

Cómo ser un buen animal o sobre los horrores de una política desapasionada. Reflexiones en torno a La política de Aristóteles y El leviatán de Thomas Hobbes.

oriana seccia.

Cita:

oriana seccia (2013). *Cómo ser un buen animal o sobre los horrores de una política desapasionada. Reflexiones en torno a La política de Aristóteles y El leviatán de Thomas Hobbes. X Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-038/404>

X Jornadas de sociología de la UBA

20 años de pensar y repensar la sociología. Nuevos desafíos académicos, científicos y políticos para el siglo XXI

1 a 6 de Julio de 2013

Mesa 37: Mi cuerpo ¿es mío?: libertad, revolución y autonomía en los estudios de género, los feminismos y las ciencias sociales

Título de la ponencia: Cómo ser un buen animal o sobre los horrores de una política desapasionada. Reflexiones en torno a *La política* de Aristóteles y *El leviatán* de Thomas Hobbes

Autora: Seccia, Oriana

Pertenencia institucional: CONICET – IIGG - UBA FSOC

Cómo ser un buen animal o sobre los horrores de una política desapasionada. Reflexiones en torno a *La política* de Aristóteles y *El leviatán* de Thomas Hobbes

“... *nosotros* existimos indisociables de nuestra sociedad, si se entiende por ello no nuestras organizaciones ni nuestras instituciones, sino nuestra *sociación*, la cual es mucho más que una asociación y algo muy distinto de ella (un contrato, una convención, un agrupamiento, un colectivo o una colección), es una condición coexistente que *nos* es esencial.”

Jean-Luc Nancy – “Conloquium”, prólogo a *Communitas* de Roberto Espósito

“Al individuo, sin embargo, no le queda de moral más que aquello para lo que la teoría kantiana, que a los animales les concede inclinación, no respeto, sólo tiene desprecio: intentar vivir de tal modo que se pueda creer haber sido un buen animal”

Theodor Adorno – *Dialéctica negativa*

Introducción

“El hombre es a la mujer lo que la cultura es a la naturaleza” fue uno de los pares dicotómicos desde los cuales Lévi-Strauss (1969), acriticamente, intento explicar las oposiciones simbólicas mediante las cuales se construía sentido “universalmente”. Frente a aquella afirmación se podría inaugurar una crítica situándose en otra problemática (Althusser, 1983), no como mera expresión de una voluntad libre y pensante, sino como correlato de las prácticas de los diversos feminismos y las tensiones que sus acciones políticas han inflingido a los universalismos, ahora marcados en su carácter de particularismo falogocentrista

(Derrida, 1977) devenido universal. Sin embargo, en el presente trabajo se asumirá una estrategia distinta, de deconstrucción (Derrida, 2002), donde se operará sobre los propios términos dicotómicos de dos textos fundantes del pensamiento político Occidental, *La política* de Aristóteles (2007) y *El Leviatán* de Thomas Hobbes (2003). A pesar de partir de premisas opuestas para pensar la política - la política como una continuación del derecho natural en el caso de Aristóteles; la política como una irrupción contingente de tal orden en el caso de Hobbes -, ambos comparten ciertos *invisibles* necesariamente ligados al campo de visibilidad que inauguran (Althusser, 1983). La huella (Derrida, 2002) que guiará nuestra lectura será la figura del cuerpo y la animalidad en ambos, figuras que en el pensamiento falogocéntrico hegemónico han sido ligadas a la (construcción simbólica) de la mujer. Así, esperamos esbozar una matriz de sentido diferente para pensar la política donde el dominio propietario de sí (“ser dueño de uno mismo”) se problematice en tanto sustrato de toda política, abriendo un lugar diferente para el “cuerpo”, sólo signado como debilidad, falta de razón: femenino.

Es Ortner (1979) quien intenta dar cuenta de la subordinación universal femenina¹ a partir de la posición ambigua que ocupa la mujer entre el orden de lo cultural y lo natural debida, según la autora, a las particularidades diferenciales del cuerpo femenino, tomado como evidencia última del ser mujer:

“La formulación que me gustaría defender y elaborar ... consiste en que las mujeres son consideradas «simplemente» *más próximas* a la naturaleza que los hombres. Es decir, la cultura (todavía equiparada de forma comparativamente poco ambigua a los hombres) reconoce que las mujeres toman parte activa en sus procesos especiales, pero al mismo tiempo las ve como más enraizadas en la naturaleza o teniendo una afinidad más directa con la naturaleza. [...] *¿Por qué se considera a la mujer más próxima a la naturaleza?* Por supuesto, todo comienza con el cuerpo y las naturales funciones procreadoras específicas de las mujeres.” (Ortner, 1979: 6)

Independientemente de las razones esbozadas para explicar esa asociación de las mujeres con la naturaleza² (que sólo es comprensible en conjunción con el

¹ “Consideraré como un hecho dado el universal status secundario de las mujeres y partiré de ahí” (Ortner, 1979: 5). En este sentido, la autora desestima la existencia de un matriarcado existente en alguna civilización (antigua, contemporánea; occidental o no occidental) que efectivamente posicionara a las mujeres como sujetos simbólicamente privilegiados respecto a las posiciones ocupadas por los hombres. Cabe desatar que en estas afirmaciones, como en otras del texto, la diferencia analítica entre sexo biológico y género, a pesar de ser explícitamente afirmada, parece denegada en el tratamiento que la propia autora desarrolla en el artículo bajo nuestra consideración.

² De todos modos, cabría detenerse en el carácter descriptivo y preescriptivo de tales enunciados teóricos – “el hecho universal de la desvalorización de la mujer” (Ortner, 1979: 6), por ejemplo - , problematizando la diferencia (y la indecibilidad de la diferencia) entre describir, prescribir y proscribir, ya que en ella tal vez se juegue la dimensión política de toda tarea interpretativa; política, afirmamos, ya que su sentido no se juega en la intenciones, ni se agota en reapropiaciones perpetuas, sino porque todo enunciado inscribe una diferencia en los significados existentes. Ortner, por ejemplo, con la producción enunciativa que pone a circular, más allá de toda posible “rectificación” propietaria de sus posibles sentidos, es un caso patente de ello: arriesga

par complementario que asocia a los hombres con la cultura, estableciendo una valoración favorable, jerárquica para este último polo), nos gustaría tomar esta asociación, tal como se encuentra relacionada a las mujeres y a su posición desjerarquizada, para adentrarnos en el análisis que cumple la naturaleza y lo animal en la construcción del sistema teórico-político de Hobbes y Aristóteles.

Por último, sin embargo, antes de adentrarnos en nuestro análisis, cabría preguntarse por qué si escribimos desde nuestra *impaciencia de libertad*, inscribiendo en esa estela al movimiento feminista – con sus desacuerdos y por sus desacuerdos –, hemos de analizar dos autores cuya invisibilización de las mujeres (no sólo) como sujetos políticos es notoria. Sólo podemos alegar a nuestro favor el peso que sus categorizaciones tienen, aún hoy, en nuestro modo de conceptualizar el orden social y la política, tomando en cuenta la materialidad de estos discursos, sus efectos e inscripciones materiales. En este sentido, tal como sostiene Rancière, “nunca hay una consecuencia práctica de la teoría, en términos de liberación y de emancipación; [sino] que hay desplazamientos que modifican el mapa de lo que es pensable, de lo que es nombrable, perceptible y, por lo tanto, también de lo que es posible.” (Rancière, 2011: 261)

Aristóteles y Hobbes: la criba de lo humano

“¿Qué es el hombre, si es siempre el lugar —y a la vez el resultado— de divisiones y censuras incesantes? Trabajar sobre estas divisiones, preguntarse de qué modo —en el hombre— el hombre ha sido separado del no-hombre y el animal de lo humano, es más urgente que tomar posición sobre las grandes cuestiones, sobre los llamados valores y derechos humanos.”

Giorgio Agamben – *Lo abierto*

Las diferencias entre el pensamiento político de Aristóteles y Hobbes son profundas, notables, y en muchos puntos inconciliables. Sin embargo, al rastrear la figura de la animalidad en ambos, como parte constitutiva del hombre, es posible encontrar algunas sintonías que tal vez dibujan un perfil común en la línea demarcatoria entre lo que debería y podría elevar a una comunidad política, y lo que debería quedar excluido de ella. Sospechamos, que esa animalidad – cúmulo de inclinaciones, pasiones, apetencias y deseos, integrados a un organismo jerarquizado, donde la razón debe primar como su amo – es exhortada a ser controlada en ambos autores, redundando así en una concepción de la política

solidificar aquello que enuncia – al tomar como dato “la sumisión universal de la mujer” - al mismo tiempo que posibilita una deconstrucción del discurso falocéntrico hegemónico en pos a un deseo de desorden o desorden del deseo. Por otra parte, consideramos pertinente no olvidar que para que un acto de habla sea calificado de “performativo” – es decir, productor de aquello que enuncia (Austin, 1955) hacen falta que se den las “condiciones de felicidad” que le brindan el marco de operatividad a tal enunciado. Tal aclaración la consideramos necesaria para evitar, analíticamente, un malentendido usual que extiende las implicancias de una consideración de la materialidad del discurso hacia una posición idealista (donde, por ejemplo, sería apropiado no nombrar situaciones de opresión de las mujeres porque esa sola enunciación las produce)

que tiene efectos en nuestra realidad cotidiana, y en la forma de aproximarnos a ella en términos políticos. Tal vez, recorriendo estos límites de nuestro pensamiento de la política, que ambos autores a su manera ayudan construir, podamos pararnos sobre esa línea de horizonte, y ver algún más allá, diferente de la repetición de la explotación y opresión, tarea por la cual seguimos pensando, escribiendo.

A pesar de que Aristóteles piense el orden político como una extensión del derecho natural y Hobbes a la política como irrupción, ambos comparten una segmentación jerarquizada de las “partes” constituyentes de la subjetividad humana, donde sólo la parte racional del hombre debería participar de la política. Así, lo animal del hombre se considera dentro de lo que se debe mantener lejano de la política, para que ésta pueda tomar un cauce deseable. En este sentido, nos preguntamos: ¿Cómo sería una política que tuviera en cuenta esa parte? Quizá podría ser una política que asuma sus raíces en la necesidad – sin pensarla necesariamente bajo el paradigma de la heteronomía - para concebir una nueva idea y vínculo entre libertad y necesidad. Por otra parte, tal vez, “ser dueño de sí mismo” podría dejar de ser la premisa fundante para el vínculo político, dando lugar a los otros en mí, brindándole un lugar a la fragilidad constitutiva de nuestra subjetividad como vector de potencia política.

Para intentar elaborar algunas de las cuestiones recién esbozadas, nos detendremos en el pensamiento político de Aristóteles y Hobbes, para rastrear allí algunas modulaciones de la figura de la animalidad presente en ellos.

El menos animal

Para comenzar, resulta necesario recordar que para Aristóteles la comunidad política, el Estado, es un hecho natural³, extensivo de la naturaleza humana en tanto ser social que tiende a vivir con otros, y así alcanza su fin. De este modo, el Estado no implicará una renuncia a parte de la naturaleza humana, como veremos en Hobbes, sino que es la vía para alcanzar la felicidad de los hombres en tanto que hombres.

Como hemos visto, los hombres son parte de la naturaleza, aún en su aspecto social⁴. Como animales pertenecientes a la misma, comparten algunas características con todos ellos: “todo animal está, ante todo, compuesto de cuerpo y alma” (Aristóteles, 2007: 17). Sin embargo, el hombre se diferencia del resto de los animales por tener él solo el “don de la palabra: otros [animales] tienen, como él, voz para manifestar el dolor y el placer; la naturaleza, al darles sensaciones agradables o penosas, les ha provisto de un órgano a propósito para comunicarlas a los individuos de su especie; ha limitado a éstos su lenguaje; pero ha dado al hombre la palabra para expresar el bien y el mal moral, y, por consiguiente, lo justo y lo injusto” (Ibíd.: 14). En este sentido, ya podemos constatar una jerarquía: el hombre es un ser superior al resto de los animales, y la parte que el hombre

³ “Así el Estado tiene siempre su origen en la naturaleza [...] el Estado es un hecho natural” (Aristóteles, 2007: 13)

⁴ “La vida social es un imperioso mandato de la naturaleza” (Ibíd.: 14)

comparte con los animales (la parte o el lenguaje de lo sensible), no es lo que lo hace propiamente humano, sino lo que lo comunica con los seres inferiores a él. Asimismo, dentro del propio cuerpo y naturaleza humana, se establecerán jerarquías entre las propias partes que lo componen, que deberán ser respetadas en pos al mantenimiento de un buen orden político: “El hombre ha recibido de la naturaleza las armas de la sabiduría y de la virtud, que debe emplear principalmente contra sus malas pasiones. Sin virtud no es sino un ser feroz e impuro dominado por los brutales arrebatos del amor y el hambre. Justicia: tal es la base de la sociedad; derecho: tal es el principio de la asociación política.” (Ibíd.: 14)

Nuevamente, es posible observar en esta cita el establecimiento de una jerarquía entre los aspectos que componen al hombre: las aptitudes espirituales o morales como la virtud y la sabiduría deben estar por sobre y dominar al aspecto pasional, compartido con el resto de los animales. Ese aspecto no debe integrar la comunidad política; el lenguaje de las afecciones sensibles o las pasiones no es el que habla en la polis, sino aquel, único del hombre, que puede diferenciar lo justo de lo injusto. Así, nos preguntamos, ¿qué exclusión constitutiva acarrea esta concepción de la justicia, o de lo que debe tratarse en tanto asunto político? Parece ser que el dolor y el placer no pueden ser parte de esas consideraciones.

Más aún: “Todo animal está, ante todo, compuesto de cuerpo y alma, cuyo fin es obedecer y mandar respectivamente” (Ibíd.: 17). En esta afirmación, propia de la cosmovisión antigua – y luego cristiana -, existen jerarquías naturales entre las partes constituyentes de un ser animal, de donde podemos derivar un ordenamiento político del cuerpo personal. Hay jerarquías entre las distintas partes del cuerpo, y lo natural es que el alma (o la razón) someta a su dominio al cuerpo. En caso de no darse esta relación de mando, se será un ser degradado, en el cual “el cuerpo esclaviza el alma y quebranta todas las leyes naturales. El hombre mismo encuentra en su organización una doble autoridad: la del amo y la del magistrado. El alma manda al cuerpo como un amo a su esclavo. El entendimiento manda a los deseos como un magistrado a sus ciudadanos y un monarca a sus súbditos.” (Ibíd.: 17)

Este ordenamiento del cuerpo en tanto organismo (es decir, donde hay diferencias en términos de importancia relativa de cada una de sus partes en función de un todo) es crucial para mantener un buen gobierno. Asimismo, existen distintas artes para mantener esta armonía interna, con un cuerpo controlado, y no excedido, como la dietética y la erótica⁵. Sólo siendo dueño de uno mismo, sometiendo a las propias pasiones al dominio de la razón, se puede ser un buen ciudadano y/o gobernante⁶.

⁵ Véase Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad*. Volumen II: el uso de los placeres. Buenos Aires, Siglo XXI, 2008. El tratamiento y la significación que Foucault le da a estas “artes de existencia” o “técnicas de sí” se encuentran bajo una modulación interpretativa diferente a la que estamos sugiriendo en este trabajo.

⁶ Por supuesto, en los regímenes de gobierno degradados, como lo son la tiranía, la oligarquía y la demagogia respecto a la monarquía, la aristocracia y la república respectivamente, el mantenimiento de estas armonías pierde importancia, precisamente por la naturaleza imperfecta de tales regímenes.

Este ser dueño de uno mismo es casi condición de la vida política, motivo por el cual quedan excluidos de la misma los esclavos, ya que éstos, por naturaleza, no se pertenecen a sí mismos: “Propiedad es una palabra que debe entenderse como la palabra parte que, al serlo del todo, pertenece en absoluto a otra cosa que ella misma ... Aquel que por una ley de la naturaleza no se pertenece sino que, sin dejar de ser hombre, pertenece a otro, es naturalmente esclavo” (Ibíd.: 16)⁷. A partir de estas palabras, se deprenen dos puntos que nos gustaría remarcar. El primero, y relativamente obvio, es que aquí la propiedad privada no se concibe como una relación social, sino como un derecho natural – concepción que encontraremos contradicha en Hobbes. Por otra parte, en esta consideración sobre el esclavo, notamos que para Aristóteles sólo puede hacer política alguien que no depende de otro. Esta línea demarcatoria, junto a la anterior respecto a lo que entraba en el ámbito de la justicia, nos permite reconstruir un espacio para la política que es positivo, pero que basa su positividad en dos exclusiones: en primer lugar, la justicia, base del derecho, no debe tomar en cuenta las cuestiones relativas al placer y al dolor, sobre todo somático. En segundo lugar, toda política debe ser llevada adelante por sujetos dueños de sí mismos, en control de sus pasiones, que deben ser apartadas y sometidas en la práctica política. Ello redundará en un sujeto político que primero es una unidad cerrada, y a partir de allí se comunica y construye políticamente con otros. En este sentido, la naturaleza social del hombre postulada por Aristóteles es más la de una mónada cerrada que tiende a ponerse en contacto con otras en tanto *dueña de sí* – es decir, en tanto hermética – que la de un sujeto que se deja afectar por otros, es decir, un sujeto de una constitución plenamente intersubjetiva, donde los otros están en mí. En este sentido, el espacio de la polis humana se funda en base a la exclusión de dos figuras, igualadas por Aristóteles: la del esclavo y la de la animalidad: “Los demás animales [los no humanos], desprovistos de razón, obedecen a un ciego instinto. No es grande, por otra parte, la diferencia que existe entre el esclavo y la fiera: ambos son útiles sólo por su cuerpo” (Ibíd.: 18). Cabría agregar en esta enumeración a las mujeres, relegadas al ámbito doméstico, precisamente por la misma razón: su cuerpo y las funciones de procreación que, cual sinécdoque, inscriben su identidad toda.

El cuerpo no accede a la política. Con su exclusión, el dolor y el placer, caen fuera de las consideraciones políticas. Con su exclusión, la política se hace trascendente a las actividades por las cuales se reproduce la vida, como el trabajo. Con su exclusión, como bien señaló Nietzsche⁸, se desprecia a la vida, y así, el arte del mejor gobierno, deviene administración.

⁷ Asimismo, dentro de la cosmovisión antigua, la mujer “naturalmente” pertenece al ámbito doméstico – bajo la égida masculina - por lo cual, al hablar del ámbito público es *evidente* que no se la nombra ya que ella no entra, para decirlo con Rancière (1996) en esa cuenta de partes (la del ámbito de lo público).

⁸Véase, por ejemplo, *Así habló Zaratustra* y *La genealogía de la moral*

Pasiones intermitentes: deseos que mueren, estados que advienen

Con el surgimiento del pensamiento político moderno, de la mano de Thomas Hobbes y Nicolás Maquiavelo, el cosmos ordenado jerárquicamente del pensamiento antiguo se resquebraja, y la pregunta por la política dejará de pensarse como la adecuación a un orden natural preexistente, y pasará a ser un acontecimiento que puede no ocurrir. Para decirlo con Hobbes, no se trata de administrar lo mejor posible un Estado que ya existe: el Estado se debe fundar, y ello no sucederá necesariamente. La política irrumpe el mundo natural, no es su continuación. De hecho, el Estado se constituirá sólo mediante la renuncia a los derechos naturales, inscriptos en la naturaleza humana. La política será, precisamente, una actividad contra-natura y nada, excepto el consentimiento de los pactantes, garantizará su advenimiento.

A pesar de estas marcadas diferencias entre el pensamiento político de Hobbes y el de Aristóteles, intentaremos trazar, a partir del detenimiento en ciertos aspectos del pensamiento hobbesiano, algunos puntos en común que fundan una política cuyo campo de visión (Althusser, 1983) tiene un invisible constitutivo entrelazado con las exclusiones aristotélicas previamente señaladas.

En contraposición al planteo aristotélico, para Hobbes el Estado no es una institución natural, ni es una extensión necesaria inscripta en la naturaleza humana, considerando que en ella existe una tendencia inherente hacia la sociabilidad. Por el contrario, los hombres considerados desde su naturaleza, es decir, desde aquello que los constituye en tanto hombres, tienden a la guerra entre unos y otros. Esta tendencia a la guerra de todos contra todos se debe a su naturaleza, ya que ésta está compuesta por pasiones o deseos. Sostiene Hobbes: "... sitúo en primer lugar, como inclinación general de toda la humanidad, un deseo perpetuo e insaciable de poder tras poder, que sólo cesa con la muerte [...] La competición por riquezas, honor, mando u otro poder inclina a la lucha, la enemistad y la guerra" (Hobbes, 2003: 106). En este sentido, debido a que los hombres desean las mismas cosas⁹ tienden, si se dejan llevar por sus inclinaciones y deseos, a la guerra de todos contra todos, y no a la asociación política. De hecho, la asociación política es precisamente una renuncia a las inclinaciones de la naturaleza humana, a los deseos infinitos a todo lo que me pertenece por derecho natural, para salvaguardar la vida. Dado que no hay propiedad sin que exista una asociación política que la garantice¹⁰, en el estado de naturaleza, a pesar de que el hombre tiene derecho a todo (lo que puede conseguir), no es posible mantener con seguridad tales bienes bajo el propio dominio, y ni siquiera es posible garantizar la propia vida ante los ataques de otro, que posee el mismo derecho natural sobre todo aquello de lo que pueda hacerse

⁹ "... la razón más frecuente de que los hombres deseen hacerse daño mutuamente surge de esto: que muchos hombres, al mismo tiempo, apetecen una misma cosa, la cual no puede generalmente disfrutarse en común ni ser dividida." (Hobbes, 2000: 60)

¹⁰ "Sin la espada los pactos no son sino palabras, y carecen de fuerza para asegurar en absoluto a un hombre" (Hobbes, 2003: 161)

por la fuerza¹¹. Ante esta situación, agravada por la igualdad de todos los hombres entre sí - en tanto igualdad, también, de capacidad para hacerse daño- los hombres, movidos por el temor por la propia vida y aconsejados por la razón, elijen pactar y fundar una sociedad política. Permítasenos una extensa cita:

“La causa final, meta o designio de los hombres (que aman naturalmente la libertad y el dominio sobre otros) al introducir entre ellos esa restricción de la vida en repúblicas es cuidar de su propia preservación y conseguir una vida más dichosa: esto es, arrancarse de esa miserable situación de guerra que se vincula necesariamente ... a las pasiones naturales de los hombres cuando no hay poder visible que los mantenga en el temor, o por miedo al castigo atarlos a la realización de sus pactos y a la observancia de aquellas leyes de la naturaleza [...] Porque las leyes de la naturaleza (como *justicia, equidad, modestia, misericordia* y, en suma, *hacer a otros lo que quisiéramos ver hecho con nosotros*) son por sí mismas contrarias a nuestras pasiones naturales, que llevan a la parcialidad, el orgullo, la venganza y cosas semejantes cuando falta el terror hacia algún poder.” (Hobbes, 2003: 161 -cursivas en el original, y propias desde “son por sí mismas...” hasta el final de la cita)

Resulta necesario detenernos en varias cuestiones aludidas en el fragmento en cuestión. Por un lado, encontramos implícita en estas palabras la dicotomía desarrollada por Hobbes entre ley y derecho¹², en tanto la primera implica obligación y el segundo está relacionado a la libertad, entendida como ausencia de impedimentos externos para desplegar una voluntad. Teniendo esta distinción en consideración, quisiéramos resaltar que esta dicotomía entre ambos términos está inscripta también en la propia naturaleza humana, encarnada en dos facultades diferentes: parte de la naturaleza humana, desde la óptica de la ley, es razón; en tanto que pasión, es derecho. Es decir, la naturaleza humana está bipartita, surcada por el conflicto de facultades antagónicas en sus exigencias.

Por otra parte, dentro del estado de naturaleza - es decir, antes del pacto que funda la sociedad civil -, como guerra de todos contra todos, surge un precepto para salir de tal calamitoso estado y proteger la vida: “Y es por consiguiente un precepto, o *regla general de la razón, que todo hombre debiera esforzarse por la paz, en la medida en que espere obtenerla, y que cuando no puede obtenerla, puede entonces buscar y usar toda la ayuda y las ventajas de la guerra...*”(Ibíd.: 130 – cursiva en el original)

Así, el pacto surge del cumplimiento de la ley fundamental de la naturaleza: buscar la paz, cuyo camino se emprende cuando se elige renunciar al derecho natural a todas las cosas, derecho que los otros también tienen, derecho por el

¹¹ “La naturaleza ha dado a *cada uno derecho a todas las cosas*; es decir, que en el mero estado de naturaleza, antes de que llegara el momento en que los hombres entablaran entre sí pactos o convenios, era legal para cada hombre hacer lo que le viniese en gana contra quien le pareciese oportuno, y poseer y disfrutar todo lo que quisiera o pudiera conseguir.” (Hobbes, 2000: 61–62 - cursiva en el original)

¹² “... el derecho consiste en la libertad de hacer o no hacer, mientras que la ley determina y ata a uno de los dos, con lo que la ley y el derecho difieren tanto como la obligación y la libertad...” (Hobbes, 2003: 130)

cual guerreemos: “Pues, en tanto todo hombre mantenga su derecho a hacer toda cosa que quiera, todos los hombres estarán en condición de guerra.” (Ibíd.: 130)

De esta manera, el pacto es un pacto contra-natura, contra la propia naturaleza del hombre. O, por lo menos, contra cierta parte del hombre como tal: sus pasiones, sus deseos. Mejor aún, la creación de un Estado – acto político por excelencia – depende del dominio de una parte de la naturaleza humana sobre otra de sus partes: de la razón por sobre las pasiones. Así, la creación del cuerpo político es la creación de un cuerpo: de un organismo, con algunas partes subyugando a otras. Para decirlo con el Nietzsche de *La genealogía de la moral* (1972), la conciencia, el sujeto de razón, surge como interiorización de relaciones de poder externas, políticas, que estratifican al organismo, y someten el cuerpo al dominio de la conciencia. No surge el organismo – la razón dirigiendo a las inclinaciones del cuerpo - sino como interiorización de un dominio político¹³.

En este sentido, cabe observar que el nacimiento de la política viene marcado por el signo de la renuncia, por la castración del deseo. Este sacrificio libidinal, esta renuncia a las pasiones en el origen de la comunidad política es asimilable a lo que Freud, años más tarde, conceptualizó como “el malestar en la cultura”.

Finalmente, cabe observar que independientemente de la antropología positiva supuesta en Aristóteles, notamos que Hobbes también comparte con éste una concepción bipartita de las facultades del hombre, donde el dominio de unas sobre otras es condición del ingreso a la polis¹⁴.

Esta demarcación, creación de una subjetividad dispuesta y apta para la política, funda y excluye, en un mismo acto, un campo positivo para la política: la política puede ser un lugar de cálculos a futuro, de disposición de acciones en un presente para calcular un tiempo por venir, un medio que asegura la propiedad privada y la paz, la aparición de relaciones de mando y obediencia, y también la creación de igualdad en el sometimiento (de todos al Leviatán). En ese mismo acto se excluye, como condición nodal, a las pasiones, al deseo y a las inclinaciones como materia para construir el lazo político.

A modo de (in)conclusión

“El hombre moderno tiene la pretensión de pensar despierto.
Pero este despierto pensamiento nos ha llevado por los
corredores de una sinuosa pesadilla, en donde los espejos

¹³ Este tema se encuentra tratado, con matices diferentes, en *El sujeto y la máscara* (1989) de Gianni Vattimo (especialmente en el capítulo “El crepúsculo del sujeto”) y en “¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?” (s.f.) de Gilles Deleuze y Félix Guattari. En ese texto podemos leer: “El organismo ... es un fenómeno de acumulación, de coagulación, de sedimentación que le impone formas, funciones, uniones, organizaciones dominantes y jerarquizadas, trascendencias organizadas para extraer de él un trabajo útil”. Versión digital disponible en <http://perrorabioso.com/textos/Como-hacerse-un-cuerpo-sin-organos-Gilles-Deleuze-y-Felix-Guattari.pdf>

¹⁴ De hecho, el pacto, donde un autor crea a un actor que lo represente, es un acontecimiento que se inscribe únicamente en la esfera del logos (Véase el capítulo XVI de *Leviatán* de Thomas Hobbes)

de la razón multiplican las cámaras de tortura. Al salir, acaso, descubriremos que habíamos soñado con los ojos abiertos y que los sueños de la razón son atroces. Quizá, entonces, empezaremos a soñar otra vez con los ojos cerrados.”

Octavio Paz – *El laberinto de la soledad*

Intentamos en las páginas precedentes encontrar, dentro de la diferencia, un hilo común para delimitar el ámbito y las facultades de la política en el pensamiento de Aristóteles y Hobbes. En ambos, el hombre es un ser bi-partito: poseedor de pasiones - que lo vinculan a lo animal- y de razón, cualidad que lo hace digno partícipe de la comunidad política. Ésta existe en tanto el hombre excluya de la misma, como motivos propiamente políticos, el dolor y el placer, la apetencia y el deseo¹⁵; en tanto logre, sobre todas las cosas, ser “dueño de sí mismo”. La parte animal del hombre es considerada como una parte baja, indigna, que debe ser controlada por la razón, y que carece de lugar en el hacer político. Siempre que ella, con sus exigencias, irrumpe en la comunidad política, es para desgarrarla y traer el conflicto¹⁶.

Estas observaciones tendientes a resaltar el vínculo entre construcción de subjetividad y forma política resultante pueden ser fácilmente desestimadas diciendo que estos pensadores hacen pasar la política por otro lado, por la gran política: la política estatal. Sin embargo, de todos modos cabría reparar en que en ambos la reflexión política no opera sin detenerse en los individuos. ¿Podría también ello ser pensado como una reflexión micropolítica? ¿Puede encontrarse acaso en estos autores un pensamiento micropolítico que quiere crear súbditos?

Tal vez nuestras presentes palabras estén singadas por el pasaje histórico de los Globos a las Espumas¹⁷. Tal vez son signo de un pensamiento que no puede pensar algo como una esfera pública, con una dignidad propia que deje de

¹⁵ En el caso de Hobbes, es una pasión la que motiva a fundar el pacto: el miedo. Es decir, la asociación política nace desde una pasión. Sin embargo, una vez fundada ésta, las pasiones y los deseos infinitos han de ceder su lugar en pos a la perpetuación del Estado.

¹⁶ En este sentido, cabe pensar – a contrapelo – en la definición de Ranciére de la democracia como “posibilidad de cualquiera” y la asociación de la misma en este sentido elaborada por Paula Viturro en un trabajo de próxima publicación sobre la ley de identidad de género: “Posibilidad [ésta, la de cualquiera] que consiste en terminar con la distinción según la cual hay un habla común que pertenece a los superiores, mientras que el resto de la humanidad está asignada al ámbito del ruido. Posibilidad de acabar con la creencia según la cual todo ser de una clase inferior, es sólo capaz de expresar hambre, cólera, furor o escándalo, e incapaz de articular un discurso sobre lo justo y lo injusto (Ranciére, 2011: 84). La forma en la que la identidad travesti fue asociada históricamente a la noción de escándalo en los tipos penales y contravencionales que punían el uso de ropas del sexo opuesto y que aún hoy persiguen la oferta de servicios sexuales, son un claro ejemplo.” (Viturro – en prensa)

¹⁷ Siguiendo la periodización del habitar humano propuesta por Sloterdijk en su proyecto filosófico *Esferas (I, II, III)* o una periodización similar del mismo autor en *En el mismo barco* (2008). En base a tal libro, podríamos situar al pensamiento de Aristóteles y Hobbes como exponentes de un pensamiento “megalopático”, en tanto la presente reflexión se encuentra situada en las coordenadas cambiadas de un espacio político “hiperpolítico”. Véase Sloterdijk (2008) y Martínez (2010).

lado las trayectorias altamente individualizadas e individualizantes de los sujetos de la posmodernidad. Puede ser. Pero ante el fracaso de una política que pasó de ser una reflexión sobre la mejor forma de gobierno – que se pensaba como alcanzable mediante ese ejercicio del pensamiento, la filosofía política – a un deflacionado “arte de lo posible”¹⁸, tal vez una reflexión más corporal, desde una subjetividad que se siente atravesada, construida, afectada por otros - no soberana -, se puede abrir una brecha, donde la felicidad - y no el felicismo frígido de la ciencia económica y los medios de comunicación masivos - sea de un modo nuevo una medida política válida. Quizás aparezca así, una vez más, un bien común por el cual luchar, en tanto el bien de cualquiera¹⁹, donde el sufrimiento no encuentre nunca más un justificativo. Sin más allá, una política más acá del animal político.

Bibliografía general

- ARISTÓTELES (2007): *La política*, Buenos Aires: Centro Editor de Cultura.
- ALTHUSSER, Louis (1983): “Prefacio: De *El capital* a la filosofía de Marx”, en Louis Althusser y Étienne Balibar, *Para leer El Capital*, México D.F.: Siglo XXI.
- AUSTIN, J.L (1955): *Cómo hacer cosas con palabras*. Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. Versión online disponible en <http://www.philosophia.cl/biblioteca/austin/C%F3mo%20hacer%20cosas%20con%20palabras.pdf>
- HOBBS, Thomas (2003): *Leviatán*, Buenos Aires: Losada.
- HOBBS, Thomas (2000): *De Cive*, Madrid: Alianza.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix (s.f.): “¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?” Versión digital disponible en

¹⁸ Según las famosas palabras de Bismarck

¹⁹ Dentro de la conceptualización de Ortner (1979) anteriormente mencionada, la tendencia a enfatizar los lazos comunes, afectivos entre los hombres, por sobre los universalismos políticos son típicamente femeninos, relacionados a la posición cultural “intermedia” de las mujeres entre la naturaleza y la cultura, enraizada en última instancia en su biología. Allí puede leerse: “Una dimensión importante que, al parecer, se puede aplicar panculturalmente es el de la relativa concreción versus la relativa abstracción: la personalidad femenina tiende hacia los sentimientos, cosas y personas concretos, más bien hacia entidades abstractas; tiende hacia el personalismo y el particularismo.” (Ibíd.: 17) Y también: “... las mujeres tenderían a establecer relaciones con el mundo que la cultura puede considerar más «parecidas a la naturaleza» -inmanentes e incrustadas en las cosas tal como son dadas- que «parecidas a la cultura», que trasciende y transforma las cosas mediante la imposición de categorías abstractas y valores transpersonales” (Ibíd.: 18). Más allá de nuestros desacuerdos con la autora, si seguimos la conceptualización allí sugerida, claramente la estrategia de deconstrucción aquí desarrollada podría ser calificada de “femenina” – afirmar el animal, la cercanía a la “naturaleza” – en clara contraposición a la estrategia “masculinista” de desestabilización de las jerarquías genéricas adoptada por de Bevaouir en *El segundo sexo*.

<http://perrorabioso.com/textos/Como-hacerse-un-cuerpo-sin-organos-Gilles-Deleuze-y-Felix-Guattari.pdf>

- DERRIDA, Jacques (2002): *De la gramatología*, Madrid: Editora Nacional.
- DERRIDA, Jacques (1977): *Posiciones*, Valencia: Pre-Textos.
- FOUCAULT, Michel (1991): “¿Qué es la ilustración?”, en revista *No hay derecho*, Buenos Aires, 1991, n°4
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1969): *Las estructuras elementales del parentesco*, Buenos Aires: Paidós.
- MARTÍNEZ, Margarita (2010): *Sloterdijk y lo político*. Buenos Aires: Prometeo.
- NIETZSCHE, Friedrich (1972): *La genealogía de la moral*, Madrid: Alianza.
- ORTNER, Sherry (1979): “¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?”, en Harris, Olivia y Kate Young (compiladoras), *Antropología y feminismo*, Barcelona: Editorial Anagrama. Versión digital disponible en www.cholonautas.edu.pe / Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales.
- RANCIÈRE, Jacques (2011): *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética*, Barcelona: Herder.
- RANCIÈRE, Jacques (1996): *El desacuerdo*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- SLOTERDIJK, Peter (2008): *En el mismo barco. Ensayo sobre la hiperpolítica*. Madrid: Siruela.
- VATTIMO, Gianni (1989): *El sujeto y la máscara*, Barcelona: Península.