del Estado. Un Estado unificado por la teológica noción de soberanía pero puesto en marcha gracias a la ciencia y a la técnica. Escuchemos a Hobbes al iniciar el *Behemoth*:

Si en el tiempo hubiera, como en el espacio, grados de altura, creo realmente que el más alto de todos los tiempos sería el que transcurrió entre 1640 y 1660. Pues quien desde allí, como desde la montaña del Diablo hubiera contemplado el mundo y observado las acciones de los hombres, especialmente en Inglaterra, podría haber tenido una visión de todos los tipos de injusticia y de todos los tipos de locura que puede ofrecer el mundo, y de cómo fueron engendrados por sus madres, la hipocresía y la vanidad, de las cuales la una es doble iniquidad y la otra doble locura.¹⁴⁵

Locura e injusticia eran el resultado de la pluralidad de opiniones con las que los actores de la guerra civil habían desmembrando al Estado seduciendo al pueblo

¹⁴³ Véase capítulo anterior.

¹⁴⁴ Hobbes, Thomas, *Behemoth*, Madrid, Tecnos, 1992.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p.p. 5-6.

en contra del Rey. Ministros de cristo, papistas, defensores de la libertad de religión, anabaptistas, quintamonárquicos, cuáqueros y adamitas entre otros son para Hobbes los causantes de una pluralidad de voces que reclamaban el derecho de ser los que debían, por propia interpretación privada de la Escritura, imponer su visión sobre el Estado.

Hobbes quiere recuperar el orden medieval, pero le parece imposible hacerlo con el recurso de la Escritura pues las interpretaciones diversas amenazaban convertir la política en un teatro de innumerables disputas. Por ello encamina sus esfuerzos hacia la ciencia. Behemoth sería, así, el complemento del Leviatán que configuró nuestra modernidad. Uno representante de la sedición, la revolución y la ruina del Estado y el otro un monstruo conservador del estado de cosas recurriendo a un aparato que administre la vida de los individuos y los mantenga a raya para que no impongan sus intereses propios. La querrela, la lucha, que se anuncia en el texto de Leviatán para responder tanto a aquellos que luchan por un exceso de libertad contra aquellos que luchan por un exceso de poder. ¿No es ésta, preguntemos, la disyuntiva que hemos enfrentado desde la época de Hobbes y que llega hasta nuestros días con todas sus devastadoras consecuencias?

4.2. Hobbes: Resabios antropomórficos

La teología política medieval presenta un Estado corporativo, perpetuo, organicista. Ese estado tiene sus presupuestos en la concepción del tiempo medieval, en la lucha contra los regímenes caóticos o desordenados y en la idea de que la monarquía es la mejor de las formas de gobierno pues asegura la paz y la justicia. El orden como principio de la organización social, la jerarquización de funciones como garantes de la estabilidad del Estado y el doble papel que juega el

rey al tener un cuerpo civil (eterno e inmutable) y otro humano (cambiante y que perece) son características del Estado que propone la teología.

En el siglo XVII volvemos a encontrar esta concepción del Estado “corporativo” en Hobbes. Por supuesto, existen diferencias, pero algo indudable es que el espectro del Estado-cuerpo ronda en el filósofo inglés. Otra concepción del tiempo, otra concepción del hombre, pero la misma noción de orden y de jerarquización de funciones. En la introducción a *Leviatán*, Hobbes compara el cuerpo humano con la organización política del Estado. El hombre, gracias al arte, crea ese otro cuerpo “excepcional” que es el Estado “[...] que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor robustez para cuya protección y defensa fue instituido”¹⁴⁶.

Resulta importante, la estrecha relación y la analogía de la terminología política con la organicidad del cuerpo. Así, la soberanía es el alma; los funcionarios y magistrados son articulaciones ligadas a esa soberanía; la recompensa y el castigo, por los cuales cada miembro vinculado a la soberanía es obligado a ejecutar su deber, son nervios “que hacen lo mismo en el cuerpo natural”. La riqueza y la abundancia, constituyen su potencia; los consejeros son la memoria; la equidad y las leyes, una razón y una voluntad artificiales; la concordia es la salud; la guerra civil, la muerte, la enfermedad. Si aceptamos la sistematicidad de Hobbes, esta analogía no puede ser pasada por alto a la hora de analizar su concepción del Estado y del poder político.

En las lecturas que se hacen de *Leviatán* y en general del pensamiento de Hobbes se le da poca importancia a su concepción del cuerpo humano y su relación con la constitución del Estado. En la mayoría de los casos se acepta y, más aún, se enfatiza que Hobbes es un filósofo sumamente analítico, científico y

¹⁴⁶ *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Ed. Cit., p.3.

que deriva sus conclusiones acerca del Estado de una manera lógica y de un materialismo científico impregnado del pensamiento físico y mecánico de su época; la sistematicidad del texto de *Leviatán* es resaltada y a sus lectores, críticos o no, les interesa más saber cómo hace Hobbes para justificar un gobierno absoluto derivándolo de sus premisas científicas.

La científicidad del pensamiento de Hobbes que se toma en cuenta es que sus conclusiones se derivan de cierta concepción tanto psicológica como fisiológica del ser humano que actúa en un mundo orgánicamente ordenado cuyo modelo es la mecánica. De esa manera los cuerpos (genéricamente) actúan de acuerdo a leyes del movimiento y lo que hace Hobbes es analizar cómo ese cuerpo artificial que es el Estado presupone las mismas leyes que las naturales. Por ello, Hobbes no intenta decir lo que es el gobierno, sino cómo debe ser para poder controlar la máquina humana y ese artefacto “creado por la técnica” que es el Estado¹⁴⁷.

Sin embargo, no hay que ceder al simulacro de la claridad: En el *Leviatán* opera una metáfora. Con Hobbes sucede así, nunca se pregunta si este clásico puede venir de otra tradición. Y nosotros no decimos que de hecho venga de otra tradición que no sea el campo problemático proporcionado por la ciencia física y la mecánica del siglo XVII, sino que, simplemente, haríamos bien en preguntar si sus premisas y sus supuestos no tienen que ver con otras tradiciones. ¿Hemos preguntado si el texto de Hobbes, al que le atribuimos una sistematicidad inigualable, no podría contener resabios de usos metafóricos en política? No.

¹⁴⁷ Un ejemplo de este tipo de lectura es la de Sabine, George, *Historia de la teoría política*, 3ª edición, 3ª reimpresión, México, F.C.E., 2000. quien sostiene que Hobbes “[...] concibió un sistema de filosofía dividido en tres partes, la primera de las cuales había de ocuparse de los cuerpos y de comprender lo que hoy se denominaría geometría y mecánica [...] la segunda, la fisiología y psicología de los individuos humanos, y la tercera concluiría con el más complejo de todos los cuerpos, el cuerpo artificial denominado sociedad o estado”. P. 355.

¿Hemos preguntado si ese texto, del que se dice ser el “primer texto” de ciencia política no parte de algo que la ciencia no podría aceptar, es decir, la metáfora? No. Al menos, la percepción que se tiene, es que ese texto describe la lógica del pensamiento autoritario, una teoría del Estado, una teoría de la obediencia política y una antropología que se basa en la concepción de que el hombre y sus apetitos deben mantenerse a raya para la seguridad de la especie. Pero, ¿no es Leviatán una metáfora? ¿Y esa metáfora, no lo acerca también a la tradición teológica que pensó al Estado corporativo medieval? Más aún, lo que hace moderno a Hobbes, ¿no es el hecho de que, por un lado, piensa al Estado como corporación coercitiva, pero al mismo tiempo, piensa al individuo en una lucha competitiva pero al interior de esa estructura coercitiva?

Uno de los lectores más agudos de Hobbes, Carl Schmitt, cree que la metáfora de Leviatán “proyecta una larga sombra” y que quizá la poderosa imagen de una fuerza amenazante haya ejercido mayor influencia que el contenido mismo del libro. “Citar al Leviatán no tiene, en efecto, la mera función de ilustrar un pensamiento, como es el caso de una comparación esclarecedora de una teoría del Estado o como el de una cita cualquiera, antes bien, evoca un símbolo mítico, lleno de significados recónditos”.¹⁴⁸ Este Leviatán es la imagen más fuerte y más poderosa. La metáfora tiene resonancias bíblicas, pero en la famosa portada de Hobbes no aparece un Leviatán, el dragón descrito en el libro de Job, sino un gran hombre. Schmitt ofrece una descripción detallada: “un gran hombre, gigantesco, compuesto de innumerables pequeños hombres, empuña una espada en su mano derecha y, en la izquierda, un báculo pastoral, extendido protectoramente sobre

¹⁴⁸ Schmitt, Carl, *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*, Ed. Cit., p.39.

una ciudad pacífica”¹⁴⁹. Ese gran hombre garantiza la protección efectiva y pone fin a la guerra de todos contra todos.

La transposición del Estado al cuerpo humano, si éste se concibe como máquina crea la impresión de que es un ente artificial y por ende producto de la técnica y no de la unidad entre lo espiritual y lo terrenal. Es sin duda la secularización de la teoría política. Pero al mismo tiempo arrastra la idea de un Estado corporativo, surgido con la teología como veremos a continuación. Una tensión sorprendente entre el Estado corporativo y el individuo moderno.

Tensión que es ilustrada por una triple metáfora. Leviatán, el Estado, es un hombre en grande, es un animal marino y además es un artefacto. La primera le permite retomar el vocabulario médico y somático de la tradición. La segunda, evocar un animal poderoso y fuerte. La tercera sacudirse los presupuestos religiosos y entrar en el camino de la ciencia política.

Leviatán es un animal, a decir de Schmitt, “un gran animal acuático, cocodrilo, ballena”, en general es un animal marino aunque, sostiene el jurista, en la traducción que hizo Lutero de la Biblia Leviatán son dos serpientes que Dios castiga con su espada “dura, grande y fuerte”. Leviatán también se traduce como dragón. “De esta manera se explica que el Leviatán, como serpiente o dragón, se convierta en la dura imagen atemorizante de una fuerza peligrosa y, finalmente, en el malvado enemigo por antonomasia”.¹⁵⁰

En el texto, aparecen sólo tres referencias a este animal. Lo que extrae Hobbes es la fuerza, el temor y el poder que provoca dicha imagen. A esa fuerza se le da forma de cuerpo. Ello le permite retornar y renovar el vocabulario de la tradición aunque sea ésta de la que se quiere desprender. ¿Quién en sano juicio,

¹⁴⁹ *Ibidem.*, p.55.

¹⁵⁰ *Ibidem.*, p.42.

podría pensar que el Estado es un monstruo? La metáfora provoca la idea de que tiene la fuerza de un animal, pero con la forma de un hombre. Nuevamente la imagen del cuerpo es más persuasiva que cualquier otra. Las fronteras del cuerpo de Leviatán contienen las fuerzas de la multitud. La estratificación no es clara, los hombres que contiene el Leviatán son tomados uno a uno y parecen estar amontonados, diseminados por el *magnus corpus*. Sin embargo, en la explicación que hemos dado, sí hay funciones que se adaptan a la organicidad del cuerpo.

La lucha del filósofo inglés es contra la teología política, sin embargo, no puede desprenderse de ella. La comparación con el cuerpo físico se torna necesaria cuando analiza la corrupción o enfermedad del Estado, su nosografía política. “Entre las enfermedades de un Estado quiero considerar en primer término, las que se derivan de una institución imperfecta y semejan las enfermedades de un cuerpo natural, que proceden de una procreación defectuosa”.¹⁵¹ Una de ellas se encuentra cuando un hombre, para obtener un reino, se conforma con menos poder del que le es otorgado para la defensa del Estado. Sucede entonces, que cuando quiere recuperar ese poder para salvaguardar su régimen, ese acto parece injusto a los hombres y los dispone a la rebeldía.

Otra enfermedad del Estado es la que proviene del “veneno de las doctrinas sediciosas”, las cuales afirman que cada hombre en particular “es juez de las buenas y las malas acciones”. Esto resulta cierto en la condición natural, pero no en donde existen leyes civiles. Pero la enfermedad que más le preocupa a Hobbes es la que ataca la soberanía absoluta. Esta es una opinión repugnante a la esencia del Estado y se deriva de quienes piensan que quien tiene el poder está sometido a las leyes civiles. Es cierto que los soberanos están sometidos a las

¹⁵¹ *Leviatán*, Ed. Cit., p.271. Cursivas más.

leyes de naturaleza, pero una vez creado el Estado “[...] el soberano no está sujeto a leyes formuladas por él mismo, es decir por el Estado, porque estar sujeto a las leyes es estar sujeto al Estado, es decir al representante soberano, que es él mismo; lo cual no es sujeción sino libertad de las leyes”¹⁵². Esta opinión coloca a las leyes por encima del soberano, ello equivale a crear un nuevo soberano y, por la misma razón, un tercero para castigar al segundo y así sucesivamente lo cual, inevitablemente disolverá el Estado. El soberano debe ser absoluto, o no es soberano. Notemos que el argumento de Hobbes tiene ya contemplada la disolución del Estado secular y no el vínculo ontológico entre las partes y el todo que aseguraba la monarquía en la teoría medieval de los dos cuerpos del Rey. En efecto, el soberano puede no ser perpetuo, el Leviatán aparece como el Dios mortal sometido, lo mismo que el cuerpo físico del hombre, a la corrupción y Hobbes dedicará todo un capítulo a analizar las causas de la mortalidad y las enfermedades del Estado, algo poco probable en la teología medieval y la doctrina de los dos cuerpos del rey pues la trascendencia aseguraba la perpetuidad.

Es importante resaltar que esta enfermedad provoca otra, a saber, la falsa opinión de quien piensa que el Estado puede ser dividido. Aquí Hobbes dirige su argumento contra el gobierno mixto. Por su claridad, cito en extenso un párrafo del capítulo XXIX:

A veces, también, en el gobierno meramente civil existe más de un alma, por ejemplo, cuando el poder de recaudar dinero (que corresponde a la facultad nutritiva) depende de una asamblea general, quedando el poder de dirección y de mando (que es la facultad motriz) en poder de un hombre, y el poder de hacer leyes (que es la facultad racional) en el consentimiento accidental, no sólo de esos dos elementos, sino, acaso, de un tercero. Esto pone en peligro al Estado, a veces por la falta de respeto a las buenas leyes, pero en la mayoría de

¹⁵² *Ibidem*, p.266.

los casos por falta de aquella nutrición que es necesaria para la vida y el movimiento.¹⁵³

Hobbes ignora a qué enfermedad del cuerpo humano puede comparar esta enfermedad del Estado. Sin embargo la asocia a una malformación de nacimiento pues recuerda haber visto un hombre que tenía otro hombre creciendo al lado suyo, con cabeza, manos, torso, y estómago propios. La imagen es clara, no podemos concebir que un organismo tenga dos funciones pues rompería la unidad. Sólo en el reino de Dios se pueden concebir tres personas independientes sin tener que pensar en la desunión. Por supuesto se refiere a la trinidad.

Por otro lado hay que ver que Hobbes procede por medio de la comparación, la analogía y la metáfora. ¿Por qué proceder de esa manera? Seguramente por su concepción del individuo, es por ésta que no puede lograr asegurar el vínculo ontológico entre la parte y el todo. Esos hombres, uno a uno, contenidos en el leviatán tienen fuerza propia. Aquí aparece el individuo.

4.2.1. El individuo y sus pasiones

Hobbes encuentra al individuo bajo el arbitrio de las pasiones. Los hombres, pasionales, no hacen otra cosa que demostrar con sus actos que están prestos a agredir a sus conciudadanos o a desconfiar de ellos. Si no, ningún hombre cerraría sus arcas, cabalgaría armado, cerrarían las puertas, o no estarían siempre dispuestos a destruirse mutuamente aun sabiendo que existen leyes y funcionarios que los defiendan.¹⁵⁴

Hobbes toma muy en serio la hipótesis ficcional del estado de naturaleza pues ve que en un estado como el que tiene ante sus ojos (las guerras civiles inglesas) los hombres se comportan de manera anárquica provocándose unos a

¹⁵³ *Ibidem*, pp. 270-271.

¹⁵⁴ Véase, *Ibidem*, Cap. XIII.

otros injurias y vejaciones que los alejan de las leyes naturales que debieran observar si establecieran un pacto que los saque de ese miserable estado de guerra pues no solamente la lucha constante es el estado de guerra, sino también el temor y la desconfianza de padecerla. De otro modo, si el hombre no escoge el mal menor, la vida se vuelve insoportable “[...] no hay cultivo de la tierra, ni uso de los artículos que puedan ser importados por mar, ni construcciones confortables ni artes, ni letras ni sociedad [...] y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve”¹⁵⁵.

Oakeshott llama a esto la difícil situación de la humanidad, que se deriva de la naturaleza humana y que comúnmente se asocia al egoísmo, al vicio y a la depravación de un individuo que desea acrecentar el poder (todos ellos, defectos morales). Pero, analizando más de cerca, el egoísmo no es un defecto para Hobbes. Es tan sólo “...la individualidad de una criatura arrojada, sin esperanza de liberación inmediata, al mundo de su propia imaginación. El hombre es, por naturaleza, la víctima del solipsismo; es una individua *substantia* que se distingue por la incomunicabilidad”¹⁵⁶. La actividad del yo es una unidad indestructible y sus relaciones con el otro son puramente externas, nunca se puede hacer que unos modifiquen a otros ni se puede componer un todo en el que se pierda la individualidad. “El ser humano es primero, plenamente un individuo, no con respecto a la autoconciencia, sino respecto a la actividad volitiva”.¹⁵⁷

Esa tensión entre lo que aquí hemos llamado Estado corporativo y el individualismo es lo que permite dar continuidad a las problemáticas de la filosofía política pues contempla el problema clásico de los fines del Estado y su naturaleza

¹⁵⁵ *Ibidem*, p.103.

¹⁵⁶ Oakeshott, Michael, “Introducción a Leviatán” en *El Racionalismo en la política y otros ensayos*, México, FCE, 2000, p.262.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p.263.

y por otro lado, el problema moderno del individuo. La metáfora supera el absurdo medieval de la perpetuidad del Estado en el cuerpo del Rey insertándolo definitivamente en el tiempo y al mismo tiempo abre la discusión, olvidada (u omitida voluntariamente por la teoría de los dos cuerpos del Rey) desde los romanos, de la subjetividad jurídica. Y esa separación entre individuo-Estado llega hasta nuestros días. ¿Es Hobbes el último medieval o el primer moderno en filosofía política? Quizá sea ambos.

Por ello, Hobbes es para nosotros la gran figura y el gran reto. Para él ya no es el cuerpo ficto medieval, sino el cuerpo físico sujeto a la corrupción si no se garantiza la coerción que mantenga a raya la maldad de los hombres. Esa querrela, la de quienes de un lado luchan por un exceso de poder, contra los que lucha por un exceso de libertad es, preguntemos, la que hace llegar hasta nosotros con toda su fuerza del espectro de Hobbes.

4.2.2. El discurso de la soberanía

El Leviatán es el soberano. Es el discurso sobre la soberanía en el que se fundó el Estado moderno. Este concepto sirvió para indicar el poder de mando, el poder de decisión de un Estado sobre un territorio determinado y una población también determinada para un cuerpo de hombres que se articulan bajo leyes comunes. Un cuerpo de hombres contenidos en un gran cuerpo, el Leviatán.

Michel Foucault, analizando el discurso de Hobbes sobre la soberanía piensa que ésta surge de la igualdad entre los hombres y ubica al filósofo inglés como el primero que pensó la relación de guerra en el marco de las relaciones de poder. Ello supone que la jerarquización de funciones en el Estado medieval que venimos analizando se viene abajo. La construcción vertical de la soberanía se

rompe pues, de manera contraintuitiva, la soberanía no se construye de arriba hacia abajo, sino al revés. Es importante aclarar estos puntos.

El punto de partida de los análisis de Foucault es el famoso capítulo XIII del texto *Leviatán*. Ahí Hobbes habla “De la condición natural del género humano, en lo que concierne a su felicidad y su miseria” y sostiene que los seres humanos son iguales por naturaleza. Que evidentemente hay hombres más fuertes que otros o más sagaces, pero esas diferencias no son tan grandes como para que alguien pueda reclamar el derecho de fuerza y dominar a otros. “En efecto, por lo que respecta a la fuerza corporal, el más débil tiene bastante fuerza para matar al más fuerte, ya sea mediante secretas maquinaciones o confederándose con otro”.¹⁵⁸ En lo que se refiere a las capacidades intelectuales, Hobbes encuentra una igualdad aún más evidente. Por ejemplo, todos tienen la misma capacidad para ser prudentes, prudencia que se articula según sus experiencias. Todos tienen la misma prudencia de no agredir sin más a otro pues saben que el otro es tan igual que ellos y la agresión puede revertirse en cualquier momento. Si los hombres piensan que son superiores a otros se debe a que tienen un vano concepto de su propia sabiduría. Los hombres tienen vana gloria. Creen que son más sagaces, más sabios, más elocuentes que otros, aún cuando, eventualmente llegan a reconocer esas virtudes en sus conciudadanos. Eso sucede porque, como dije en apartados anteriores, el hombre es para Hobbes, un ser individual, no social, un ser arrojado a los imperativos de su volición. Como los hombres son iguales, pensarán que pueden alcanzar tantas cosas como se lo propongan, pero en el fondo, saben que los demás también tramán lo mismo. Entonces, el hombre es consciente de sus capacidades, pero también las reconoce en los demás. Por

¹⁵⁸ Hobbes, *Leviatán*, Ed. cit., p. 100.

supuesto estamos hablando del individualismo y de la competencia. Cosa que no sería posible sin la igualdad.

De esta igualdad en cuanto a la capacidad se deriva la capacidad de igualdad de esperanza respecto a la consecución de nuestros fines. Esta es la causa de que si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos, y en el camino que conduce al fin tratan de aniquilarse o sojuzgarse el uno al otro.¹⁵⁹

La condición del hombre respecto a otros es una especie de red tensa, todos están a la espera de que por alguna razón se rompa. Si alguien siembra o logra asentarse en un lugar conveniente para vivir corre el peligro de que otro venga a sojuzgarlo para desposeerle de su propiedad o incluso ocasionarle la muerte, pero todos los demás están en la misma condición, así que Hobbes encuentra que en realidad, por la igualdad, si el tiempo que transcurre en paz es duradero se debe no al afán de vivir en común, sino a la desconfianza. La red sólo se rompe cuando un hombre aborda la tarea de agredir a otro.

Por supuesto Hobbes está encaminando su argumentación al famoso estado de guerra, un estado en donde, como no hay un poder que atemorice a los hombres y los mantenga a raya de la competencia, la desconfianza y la búsqueda de la gloria no podrá nadie a sí mismo o a otros verse como justo o injusto, nadie podrá decir, esto es tuyo o mío. Esos hombres, tan sólo estarán obedeciendo la primera de las leyes naturales, a saber, la que dicta que cada hombre está obligado a esforzarse por la paz, pero de no conseguirlo y esto es lo importante, debe utilizar todas las ventajas de la guerra para defenderse a sí mismo por todos los medios posibles. La posibilidad latente de guerra entre iguales crea la necesidad del Estado, es decir de la soberanía. Todos prefieren que un tercero

¹⁵⁹ *Leviatán*, p.101. De esta igualdad surgen las tres principales causas de discordia, la competencia, la desconfianza y la gloria.

dirima las controversias en lugar de abordar por sí mismos la tarea de ser los primeros en agredir.

Si no hubiera igualdad, entonces no habría Estado, no habría posibilidad de soberanía. Tan sólo bastaría que unos manden y otros obedezcan para que esté asegurada la sobrevivencia. ¿Cómo es posible esto? ¿Cómo es posible que todos participen?

Foucault piensa que se debe a tres series de elementos. Primero, las representaciones calculadas. Un hombre piensa que es fuerte, pero imagina que el otro aunque es débil, no renunciará a la guerra y entonces no hará la guerra a menos que sea agredido. Calculará efectivamente que tiene posibilidades de vencer, pero también de perder, entonces no demostrará su poderío a menos que sea inevitable el enfrentamiento real. Segundo, las manifestaciones enfáticas y notorias de la voluntad. Uno quiere, desea hacer la guerra, y no renunciará a ella pero sabe lo mismo del rival. Tercero, las tácticas de intimidación entrecruzadas: “temo tanto hacer la guerra que sólo estaría tranquilo si tu la temieras al menos tanto como yo e, incluso, en la medida de lo posible, un poco más”.¹⁶⁰

Como vemos, el Estado de naturaleza, el estado de guerra, se ve marcado no por la violencia física, real sino sólo por la posibilidad, por su eventualidad. “Lo que caracteriza es una especie de diplomacia infinita de rivalidades que son naturalmente igualitarias. No estamos en la *guerra*; estamos en lo que Hobbes llama, precisamente, ‘estado de guerra’”.¹⁶¹ Foucault deriva esta conclusión del párrafo en el que Hobbes habla de la disposición bélica de los hombres que se impone siempre que no haya un poder común que los atemorice. La guerra, el

¹⁶⁰ Foucault, Michel, *Defender la sociedad*, México, F. C. E., 2002, p. 89.

¹⁶¹ *Ibidem.*, p.90.

estado de naturaleza consiste en la voluntad manifiesta de enfrentamiento, no tanto en el acto de batallar.

A juzgar por lo expuesto, ello convierte a Hobbes en el primer teórico que pensó las relaciones de poder como relaciones de estrategia. Lo que nos interesa aquí es ver cómo se construyó la soberanía en este texto.

La igualdad, la desconfianza y la voluntad de vivir son los elementos que fundan la soberanía. Primero. Al analizar las relaciones de igualdad, Hobbes parece indicar que por ello es necesario el Estado, una soberanía (ya sea una asamblea o un rey) que tenga la legitimidad de todos para que los represente y entonces, el que siembra no tenga que ejercer una doble función, la de estar preparado para pelear con sus eventuales enemigos y la de campesino. Pero en el acto de cesión de la representación intervienen la desconfianza y la voluntad de vivir. Entonces, la soberanía es construida con esos elementos, es construida de abajo hacia arriba.

La soberanía, en consecuencia, se constituye a partir de una forma radical de voluntad, forma que importa poco. Esta voluntad está ligada al miedo y la soberanía no se forma jamás desde arriba, es decir, por una decisión del más fuerte, del vencedor o los padres. Se forma siempre desde abajo, por la voluntad de quienes tienen miedo.¹⁶²

No sucede como el orden vertical de la soberanía medieval en el que la cabeza era la garantía de la cohesión social, no había igualdad, por tanto un campesino no podía aspirar a nada más que ser un miembro más en la maquinaria del cuerpo social. Por eso para Hobbes el Estado es una forma, una abstracción, un molde que contiene las voluntades y los miedos de todos. Pero eso quién lo va a entender en el siglo XVII, la metáfora es más que nunca necesaria. Efectivamente, ahí se ilustra, no teórica, sino visualmente cómo sería el Estado, el lugar que

¹⁶² *Ibidem*, p.93.

ocupa cada uno en su parte de soberanía. Todo el poder al Estado, porque ahora cada uno, no sólo el Rey son partícipes de la soberanía.

4.3. Locke: La propiedad del cuerpo

Aunado al problema anterior, existe en el siglo XVII otra posibilidad de pensar al individuo y resquebrajar el orden establecido por la metáfora de los dos cuerpos del Rey: la propiedad del cuerpo. ¿Cómo surge la idea de la propiedad del cuerpo? En el Segundo ensayo sobre el gobierno civil de Locke se encuentra una manera de concebir al hombre hasta entonces inédita y que ha tenido consecuencias importantes para el desarrollo y la formación de las ideas políticas sobre el cuerpo, a saber, la idea de que de alguna manera, los seres humanos son dueños de su propio cuerpo. Esa apropiación individual tendrá consecuencias no sólo políticas sino principalmente en la manera en cómo el individuo se concibe en el tipo de sociedad que, por comodidad aquí llamamos capitalista. No es que antes de Locke, se pretendiera que el cuerpo no podía ser poseído por uno mismo (sabemos del cuidado de sí griego y en el renacimiento) sino que no necesitaba de una justificación política. ¿Por qué Locke justificó la propiedad del cuerpo políticamente? Locke concibió al individuo desincorporado del Estado. El Estado sólo existe a condición de que sea para defender los intereses privados. Analizo a continuación la concepción de la sociedad civil en Locke y luego trataré de mostrar que esa concepción es consecuencia de la propiedad del cuerpo.

4.3.1. La sociedad civil

El fin de la sociedad política, para Locke, es remediar los inconvenientes que se suscitan en el estado de naturaleza, principalmente los que se refieren al derecho natural de propiedad: vida, libertad y posesiones (IX, 123). Como la característica principal del estado de naturaleza es la ausencia de una ley establecida, fija y

conocida, la ausencia de un juez común, y la falta de un poder que respalde las sentencias y que diga cuándo son justas, el hombre se ve obligado a actuar de dos maneras: Por un lado tendrá todo el poder de hacer lo que le parezca oportuno para la preservación de sí mismo dentro de lo permitido por la ley natural, y por otro castigará, individualmente, los crímenes cometidos contra esa ley.(IX, 124-128). Es decir cada hombre en particular tomará a su cargo los poderes ejecutivo y legislativo. Ello, sin embargo, es peligroso, pues no se puede confiar en tales poderes cuando los hombres, en primera instancia defenderán sus intereses particulares y serán parciales a la hora de ejecutar la ley natural¹⁶³. Esto supone que si no hubiera hombres sujetos a corrupción y maldad no habría necesidad de abandonar el estado de naturaleza. De ahí la importancia de sujetarse por acuerdo mutuo a la autoridad de un juez común y a las leyes que de él emanen siempre y cuando éstas sean promulgadas con el fin de lograr la paz, la seguridad y el bien del pueblo (IX,131).

Locke encuentra en la monarquía absoluta los mismos inconvenientes que en el estado de naturaleza, sólo que con un agregado. Si en éste cada quien tiene derecho a ser juez en su propia causa para ejercer los dictados de la ley natural, en la monarquía absoluta sólo el monarca podrá hacerlo. Este tipo de gobierno, defendido por Hobbes, es incompatible con la sociedad civil pues el fin de ésta es establecer una autoridad a la que todos sus miembros puedan apelar cuando han sido víctimas de alguna ofensa o injuria. Si se le da todo el poder legislativo y ejecutivo al monarca, automáticamente los asociados quedarán en un estado similar al natural ya que si sus decisiones (del rey) contravienen los intereses de algún miembro, no habrá nadie que dirima la controversia, pues el monarca será

¹⁶³ La ley natural es la razón y ésta debe enseñar a los hombres que siendo todos iguales e independientes ninguno debe dañar a otro en lo que respecta a su vida, libertad y posesiones. (II, 6).

juez y parte en ella. En el estado natural, los hombres al menos tienen la libertad para hacer valer sus derechos y defenderlos en la medida de sus posibilidades. El poder ejecutivo y legislativo que en estado natural recaía en todos, lo cual daba margen de acción, en la monarquía absoluta recae en uno y pone a la comunidad en el mismo estado de indefensión e incertidumbre que en el natural. Es en suma un alegato contra Hobbes, pues sería absurdo, intuye Locke, que los hombres sean tan estúpidos para, al pasar al estado civil, dejar de estar entre lobos para ponerse en manos del león.

Ahora bien, ¿cuál debe ser el tipo de gobierno que mejor lleve a cabo los propósitos de un gobierno civil? Locke piensa que debe ser un gobierno limitado sujeto al poder legislativo, el cual juega un papel axial en su teoría política ya que tiene la ventaja de ser siempre por vía del consentimiento común. Los poderes legislativo y ejecutivo para Locke, no son otra cosa que el derecho individual natural puesto en manos de una comunidad.

Sin embargo Locke no da argumentos en contra de un gobierno monárquico “como tal” pues el contratar vivir en un Estado supone el consenso de la mayoría para otorgar el poder de hacer leyes en quien crean conveniente. Este poder puede residir en los oficiales que la mayoría nombre, lo cual derivaría en una democracia, o en manos de unos pocos (oligarquía) o bien en uno solo, es decir en una monarquía (X, 132). O bien una combinación de los tres. Estos tipos de gobierno deberán atender a los principios de la preservación de la propiedad y su función será hacer leyes convenientes para la comunidad y por ende el poder supremo será el legislativo. Locke se refiere, más bien, a la manera cómo se ejerce ese poder sosteniendo que no puede ser absoluto o arbitrario, lo cual puede suceder en cualquiera de los tres tipos de gobierno. Para ello da cuatro argumentos. 1) Como en el estado natural un hombre sólo tiene el poder de

preservarse a sí mismo, por los medios que a él le parezcan oportunos atendiendo a lo que dicta la ley natural, no puede dar un poder que exceda a ello pues "... nadie tiene un absoluto y arbitrario poder sobre sí mismo, ni un poder de destruir su propia vida, ni el de quitar la vida y las propiedades a otro" (XI, 135). Es decir, al consentir el Estado, sólo puede otorgar al legislativo la tarea de la preservación y las acciones que vayan en contra de ese principio serán inválidas.

2) El legislativo está obligado a administrar la justicia mediante jueces autorizados pues aquellos hombres que interpreten mal, por su pasión o interés, la ley natural, no podrán ser convencidos de su error si no hay alguien que se los muestre ejerciendo arbitrariamente el poder que tenían en el estado natural y contraviniendo el fin para el cual fue creada la sociedad (X, 137). 3) El legislativo no podrá apoderarse de las propiedades de los súbditos, pues éstos al entrar en sociedad deberán tener garantizado lo que ya tenían en el estado natural, es decir, el derecho a la propiedad. De otra manera los hombres no consentirían entrar en sociedad pues el estado natural les representaría más ventajas. 4) El legislativo es intransferible pues el pueblo ha otorgado a ciertos hombres su confianza para hacer leyes, y decidir en qué manos ha de estar. La función de ese poder es hacer leyes, no legisladores.

Locke ve en el gobierno limitado una manera de proteger la propiedad individual. En ese gobierno los presupuestos principales son los derechos naturales. El concepto de propiedad, a veces amplio como el que sostuvimos líneas arriba, pero a veces muy específico, hacen proponer a Locke un tipo de sociedad individualista. El individuo, y creemos que este es el principal problema, después de pactar el Estado, ya no tendrá más un papel activo, político, a menos que los legisladores que nombre cometan alguna arbitrariedad.

4.3.2. Poseer dinero, poseer el cuerpo

Cuando John Locke¹⁶⁴ analiza la propiedad en general y la legitimidad de la propiedad privada en particular abre una discusión importante para nuestro tema. El capítulo “De la propiedad” puede analizarse, creemos, de dos maneras. Primero como una justificación de la propiedad como un derecho natural que a Locke le parece casi evidente si tomamos en cuenta sus afirmaciones al principio del Tratado, según las cuales todo hombre en estado natural tiene libertad para ordenar sus acciones y disponer de sus posesiones como le parezca oportuno dentro de los límites de la ley natural (II.4) que dicta, por la igualdad, no dañar a nadie en su vida, libertad, salud y posesiones (II. 6 *Cursivas más*).

Segundo, también podemos inferir de él un argumento más amplio que intentaría mostrar que el derecho a la propiedad, con el recurso de las nociones de trabajo y dinero, puede ser ilimitado. El trabajo se realiza en la tierra, que fue entregada por Dios a los hombres en común para “soporte y comodidad de su existencia”. Este supuesto hace derivar a Locke una consecuencia inevitable: que como la tierra fue entregada a los hombres, ha de haber necesariamente un modo en que alguno de ellos en particular se apropie de sus productos sin consentimiento de los demás (V,26) pues en primera instancia, cada hombre tiene una propiedad que no pertenece más que a sí mismo y sobre la cual nadie tiene derecho: su propio cuerpo. Visto de esa manera los frutos producidos por su cuerpo mediante el trabajo son suyos (V,27) “Y de ese modo, dichos frutos se convirtieron en derecho privado suyo” (V, 28). Es decir, Dios entregó la naturaleza en común, pero lo que el hombre agrega a ella es de su propiedad. Además Dios también dio el mandato de someterla, cultivarla -lo cual requiere trabajo (V, 35)- y

¹⁶⁴ *Segundo tratado sobre el gobierno civil. Un ensayo sobre el verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*, España, Altaya, 1995. Sigo el hilo de los argumentos de Locke y señalo que parágrafos se pueden encontrar dichos argumentos.

por ello de apropiársela. No en vano Locke otorga un valor “nulo” a las materias primas que no han sido transformadas por el trabajo. Éste, establece la diferencia entre la apropiación individual y la propiedad común. Cabe decir, que esta apropiación tiene la condición inicial de que no puede exceder los límites de lo que un hombre debe necesariamente utilizar. Un hombre no puede apropiarse de más tierra que aquella que puede cultivar o de más bellotas que aquellas que necesita comer. Es decir, tiene la obligación de dejar a los demás el excedente pues “Dios no creó ninguna cosa para que el hombre la dejara echarse a perder o para destruirla” (V, 31). Este argumento sirve a Locke para salir del paso a posibles objeciones sobre la acumulación ilimitada de posesiones. Sin embargo, más adelante elimina la limitación cuando aparece el dinero.

La regla de la propiedad “que cada hombre debe posesionarse de aquello que le es posible usar” (V, 36) ya no se puede sostener después de la invención del dinero. En primer lugar, Locke afirma que el dinero apareció por consentimiento tácito. En segundo lugar, en el principio, no existe en el hombre ese deseo de tener más de lo necesario que alteró el valor de las cosas y asignó al oro el mismo valor que un trozo de carne (V, 37). Así el hombre podría haberse apropiado, legítimamente y mediante el trabajo, de tantas cosas naturales como podía usar sin causar perjuicios a nadie pues dichas cosas no podían ser muchas y daba la posibilidad de dejar en buen estado y calidad a otros para su goce y disfrute. Los dos supuestos hacen invalidar la regla de la apropiación ya que ésta sólo es aplicable en porciones donde habitan hombres que desconocen el uso del dinero. En sociedades que usan el dinero, la apropiación, que en un principio se fundamentaba en el trabajo, ahora es regulada, dice Locke, mediante leyes dictadas dentro de las comunidades que regulan la propiedad de los individuos de su sociedad; el resto de los pueblos, tácita o expresamente renuncian al derecho

común de hacer uso de las tierras de dicha sociedad (V, 45). Es así que el dinero obliga a dictar leyes que regulen la propiedad, lo cual lo convierte en un elemento esencial en la formación de sociedades políticas, pero al mismo tiempo anterior a ellas. El razonamiento de Locke no acaba ahí, sino que da un argumento para la acumulación del dinero. Este consiste en suponer que de la apropiación “natural” del trabajo y del producto del mismo, los hombres podían cambiar lo que excedía a su utilización por productos imperecederos, como por ejemplo una pieza de metal por nueces, y ello no contradecía, ni causaba perjuicio a nadie. Es más, podría ser incluso benéfico, en la medida en que si cambiaba el excedente de su producción, no dejaría echarse a perder lo que no utilizaba y estaría cumpliendo la regla de apropiación sin ser deshonesto pues no acumularía algo utilizable como el pan o el vestido, sino algo que no es vital para la existencia. De las posesiones “durables” Locke piensa que se pueden acumular tantos como se quieran (V,46). Y una de esas cosas es el dinero, algo que se puede conservar sin que se pudra (V,47)

Hasta aquí cabría hacerse unas preguntas. ¿Por qué necesitarían intercambiar un costal de nueces por una pieza de metal si de acuerdo con la regla de apropiación, sólo se produce lo que se necesita, lo cual hace suponer que los hombres no tenían por qué producir ese excedente? Además ¿por qué se habría de pactar vivir en sociedad para proteger la propiedad si ella misma no ha sido acordada? (V, 50) A veces Locke habla de propiedad de manera general y otras veces, en sentido de poseer objetos materiales, fortuna, y esa ambigüedad permiten en su teoría romper la regla de apropiación natural y convertirla en propiedad ilimitada. Se acuerda tácitamente usar el dinero pero no la desigualdad de posesiones privadas, pues ellas, según Locke son posibles fuera de las reglas de la sociedad y sin contrato alguno (V, 50). La desigualdad está antes del estado

social, lo cual contraviene el estado natural propuesto por Locke según el cual es un estado de libertad e igualdad.

Ahora bien, en última instancia, ¿qué fue lo que permitió la posesión y después la acumulación que da lugar a la desigualdad? Es obvio que el trabajo corporal pues la única materia que tienen los seres humanos para excluir a otro de la propiedad es el propio cuerpo, por ello, el cuerpo es, en buena medida, la apropiación originaria.

4.3.3. La apropiación originaria

Como dijimos Locke abre un nuevo análisis, inédito en la teoría política ya que el fin de la sociedad política ya no es el bien común y cómo debe ser el funcionamiento del individuo en la organización social, como en Platón o Aristóteles; tampoco es conseguir y mantener el poder sino la defensa de la propiedad: la vida, la salud, las posesiones. Si definimos la propiedad privada como la exclusión de otro al uso y disfrute de un objeto cualquiera, entonces las relaciones de propiedad son entre personas, es decir, son relaciones sociales. Locke, por el contrario, piensa que esas relaciones son entre objetos y personas. Y lo puede hacer sólo en la medida que piensa que es evidente que hay una apropiación natural y originaria: el cuerpo. Pero si ello es así, tendríamos que preguntarnos por qué Locke supone que el individuo es dueño de su cuerpo y no del resto de la naturaleza. Locke contesta con un argumento de tipo teológico, a saber, fue Dios el que dio a los hombres la tierra en común y el trabajo de su cuerpo de manera particular. Pero al mismo tiempo este argumento rompe con esa tradición ya que para el cristianismo la virtud y la falta de posesiones constituyen virtudes axiales para la consecución del paraíso.

Además, Locke introduce una cadena de apropiación. Dios produjo al hombre y le pertenece, el hombre produce mediante el trabajo y se apropia de sus

productos. Por ello la ley natural dicta que nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones, pues éstas pertenecen al creador. El prójimo, dice Locke, no fue creado para nuestro uso. Y sin embargo, eso no sucede en la relación de trabajo. Si seguimos las premisas de Locke podemos poseer al otro, aunque temporalmente, el otro que en su trabajo se da, da el cuerpo, la vida y su muerte, pues el desgaste físico que derrocha no será para su beneficio sino para el poseedor del salario. En esto, Marx tenía razón pues el obrero solo tiene su fuerza física que le permitirá subsistir, para poder reinvertirla. Y para ello necesita en buena medida un grado de salud. La apropiación originaria es también lo que posibilita la acumulación originaria analizada por Marx para explicar cómo surgió el modo de producción capitalista.

4.3.4. La riqueza y el buen estado del cuerpo: Adenda a Locke

Catherine Gallagher, analiza en “La bio-economía de nuestro común amigo” una antítesis planteada en una novela de Charles Dickens: La riqueza y la enfermedad. Gallagher parte de una pregunta hecha por John Ruskin y recuperada por Dickens sobre si un cuerpo muerto puede poseer. Por supuesto, la respuesta debería ser negativa, sin embargo, eso no es lo más importante, lo que permite la duda de Ruskin es plantear otra cuestión que introduce la variante de la “enfermedad”: ¿cuál es el grado de salud, de vida, de actividad, es necesario antes de que se pueda afirmar que un cuerpo posee algo?¹⁶⁵ Esa pregunta desemboca en una anécdota en la que Ruskin narra el naufragio de un barco y en el cual un hombre se ciñe al cuerpo un cinto con oro. Más tarde se encuentra ese hombre, con el cinto, en el fondo del mar. ¿Poseía el oro? ¿O era poseído por él? ¿De qué depende la posesión? Dado que el hombre muere, y de que el oro no

¹⁶⁵ Vid, Gallagher Catherine, “La bio-economía de nuestro común amigo” en *Fragments para una Historia del cuerpo*, Ed. Cit., p.334 y ss.

puede ser disfrutado por él, la posesión entonces depende de que el cuerpo esté vivo, pero, como intuye Ruskin, ¿qué pasa si ese oro lo hubiera arrastrado, por el peso, hasta una roca causándole una enfermedad, la parálisis, la locura, en lugar del ahogo en el fondo del mar? Aun cuando siguiera vivo, el hombre no podría hacer uso del oro. Entonces, concluye, la posesión no es absoluta, sino gradual y dependerá del grado de salud que un cuerpo tenga. La posesión de riqueza, dice Gallagher, "...es la posesión de cosas útiles por aquellos que puedan usarlas". Las cosas útiles son las que nutren la vida y quienes pueden usarlas son aquellos que tienen (por lo menos) un cuerpo vivo. En la medida en que las posesiones causan daño al cuerpo, como la historia del ahogado, en la medida en que incapacitan o enferman a la gente, son enfermedad.

Ahora bien, la teoría política de John Locke, defiende el hecho de que la sociedad es pactada para defender la propiedad. La definición de Locke sobre la propiedad se refiere, de manera general a la vida, salud libertad y posesiones. Las primeras dos entablan una relación directa e intrínseca con el cuerpo, sin embargo, las posesiones son ajenas a él. Recordemos que Locke podría resolver dicha cuestión haciendo derivar del trabajo una extensión del cuerpo ya que es la propiedad originaria. Pero ese trabajo debe ser realizado en buen estado físico, por ello Locke asocia la salud como uno de los componentes humanos que no deben dañarse, ni en estado de naturaleza, ni en sociedad. El Estado democrático liberal puede tomar a su cargo la administración de la salud de los individuos y con ella, desde luego, del cuerpo.

Lo que quiero plantear con esto es lo siguiente: según Macpherson, una sociedad de mercado posesivo, como lo es la moderna, lejos de necesitar un estado de Laissez Faire, en lo político "... exige una estructura legal coercitiva. Como mínimo, la vida y la propiedad, han de quedar aseguradas y los contratos

han de ser definidos e impuesta su ejecución. El modelo admite también una acción estatal que vaya mucho más allá de este mínimo”¹⁶⁶

Ese modelo de sociedad es en el que piensan Locke y Hobbes y corresponde a la naciente sociedad de mercado y lo que nos interesa analizar es la relación que existe entre la posesión, el cuerpo y la administración del Estado como regulador de ambos.

Hobbes heredó la estructura sistemática del Estado corporativo medieval. Sin embargo, como hemos dicho, esa estructura para Hobbes está desnuda del componente espiritual, de la fe y del misterio como componente espiritual. ¿En qué podía fundarse en adelante la unión del Estado? Como sabemos, en un componente técnico. El artefacto estatal debía servir para conducir a los hombres no ya a la liberación de este mundo por medio de la trascendencia o por la promesa de una ciudad celeste ordenada por la soberanía de Dios sino por la racionalización de los cuerpos ordenados en torno a una persona que los protegiera del mal de otros hombres.

Locke elige el camino contrario, el de la apropiación del cuerpo y de su uso ilimitado por medio del trabajo, es decir, el de la libertad individual. Para él el Estado mínimo debía privar ante la nueva verdad, ante el hecho de que podemos excluir a los demás de nosotros mismos con el recurso de la propiedad del cuerpo. Hobbes y Locke son los fantasmas de la modernidad, del corporativismo y el individualismo.

¹⁶⁶ MacPherson, *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Barcelona, Fontanella, 1979, p.59.

4.4. Recapitulación y conclusiones previas

Hobbes, invirtió el orden de la soberanía construyéndola, no de manera vertical sino a partir del miedo de los ciudadanos tomados uno a uno. De ahí el sentido del pacto social, se funda un pacto porque el ser humano no entra naturalmente al Estado, sino por interés. Hobbes es deudor de la tradición corporativa pues utiliza también la metáfora, pero es un punto de quiebre al pensar en una sociedad coercitiva por un lado e individualista por otro.

Locke también nos interesa. La teoría de la propiedad del cuerpo permitió disociar las partes del todo. Si, en la Edad Media, se concibe que el individuo debe actuar en función del todo, Locke cree que el trabajo agrega algo que no puede entrar en la perspectiva del todo, es decir, la propiedad del cuerpo, al cual sólo el individuo tiene derecho. Hobbes y Locke dan cuenta de nuestra modernidad, entre corporativismo e individualismo.

Aún así, en la modernidad los autores siguieron usando la metáfora del cuerpo social para referirse a lo político y sus asuntos. Esta metáfora ahora es catacresis, es decir, una metáfora que se ha olvidado que es metáfora. Resabios teológicos, antropomórficos, espectrales y retóricos que siguen nutriendo nuestro vocabulario de lo político. En las conclusiones finales problematizo cómo funciona esta retoricidad, cómo los tropos son transportadores de relatos heterogéneos, el sentido de esos relatos, en relación a lo político las más de las veces es teológico. El problema de la heterogeneidad da lugar a ambigüedades que nos invitan a tratar de saber si podemos construir nuevos vocabularios o redireccionar nuestras metáforas. El problema es si podemos pensar de otra manera.

Conclusión y problematización: Una genealogía de lo político

Pensemos algunos problemas y consecuencias derivados de este trabajo. Primero haré un resumen. En la introducción se sostienen tres cosas: que el lenguaje es metafórico y que el uso de los tropos fue y sigue siendo importante a la hora de referirse e instituir lo político. En una sociedad el lenguaje es vehículo de metáforas, con él las sociedades conservan y registran prácticas del mismo modo en el que Nietzsche decía que ser veraz es usar las metáforas usuales. En segundo lugar, que el vocabulario de los indoeuropeos, estructurado por opuestos binarios y nociones complementarias características de la metafísica asimiló a la metáfora del cuerpo humano apareciendo al interior del vocabulario político provocando efectos en la forma cómo fue concebida la organización de lo social, así el significante cuerpo, tanto en griego como en latín fue integrada al pensamiento, a las prácticas y a la filosofía junto con las implicaciones que ella arrastraba. ¿Cómo vemos, a lo largo de nuestro trabajo esta integración? Por ejemplo al asumir que el Estado es un cuerpo, pero cuál es la oposición de cuerpo, el alma, entonces, el alma, lo sabemos, rige al cuerpo y de ahí se desprende la soberanía y es el sistema de esta oposición binaria, lo que instituye determinada concepción de lo político; por último, que eso permitía que la explicación geométrica de los griegos ordenara al Estado de manera proporcional, de manera semejante a las proporciones del cuerpo humano, es decir, el Estado se pensó siempre como un todo con partes y relaciones calculables que conformaban una unidad, pero que esa explicación fallaba a la hora de dar cuenta de algo que era una parte del Estado, pero que se asumía como totalidad del mismo, el *demos*. La explicación geométrica que da cuenta de la *polis* griega, hace de la *polis* una totalidad, lo político resulta ser un cálculo proporcional de las partes, la política como proporcionalidad. Lo anterior es importante ya que, por

ejemplo, Aristóteles pensó que la desproporcionalidad de una de las partes causaba mudanzas de régimen¹⁶⁷ ocasionando una disimetría imposible de explicar con el significativo cuerpo. El *demos* queda fuera si explicamos el Estado con dicho significativo. El *demos* perturba la explicación. Entonces, en lugar de tratar de explicar esta disimetría, la filosofía trata de conjurarla dejando el problema sin solución. Occidente ha decidido su pensamiento político dejando fuera partes que no tienen medida, pero que indudablemente actúan al interior del Estado. El *demos*, los pobres que constituían, según Rancière, la clase de la mera muchedumbre, la multitud que no se puede contar. Y que son, tanto matemática, como ontológicamente, los no contados o si se quiere, los que no cuentan para la explicación que dieron Platón y Aristóteles. Así, la filosofía política, no apareció como una explicación de la política, sino como un dispositivo para eliminar sus efectos negativos. Efectos que son asociados con figuras irracionales como la bestia policéfala en Platón.

Hay que abundar ahora en el análisis de una figura retórica que puede servir para explicar cómo esta metáfora del cuerpo quedó instituida: La catacrexis. En *La razón populista* Ernesto Laclau evoca la historia de Cicerón quien imaginó un estado primitivo del lenguaje en el que hubiera más cosas que palabras para designar. Eso creó la necesidad de que algunas palabras se utilizaran para designar otras que no correspondían a su sentido "literal". Según Laclau, para Cicerón eso sucedía en un nivel meramente empírico. Pero

¹⁶⁷ Véase, 2.5. "Aristóteles y la naturalización de lo político" de este trabajo. Retomo aquí la cita de Aristóteles en 1302b- 1303 a de la *Política*. "El crecimiento desproporcionado de uno de los componentes de la ciudad, es también causa de mudanzas políticas, del mismo modo, en efecto, como el cuerpo está constituido de miembros y cada miembro debe crecer proporcionalmente a fin de conservar la simetría, y si no ésta se destruye, como cuando el pie mide cuatro codos y el resto del cuerpo dos palmos, y en ocasiones puede incluso transformarse en otro animal si crece desproporcionalmente (sic) no sólo en cantidad sino en cualidad, así también la ciudad se compone de partes, y a menudo pasa inadvertido el incremento de alguna de ellas".

Imaginemos, no obstante, que esta carencia no es empírica, que está vinculada con un bloqueo *constitutivo* del lenguaje que requiere nombrar algo que es *esencialmente* innombrable como condición de su propio funcionamiento. En este caso el lenguaje original no sería literal sino figurativo, ya que sin dar nombres a lo innombrable no habría lenguaje alguno¹⁶⁸

En la retórica clásica, a un término figurativo que no puede ser sustituido por otro literal se le denomina catacresis. Por ejemplo cuando hablamos, el ejemplo está en Laclau, de “la pata de una silla”. O también cuando hablamos de “el ala de un avión”, de “la boca del río” o de “el cuello de la botella” o cuando hablamos de “el cuerpo del Estado”. (En la modernidad la catacresis se cumple cuando se habla de “cuerpo social”. Foucault mismo, que se declara un positivista feliz, utiliza “cuerpo del estado”, “cuerpo social” para exponer su teoría del bio poder. Y ello, como la mayoría de los casos desde Rousseau, sin darse cuenta de que dicha expresión en realidad nos deja, además de muchas cosas sin explicar la sospecha de que hay presupuestos teóricos que se asumen naturalmente. Rousseau habla de cuerpo político, pero ¿una propuesta teórica como la del filósofo ginebrino se puede hacer con la noción de cuerpo? ¿Acaso no es justo lo que Rousseau, al imaginar una sociedad democrática, trata de excluir? Rousseau habla del contrato, entonces, ahí no hay una organización corporativa, orgánica, sino que se construye por la voluntad de los individuos, sin embargo no puede salir de esa explicación. Rousseau, como muchos no tiene otra metáfora). Volvamos a la catacresis.

Así surge la necesidad de transmitir con otros términos lo que el sentido “literal” no transmitiría. Los estudiosos de la retórica también han considerado que la catacresis es un *cliché*, un lugar común que se vuelve literal por el uso, que se

¹⁶⁸ Laclau, Ernesto, *La razón populista*, Argentina, FCE, 2005, p.96. Cursivas en el original.

ha marchitado y que ha dejado de ser figura.¹⁶⁹ O, en el caso de Nietzsche, que se ha olvidado que es figura.

La catacresis le sirve a Laclau para construir su concepto de significante vacío, que surge de la "...necesidad de nombrar un objeto que es a la vez necesario e imposible de nombrar".¹⁷⁰ El significante cuerpo como significante vacío, supuso que todos los teóricos hacían referencia al mismo problema y una vez que quedó integrado al vocabulario de lo político, quedó naturalizado para explicar la organización social (el Estado, imposible de nombrar) olvidando que esa no es la designación propia de lo político; La metáfora se naturalizó en la medida en que se pensó que no había otra designación para referirse al Estado. Pero ¿cuál es la designación propia de lo político? La respuesta es que no la hay, el lenguaje de lo político fue construido de manera arbitraria. O, digamos, sacrificando las particularidades de una cultura, sus prácticas y su lengua, para referirlas a una determinada forma de construcción de lo político. Expliquemos por qué.

Foucault, en una de tantas ocasiones que intentaba deslindar su trabajo del estructuralismo decía que él había llevado el estilo estructuralista a los dominios en donde los estructuralistas no habían penetrado, es decir, al dominio de la historia, de la historia de las ideas, del conocimiento, de las teorías. En otras palabras, al dominio del nacimiento de ciertos discursos y el modo en que éstos funcionan en una cultura dada. Ese es nuestro problema. Benveniste intentó en sus análisis, atestiguar el sistema lingüístico de esa familia de lenguas indoeuropeas. Su problema no era derivar las consecuencias e implicaciones de ellas, pues su compromiso terminaba en la significación dejando a otros la

¹⁶⁹ Véase, Berinstain, Helena, *Diccionario de retórica y poética*, México, Porrúa, 2004.

¹⁷⁰ Laclau, E., *Op. Cit.*, p.96.

designación. Benveniste reconoce que aunque se puede atestiguar un pasado común del indoeuropeo, las lenguas particulares son heterogéneas y muchas veces sin conexión. Al analizar, por ejemplo, el vocabulario de las instituciones religiosas encuentra una situación “lingüística original” pues “[...] si nos limitamos a considerar la porción del vocabulario que puede definirse, completa e inmediatamente por correspondencias regulares, estamos condenados a ver disolverse poco a poco el objeto de estudio”.¹⁷¹ Eso sucede con la gramática comparada que intenta restituir términos generales aunque cada pueblo tenga creencias y cultos particulares. Existe un vocabulario común con relación al modo en que se organiza lo social, pero su significación muchas veces no lo es. Entonces lo importante es hacer la historia de las particularidades de cada lengua y sus maneras de construir lo político y sus instituciones. Lo que cuestiona este trabajo es que tales instituciones no se pueden caracterizar con una misma metáfora, cuestión que a la filosofía política le pareció necesaria y que sin embargo, el análisis de las diferencias de sentido muestra que el vocabulario político es metafísico, teológico, pero también heterogéneo. Mostraremos lo anterior al hacer la genealogía de la soberanía, del significante soberanía, y de las diferentes acepciones del vocabulario religioso.

Benveniste analiza la heterogeneidad del vocabulario religioso en los indoeuropeos. Pensemos en dos lenguas, el latín y el griego.¹⁷² El adjetivo sagrado, *sacer*, (a cuyo significado se llega por una doble oposición a tres pares de opuestos), por un lado, significa augusto y maldito consagrado a los dioses y cargado de una mancha imborrable, digno de veneración y que suscita horror. Además, *sacer*, en su raíz tiene relación con *sacrificare*, sacrificar, ejecutar,

¹⁷¹ Benveniste, E., *Op. Cit.*, p. 345.

¹⁷² Sigo el análisis que hace Benveniste de los términos.

ejecutar es hacer sagrado. Hasta llegar a la relación entre *sacerdum* y *sacrificium*, el *sacerdos* es el encargado de llevar a cabo el sacrificio.

Ahora bien, la palabra *sanctus*, también designa lo sagrado, pero tiene otra significación pues proviene de otra lengua y se designan como *sanctas* las cosas que no son ni profanas ni sagradas sino lo que está sometido a una sanción, por ejemplo las leyes, Así “Se ve en cualquier caso que *sanctum* no es lo que está ‘consagrado a los dioses’, que se dice *sacer*, ni lo que es ‘profano’, es decir, lo que se opone a *sacer*; es lo que, no siendo ni lo uno ni lo otro, está establecido, afirmado por una *sanctio*, lo que está prohibido por una pena contra cualquier agresión, como las *leges sanctae*”.¹⁷³

Lo mismo sucede con los vocablos griegos *hierós* y *hágios*. Términos que tienen diferentes raíces y que se aplican al dominio de lo sagrado. Esas raíces indican, para el primero, significaciones que van desde el movimiento de un carro que Zeus ánima a arrastrar, hasta el adjetivo de “fuerte” o “poderoso”. O bien se asocia a lugares, nombres de ríos, nombres de personas, nombres de elementos. Lo común en todas estas acepciones es que tienen el mismo valor, “en todas partes *hierós* pertenece al dominio de lo “sagrado” ya porque esta cualidad afecta a la noción por vínculo natural, ya porque esté asociado a ella por circunstancias”.¹⁷⁴ El otro término analizado por Benveniste en griego es *hágios*, que comporta todavía más problemas de unificación, sobre todo porque muestra un sentido negativo de la palabra sagrado. *Hágios* designa lo que está prohibido, “aquello con lo que no se debe tener contacto” Benveniste concluye lo siguiente.

¹⁷³ Benveniste *Op. Cit*, p.351.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p.355. Es imposible aquí resumir todas las acepciones de los términos. No es objeto de este trabajo, lo importante la heterogeneidad de relatos que se involucran en una palabra.

La revisión de estos términos ha puesto de relieve, a un tiempo, la antigüedad y la disparidad etimológica. Cada uno de ellos tiene su historia y comporta sus enseñanzas. No se accede a una prehistoria común de lo sagrado.

Además constatamos que varias de las lenguas más antiguas poseen una doble explicación, distinta en cada lengua, dos términos complementarios que enuncian un doble aspecto de lo sagrado. En griego, *hierós* y *hagios*; en latín, *sacer* y *sanctus*; ¹⁷⁵

El vocabulario político proviene justo de esta matriz de lo sagrado, una matriz que luego se fundó en la palabra soberanía, pero que tiene un fundamento móvil dada la multiplicidad de términos y significaciones que intervienen en él, pero que la filosofía asumió como igual.

En la introducción ejemplificamos la organización de la sociedad con la tripartición de funciones que se repetían tanto en Platón como en la Edad Media. Pero ¿Por qué se repite ese orden si los términos que designan las funciones son distintos según sea la cultura en donde se usan? Tenemos aquí, el problema de innumerables lenguas que construyen sus instituciones por medio de distintas significaciones y prácticas, pues el lenguaje instituye prácticas, que fueron heredadas al pensamiento político y que fueron reducidas a una misma metáfora convertida en lugar común. A Falta de un funcionamiento común, se utiliza la trifuncionalidad para organizar las partes, pero por eso mismo, la trifuncionalidad es una organización vacía que implica lo que Derrida llamó espectralidad que aparece a la hora de nombrar lo político pero que no se nombra de hecho.

Debemos tomar en serio la expresión “cada uno de ellos tiene su historia y comporta sus enseñanzas” por un lado. Por otro, la idea de que son términos complementarios que enuncian aspectos dobles, es decir ambigüedades. Con la primera expresión se muestra que el vocabulario es diverso, múltiple, aún cuando tienen, los indoeuropeos, instituciones comunes. Lo que hizo la filosofía, fue

¹⁷⁵ *Ibidem.*, p.361.

ahorrarse las particularidades. Asociar por ejemplo, *sacer* y *sanctum*, *hierós* y *hagios* por un afán conceptual. Cada término tiene su historia, comporta enseñanzas. ¿Qué tiene que ver el carro que Zeus arrastra, con un río, y éstos con lo augusto y lo maldito o con lo que es digno de veneración? ¿Y qué tiene que ver todo lo anterior con lo político? Tienen que ver en la medida en que se decidió que había relaciones, pero son meramente retóricas, no esenciales. Porque lo político no posee esencia propia, así, se recurre a metáforas, pero ninguna metáfora se adecua a lo que se quiere nombrar, siempre hay alguna parte que se deja sin nombrar.

Ahora bien, el estructuralismo en determinado momento asoció la forma común de las expresiones lingüísticas cuyos significados adquirieron funciones que discursivamente fueron manejadas como trascendentales, como condiciones para pensar lo político, pero de ninguna forma lo son. No se puede adoptar un fundamento con la multiplicidad de relatos que intervienen en cada uno de los términos.

La genealogía, por el contrario, ha de tratar de mostrar las singularidades a las que puede dar lugar un vocabulario. Nietzsche mostró que los conceptos se hicieron mediante arbitrarias trasposiciones, sacrificando las particularidades de los objetos.¹⁷⁶ Después se asociaron estos términos con determinadas funciones relacionadas al gobierno como la soberanía o la cabeza. Ello convirtió a los tropos, en particular a la metáfora del cuerpo, en vehículo no sólo de pensamientos y

¹⁷⁶ Por ejemplo, "Todos los conceptos surgen por igualación de lo desigual. Aunque una hoja jamás sea igual a otra, el concepto de hoja se forma prescindiendo arbitrariamente de las diferencias individuales, olvidando las características diferenciadoras entonces provoca la representación, como si en la naturaleza hubiera algo, fuera de las hojas, que fuera la hoja, una especie de forma original que sirviera para tejer, diseñar, recortar, colorear, rizar y pintar todas las hojas, aunque esto lo hubieran realizado manos inexpertas, de modo que un ejemplar fuera una reproducción correcta y absolutamente fiel a la forma regular" "Sobre Verdad y Mentira... Ed. cit., p.90-91.

prácticas, sino esencialmente de relatos como los que hemos mostrado al analizar las diversas variables de las palabras. Esos relatos transportan ficciones tomadas de aquí y de allá y con esa mezcla Occidente intentó fundar lo político. ¿Qué legitimidad tiene entonces, la metáfora del cuerpo? No tiene ninguna, ni esencial, ni ética, ni epistemológica. Sin embargo, fue el transporte de relatos diversos. Seguramente los relatos se fusionaron hasta que el afán conceptual de la filosofía los fijó de una vez y para siempre convirtiéndolas en catacresis.

Vico cuenta el momento en que estas metáforas fueron fundidas con las filosofías haciendo aparecer a la metáfora como un tropo luminoso, el más luminoso pues con ella se empezaron a contar fábulas que dan sentido y pasión a las cosas insensibles trasladando los atributos del cuerpo humano a las cosas inanimadas. “Es digno de observación que en todas las lenguas la mayor parte de las expresiones en torno a cosas inanimadas están hechas a base de trasposiciones del cuerpo humano y de sus partes, así como de los sentimientos y pasiones humanas: Como “cabeza” por cima o principio”¹⁷⁷ .

Aquí tenemos nuestra segunda cuestión. Si fusionamos *sacer* y *sanctus*, *hierós* y *hagios* y los fundimos con el término de cabeza o de soberanía, nos encontramos que el traslado, una vez que se produjo la semejanza por efecto de esa misma trasposición fue el vehículo de ambigüedades, de dobles o múltiples valoraciones, además de comportar en esas valoraciones significaciones religiosas o teológicas.

Tenemos que explicar otra figura que posibilitó este pasado, la sinécdoque, la parte que designa al todo. Giambattista Vico cuenta cómo surgió este tropo:

¹⁷⁷ Vico, Giambattista, *Ciencia Nueva*, Madrid, Tecnos, 1995. p.198

La sinécdoque se convirtió en un tropo después, al elevarse los particulares a universales o componerse unas partes con las otras con que formar un todo. Así, “mortales” fueron al principio llamados solamente los hombres quienes únicamente debieron sentirse mortales. La “cabeza” por el “hombre” o por la “persona”, como es tan frecuente en latín vulgar porque en los bosques veían desde lejos sólo la cabeza del hombre: esta voz hombre es abstracta, pues comprende, como en un género filosófico, el cuerpo y todas las partes del cuerpo, la mente y todas las facultades de la mente, el ánimo y todos los hábitos del ánimo.¹⁷⁸

Este tropo es claro cuando leemos frases como “el cuerpo del rey es el Estado”, o cuando un Rey dijo el “Estado soy yo”. Por supuesto eso es posible sólo a condición que el sujeto que hable tenga el poder político, el cuerpo del condenado que analiza Foucault en *Vigilar y Castigar* no podría hacer referencia a lo mismo. El lenguaje opera de manera automática. O en otras palabras el lenguaje habla por nosotros.

Eso trajo problemas con la aparición del *demos* en Grecia. El *demos*, también es una parte que se toma como la totalidad. Pero el *demos* son los pobres, asociados siempre a los pies o a los agricultores. Si decimos, los pobres son la cabeza del Estado, estaríamos invirtiendo la metáfora. Pero la ambigüedad subsistiría. Estaríamos todavía utilizando significaciones teológicas. ¿Es imposible que la filosofía pueda pensar otras metáforas para lo político, asegurar otros vínculos, otras significaciones, otras relaciones?

Podemos constatar que el mismo lenguaje de la política se contaminó de estos términos teológicos. Carl Schmitt supo perfectamente lo anterior al encontrar y defender la tesis de que el Estado moderno no se construyó en oposición al medieval sino en franca continuidad sistemática.¹⁷⁹ Problema que nos debe ocupar por las consecuencias de pensar lo político de manera teológica.

¹⁷⁸ Ibidem, p.199.

¹⁷⁹“Todos los conceptos significativos de la moderna teoría del Estado, son conceptos teológicos secularizados” Schmitt, Carl, “Teología Política I” en Orestes, Aguilar, Héctor, comp., *Carl Schmitt, Teólogo de la política*, México, FCE, 2001, P.21.

Seguiremos pensando la política de manera teológica mientras no cambiemos de metáforas. O mientras esas metáforas no sean construidas por otros intereses como lo intentó hacer la plebe en Roma al sublevarse o como se intenta en hacer en el texto de Rancière, al hacer aparecer al *demos* como una parte que no entra en la explicación de los filósofos más que como aquellos que tienen la cualidad de ser libres, cualidad que por otro lado puede atribuirse también a las otras partes del Estado. ¿El *demos* podría haber construido otro vocabulario?

El problema ahora se nos presenta de esta manera ¿podemos pensar de otra manera? Primero hay que afirmar que no tenemos más que el lenguaje para analizar lo político. La mayoría de las discusiones sobre el Estado intentan hacer aparecer como un conflicto teórico irreconciliable al organicismo con el individualismo. Bobbio, por ejemplo sostiene lo que sigue: “Toda la historia del pensamiento político está dominada por una gran dicotomía: organicismo (olismo) e individualismo (atomismo)”.¹⁸⁰ Según lo anterior el organicismo pertenece al pensamiento antiguo, el individualismo marcaría el inicio del Estado moderno. Aristóteles en la *Política* habría inaugurado con la metafísica del todo y la parte al primero y Hobbes, al pensar en individuos en estado de naturaleza obligados a contratar lo social para evitar la destrucción mutua, el segundo. El organicismo considera al Estado como un cuerpo que contiene a los individuos que entablan relaciones con miras al funcionamiento de la totalidad. El individualismo considera al Estado como conjunto de individuos. Siguiendo a Bobbio, el individualismo sienta las bases para el posterior desarrollo del pensamiento liberal. Sin embargo, en este trabajo demostramos que Hobbes es deudor de la tradición que aquí se ha llamado antropomorfismo estatal aún cuando reconocimos también su individualismo. Nuevamente tenemos la oposición y el complemento, Bobbio no se

¹⁸⁰ Bobbio, Norberto, *Liberalismo y democracia*, México, FCE, 2001, p. 49.

pregunta si esta dicotomía es válida porque no tiene a la mano otra, Bobbio renuncia a pensar fuera de las categorías de la teología y de la metafísica.

Lo anterior se debe a las implicaciones teológicas del vocabulario político que analizamos cuando establecimos el contacto de la metáfora del cuerpo con la manera de construir lo político en occidente. Hobbes no puede salir de esa herencia. En el apartado sobre “La herencia” vimos que Derrida hacía esfuerzos por cribar esa herencia tratando de desplazar la metáfora de la cabeza.

En un nivel empírico, encontramos la siguiente afirmación de Danilo Zolo:

Tal como ha ocurrido, los individuos han sido progresivamente sucedidos como agentes principales en la vida política de las sociedades democráticas modernas por los grupos, las grandes organizaciones públicas y privadas, los partidos, los sindicatos, las profesiones. Si la autonomía tiene aún alguna fuerza como postulado de la vida democrática, hoy sólo puede buscársela en los grupos, antes que en los individuos [...] Incluso aquellos que operan dentro de grupos políticamente autónomos están sometidos a restricciones funcionales impuestas por la *lógica organizacional* de los sistemas de gran escala¹⁸¹.

Aquí vemos cómo se funde el mismo vocabulario y se hacen aparecer los resabios de nuestra tradición teológica de manera ontológica. Zolo está tratando de describir. Él cree que, de manera ontológica efectivamente sigue apareciendo la dicotomía que nosotros hemos presentado como algo ficcional, como un problema de oposiciones. El problema no termina ahí, dado que la lógica organizacional, empíricamente puede funcionar de este modo.

Cuando analizamos la metáfora de los dos cuerpos del rey, dijimos que en el medioevo, se creyó que los individuos debían responder a la totalidad, que era parte de su condición ontológica y que en función de eso debían organizar su

¹⁸¹ Zolo, Danilo, *Democracia y Complejidad. Un enfoque realista*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1994. p.135. Las cursivas son nuestras.

existencia. Zolo, intentando mostrar el fracaso del individualismo democrático y liberal tiene ante sí el mismo problema. “La autonomía, dice, debe buscarse en los grupos, más que en los individuos” ¿No sigue siendo ese el problema de los medievales?

El problema es importante si consideramos que tradiciones teóricas diversas, en este caso, la teoría de sistemas, ocupan las mismas dicotomías. Zolo tratando de ejercer una postura crítica frente al desarrollo del individualismo, vuelve a decir lo mismo sin darse cuenta.

Entonces la afirmación de que el lenguaje es metafórico y que no tenemos otro instrumento para referirnos a lo político cobra fuerza. Un análisis de los tropos de lo político muestra la necesidad de derivar las consecuencias del vocabulario utilizado. Así toda crítica de lo político debe contener también una revisión que evite esas formas dicotómicas, metafísicas del vocabulario y de las formas de operar del lenguaje. Es importante pensar estas cosas hoy que, por todos lados, el pasado teológico de lo político vuelve como espectro por todos lados, abriéndose paso en los discursos teóricos y políticos.

BIBLIOGRAFÍA:

CITADA:

ALIGHERI, Dante, *Monarquía*, Madrid, Tecnos, 1992.

AQUINO, Tomás de, *La monarquía*, Madrid, Tecnos, 1989.

ARISTÓTELES, *Política*, México, UNAM, 2000.

_____, *Ética Nicomaquea*, (trad. Antonio Gómez Robledo) 14^a ed., México, Porrúa, col. Sepan Cuántos, 1994.

BALANDIER, Georges, *Modernidad y Poder. El desvío antropológico*, Madrid, Júcar Universidad, 1988.

BOBBIO, Norberto, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, 2^a edición, México, F.C.E., 2001.

_____, *Liberalismo y democracia*, México, FCE, 2001.

BENVENISTE, Emile, *El vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983.

BERINSTAIN, Helena, *Diccionario de retórica y poética*, México, Porrúa, 2004

CASTORIADIS, Cornelius, *Sobre el Político de Platón*, Argentina, FCE, 2002.

DERRIDA, Jacques, *El Otro cabo*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1992.

_____, *Políticas de la amistad*, España, Trotta, 2000.

_____, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la Nueva Internacional*, España, Trotta, 1995.

DUPONT, Florence “El otro cuerpo del emperador-dios” en *Fragmentos para una Historia del cuerpo humano*. Madrid, Taurus, 1992.

FOUCAULT, Michel, *Vigilar y Castigar*, México, Siglo XXI, 1997.

_____, *Defender la sociedad*, México, F. C. E., 2002.

_____, “Nietzsche, la genealogía, la historia” en *Microfísica del poder*, 3^a ed. Madrid, la piqueta, 1992.

_____, “Poder- Cuerpo” en *Microfísica del Poder*. 1992.

- GALLAGHER, Catherine, "La bio-economía de nuestro común amigo" en *Fagmentos para una Historia del cuerpo*
- GARCÍA GUAL, Carlos, "Introducción General" en Hipócrates, *Tratados Hipocráticos*, Madrid, Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2000.
- GARDNER, Jane F., *Mitos Romanos*, Madrid, Akal, 1995.
- GILSON, Étienne, *Dante y la filosofía*, España, EUNSA, 2004.
- _____, *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patristicos hasta los fines del siglo XI*, Madrid, Gredos, 1999.
- HARDT Michael y NEGRI Antonio, *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*, España Debate, 2004.
- HOBBS, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, 2ª ed., 11ª reimpresión, FCE, México, 2001.
- _____, *Behemoth*, Madrid, Tecnos, 1992.
- JAEGGER, *Aristóteles*, México, 3ª edición, 3ª reimpresión, FCE, 1995.
- KANTOROWICZ, Ernst, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza, 1985.
- LACLAU, Ernesto, *La razón populista*, Argentina, FCE, 2005.
- LE GOFF, Jacques, "¿La cabeza o el corazón? El uso político de las metáforas corporales durante la edad media" en Feher, Michel, *Fragmentos para una Historia del cuerpo humano*, Madrid, Taurus, 1992.
- LE GOFF, Jacques y TRUONG, Nicolas, "El cuerpo como metáfora" en *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Barcelona, Paidós 2005.
- LISI L., Francisco, "Imperio de la ley, equilibrio de poderes y Estado de derecho: los antecedentes platónicos del Estado moderno" en Santiago Echandi (coord.) *Espejo y modelo. Perspectivas*

- en historia de la filosofía griega*, Zaragoza, Mira editores, 2002.
- LOCKE, John, *Segundo tratado sobre el gobierno civil. Un ensayo sobre el verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*, España, Altaya, 1995.
- LUHMANN, Niklas, *Sistemas Sociales. Lineamientos para una teoría general*, España, Anthropos, Universidad Iberoamericana, Centro editorial Javeriano, 1998.
- MAC PHERSON, *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Barcelona, Fontanella, 1979.
- MAIRET, Gerard, “La ideología comunitaria y la ética de los negocios. La universitas, modernidad y arcaísmo de una ideología” en Chatelet Francois, *Historia de las ideologías*. Tomo II, 3ª ed. México, Premia, 1990.
- NIETZSCHE, F., *El libro del filósofo. Seguido de retórica y lenguaje*, Madrid, Taurus, 1974.
- _____, *Escritos sobre retórica*, España, Trotta, 2000.
- OAKESHOT, Michael, “Introducción a Leviatán” en *El Racionalismo en la política y otros ensayos*, México, FCE, 2000.
- PLATÓN, *República*, Traducción de Conrado Eggers Lan, España, Biblioteca de los grandes pensadores, 2003.
- _____, *República*, Traducción de Gómez Robledo, México, UNAM, 2000.
- _____, *Menéxeno*, Biblioteca de los grandes pensadores, Madrid, 2003.
- RANCIÈRE, Jacques, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, 1996.
- SCHMITT, Carl, *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*, México, UAM, 1997.
- _____, *El Concepto de lo político*, México, Folios Ediciones, 1985.
- _____, “Teología Política I” en Orestes, Aguilar, Héctor, comp., Carl Schmitt, *Teólogo de la política*, México, FCE, 2001.

- RUBINSTEIN, Nicolai, "The history of the word *politicus* in early modern Europe", en Pagden, Anthony (Comp), *The languages of political theory in early modern Europe*, N.Y. Cambridge University Press, 2003.
- SÉNECA, "Consolación a su madre Helvia" en *Consolaciones. Apocolocintosis*, Madrid, Biblioteca Básica Gredos, 2001.
- ULLMANN, Walter, *Escritos sobre teoría política medieval*, Eudeba, Buenos Aires, 2003.
- MAQUIAVELO, Nicolás, *Discurso sobre la Primera Década de Tito Livio*, Madrid, Alianza, 2000.
- SABINE, George, *Historia de la teoría política*, 3ª edición, 3ª reimpresión, México, F.C.E., 2000
- VEYNE, Paul, *Séneca y el estoicismo*, México, FCE, 1995.
- VILLEGAS, Abelardo, "El liberalismo Mexicano" en *Estudios de la historia de la Filosofía en México*. México, UNAM. 1973.
- VICO, Giambattista, *Ciencia Nueva*, Madrid, Tecnos, 1995.
- ZOLO, Danilo, *Democracia y Complejidad. Un enfoque realista*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1994.

DE CONSULTA:

- ARIDTÓTELES, *Retórica*, Biblioteca Básica Gredos, España, 2000.
- BARTHES, Roland, *La aventura semiológica*, Paidós comunicación, Barcelona, 1995.
- BROWN, Peter, *El primer milenio de la cristiandad occidental*, Crítica, 1997.
- CASTRO, Edgardo, *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*, Universidad Nacional de Quilmes, Argentina, 2004.
- CERTEAU, Michel, *La Fábula Mística, Siglos XVI y XVII*, Universidad Iberoamericana, México, 1993.

- CURTIUS, Ernst, *La literatura europea y la edad media latina*, FCE, 1989.
- DERRIDA, Jacques, *El lenguaje y las instituciones filosóficas*, Paidós-ICE-UAB, Barcelona, 1995.
- _____, *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Paidós-ICE-UAB, Barcelona, 1995.
- DE MAN, Paul, *La ideología estética*, España, Altaya, 2000.
- DUCH, Lluís. *Mito, interpretación y cultura*, Herder, Barcelona, 1998.
- FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, México, 1968.
- _____, *Tecnologías del yo*, Paidós I.C.E.-UAB Barcelona, 1996.
- _____, *La vida de los hombres infames*, La Piqueta, Madrid, 1990.
- _____, *Saber y verdad*, La Piqueta, Madrid, 1991.
- _____, *Microfísica del Poder*, 3ª edición, La Piqueta, Madrid, 1992.
- _____, *Hermenéutica del sujeto*, La Piqueta, Madrid, 1987.
- _____, *La verdad y las formas jurídicas*, 3ª edición, Gedisa, Barcelona, 1992.
- _____, *Nietzsche, Freud, Marx*, Ediciones el Cielo por Asalto, Buenos Aires, 1995.
- _____, *El orden del discurso*, Tusquets, Barcelona, 1975.
- GARCÍA LÓPEZ, Jesús, *Tomás de Aquino, Maestro del orden*, Cincel, Bogotá, 1989.
- HARTOG, Francois, *El espejo de Heródoto, Ensayo sobre la representación del otro*, FCE, Argentina, 2002.
- LACLAU, ERNESTO, *Misticismo, retórica y política*, FCE, Buenos Aires, 2002.
- MANDEVILLE, Bernard, *La Fábula de las abejas*, FCE, México, 2001.
- MARTÍNEZ DE LA ESCALERA, Ana María, *Algo propio, algo distinto de sí. Ensayos sobre Dante, Gracián y la astucia del lenguaje*, Anthropos, España, 2001.
- NIETZSCHE, F. *Así habló Zaratustra*, Alianza, México, 1994.

_____, *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1995.

_____, *La voluntad de poderío*, Edaf, Madrid, 1981.

RORTY, Richard, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1979.

_____, *Contingencia Ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991.

_____, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Barcelona, Paidós, 1993.

ROUSSEAU Jean Jacques, *El contrato Social*, España, Altaya, 1993.