

El ámbito jurídico es un escenario de discusión y análisis, pero también y fundamentalmente, de realización de la justicia en su más profundo sentido material. Este sentido de la justicia subyace en las reflexiones que componen este libro, al que hemos denominado DEL DERECHO A LA JUSTICIA EN LA FILOSOFIA POLITICA CONTEMPORANEA, como una forma de llamar la atención sobre la necesidad de pensar desde la filosofía política las posibilidades de realización de la justicia en su relación con el derecho. Relación que nos obliga a detenemos en análisis muy puntuales respecto a la diversidad, la diferencia, las implicaciones del multiculturalismo, el devenir de la ciudadanía en la globalización, la creación y comprensión del derecho, el quehacer de la política y la educación.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS
Escuela de Filosofía

ARISTIDES OBANDO CABEZAS
ROSARIO TEJEDA DÍAZ

DEL DERECHO A LA JUSTICIA EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA CONTEMPORÁNEA

ARISTIDES OBANDO CABEZAS
ROSARIO TEJEDA DÍAZ
(Comps.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS

Del derecho a la justicia en la filosofía política contemporánea



ANEXO C. COMITÉ INTERUNIVERSITARIO
DE INVESTIGACIÓN Y DESARROLLO



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Del derecho a la justicia en la filosofía política contemporánea
/ Aristides Obando Cabezas, Rosario Tejeda Díaz,
Ocompladores. – Colombia: Universidad Autónoma del
Estado de Morelos, 2012.

327 p.

ISBN 978-607-7771-64-7

1. Filosofía del derecho 2. Filosofía política 3. Derecho

LCC K230

DC 340.1

© UAEM

© De los autores

Armando Villegas Contreras

Adrián Fuentes González

Álvaro Guadarrama González

Aristides Obando Cabezas

Carlos Alfredo Sánchez Mafla

Delfín Ignacio Grueso Vanegas

Edward Javier Ordoñez

Erick Valdés Meza

Ever Eduardo Velazco Romero

Gabriel Mateo Díaz Garcilaso

Jeannette Escalera Bourillon

José Luis Díaz Salazar

Juan de Dios González Ibarra

Rodrigo Mier González Cadaval

Rosario Tejeda Díaz

Samadhi Aguilar Rocha

Primera edición

Junio de 2012

ISBN: 978-607-7771-64-7

200 ejemplares

Diseño Identidad y Logotipo Colección:

María Fernanda Martínez Paredes

Diagramación:

María Fernanda Martínez Paredes

Diseño carátula:

María Fernanda Martínez Paredes

Impreso en:



Samalva

E-mail: mafermar@hotmail.com

Celular: 315-5786204

Popayán, Colombia.

Índice

Presentación

11

Capítulo I

Justicia, diversidad y política. La necesidad
de superar el excesivo énfasis
en el reconocimiento de las diferencias

Delfín Ignacio Grueso Vanegas

17

Capítulo II

La crítica de Amartya Sen
a la teoría de la justicia de Rawls

Carlos Alfredo Sánchez Mafla

35

Capítulo III

Multiculturalismo e interculturalidad
en la obra de Luis Villoro: anverso
y reverso de la diversidad cultural

Edward Javier Ordoñez

55

Capítulo IV

Crítica a la noción de autonomía del bioderecho

Erick Valdés Meza

81

Capítulo V La ciudadanía más allá del individuo y la comunidad <i>Aristides Obando Cabezas</i>	107	Capítulo XII Acción, mundo y libertad: esbozo sobre la identidad en Hannah Arendt <i>Samadhi Aguilar Rocha</i>	271
Capítulo VI Legitimidad, violencia y Estado constitucional <i>Juan de Dios Gonzáles Ibarra</i> y <i>José Luis Díaz Salazar</i>	127	Capítulo XIII Política, ideología y creencia <i>Gabriel Mateo Díaz Garcilaso</i>	287
Capítulo VII La filosofía en la creación de las normas jurídicas <i>Álvaro Guadarrama González</i>	159	Capítulo XIV El derecho a estudiar filosofía como justicia social <i>Jeannette Escalera Bourillon</i>	305
Capítulo VIII ¿Se puede leer <i>El príncipe</i> de Maquiavelo? <i>Rodrigo Mier González Cadaval</i>	185	Capítulo XV Actualidad y retrospectiva de la educación superior pública y la políticas públicas en México <i>Rosario Tejeda Díaz</i>	317
Capítulo IX El mal y la eficacia política en el pensamiento de Maquiavelo <i>Ever Eduardo Velasco Romero</i>	211		
Capítulo X Maquiavelo y Hobbes: dos de sus metáforas sobre la bestialidad y la soberanía <i>Armando Villegas Contreras</i>	231		
Capítulo XI ¿Es posible la vida política? <i>Adrián Fuentes González</i>	251		

comprensión del problema del mal en general, tal vez hay una herida dolorosa que Maquiavelo nos mostró: existe el mal moral y no se puede evitar su uso, no por crueldad o perversidad, sino por necesidad. En eso consiste la integración de esta realidad en la vida humana que entrevé Maquiavelo, al menos desde la perspectiva de la acción política, donde en últimas el mal por excelencia es la ausencia de virtud política que puede conllevar en la crecida de males desde el punto de vista moral cuando hay ausencia de ella en algún orden político.

Referencias

- Althusser, Louis. 2004. Maquiavelo y nosotros. Madrid: Akal
- Benner, Erika. 2009. *Machiavelli's Ethics*. Princeton: Princeton University Press
- Berlin, Isaiah. 2006. *Contra la corriente. ensayos sobre historia de las ideas*. México: Fondo de Cultura Económica
- Crick, Bernard. 1974. *The Discourses. Preface and introduction to "The Discourses"*. Penguin Books.
- Kolakowski, Leszek. 1970. *El hombre sin alternativa*. Madrid: Alianza
- Maquiavelo, Nicolás. 2005. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza
- Maquiavelo, Nicolás. 2006. *El Príncipe*. Madrid: Alianza

Capítulo X

Maquiavelo y Hobbes: dos de sus metáforas sobre la bestialidad y la soberanía

Armando Villegas Contreras¹

1. Sobre la estrategia de lectura utilizada

La mayoría de las lecturas que se hicieron en el siglo XX del pensamiento político de Maquiavelo y Hobbes son el resultado de su ubicación temporal en sus respectivos contextos. Para Maquiavelo, la República florentina y para Hobbes las guerras civiles inglesas. Estas lecturas han renovado el vigor de ambos pensadores en muchos aspectos y han superado las formas despectivas en que los leyó la ilustración. Sin embargo, así como la lectura de la ilustración los condenó moralmente y esa actitud imposibilitó sustraer de ellos su fuerza argumental para explicar los asuntos de la política, al final del siglo XX,

¹ Es Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Es profesor Investigador de Tiempo completo en la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

vimos cómo se les interpelaba con algunos tópicos sobre los cuales los intérpretes volvían de manera recurrente, creando una especie de estancamiento en la investigación sobre sus principales textos y argumentos. A pie de página reproducimos una buena cantidad de textos, publicados en castellano que tratan recurrentemente las problemáticas que ellos visibilizaron, pero que a nuestras fechas resultan ya cacofónicas.²

² Existen los dos estudios clásicos del pensamiento político. El de George H. Sabine, *Historia de la teoría política*, 3ª edición, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, y la compilación que hicieron Leo Strauss y Joseph Crossley. La primera edición del libro de Sabine data de 1937. En cambio, la compilación de Strauss y Cropsey, de 1963. Ambas en inglés. Sabine asocia directamente el pensamiento a situaciones concretas de historia de Italia, aunque reconoce que "En cierto sentido es decididamente ahistórico. Afirmaba explícitamente que la naturaleza humana es siempre y en todas partes la misma, y por esta razón tomaba ejemplos donde los encontraba" Sabine, George, *Op. Cit.*, p. 272. Este estudio responde a la necesidad de ligar el texto de Maquiavelo a necesidades urgentes de su época y no necesariamente a una teoría política, aunque uno de los efectos del pensamiento de Maquiavelo.

Hay una compilación sobre Maquiavelo, mucho más reciente, publicada en España en 1999. Se trata de Roberto R. Aramayo, José Luis Villacañas, (Comps.) *La herencia de Maquiavelo. Modernidad y Voluntad de Poder*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1999. Ahí se tratan varios problemas canónicos de Maquiavelo por distintos autores: La modernidad, la separación entre moral y política, maquiavelismo y antimaquiavelismo, los fines y los medios del pensamiento político, el Estado, Maquiavelo y César Borgia, etcétera. En cuanto a Hobbes los temas recurrentes, en un texto clásico como el de Michael Oakeshott, *El racionalismo en la política y otros ensayos*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000. Se tratan los siguientes temas: la figura de *Leviathan*, el argumento de *Leviathan*, la ciencia, el absolutismo en política, la obediencia, en fin, otros temas que también son abordados por los textos de Sabine y de Strauss.

Lo anterior plantea desde luego un problema metodológico serio y una discusión sobre la forma en que se abordan los textos. Plantea incluso problemáticas sobre su ubicación disciplinar tanto al interior como al exterior de la filosofía. Por nuestra parte sugerimos que su ubicación particular en la filosofía política depende de cabo a rabo también del nacimiento de la filosofía política misma, que como disciplina autónoma depende de los trabajos de Leo Strauss a mitad del siglo XX. Esto es, depende de la lectura académica de la tradición filosófica en el siglo XX. Nuevas formas de interpretar han surgido y hemos de ser cuidadosos para no repetir las mismas problemáticas. En este texto proponemos la lectura de algunos giros retóricos que aparecen en sus textos. Esto plantea desde luego problemas metodológicos pues imponen la necesidad de tomar las metáforas y demás figuras retóricas de sus textos como algo más que un agregado estético en la escritura de ambos. Se trata de extraer consecuencias concretas del uso de dichas figuras partiendo de una lectura atenta de ciertos pasajes. Si nos fijamos bien, aún cuando la interpretación más aceptada de ambos es que cada uno de ellos, a su modo, produjo la "ciencia política", sus textos contienen innumerables metáforas que son algo más que adornos de su discurso y que plantean la necesidad de una revisión exhaustiva.

Tendremos por tanto que hacer una lectura del texto en sí mismo y de sus efectos e implicaciones que cada una de sus proposiciones tienen en nuestros días, lo cual implica, una des-historización de los mismos, única forma de llegar a historizarlos, es decir, situarlos entre nosotros. Es cierto, esta estrategia de lectura podría ser denominada deconstrucción. De hecho la propuesta de leer los textos en sí mismos se encuentra en uno de los teóricos más importantes de la deconstrucción: Paul De Man. Cito a Paul de Man en la lectura que hace de Locke

Hay que leerlo, hasta cierto punto, contra o sin tener en cuenta sus declaraciones explícitas; hay que hacer caso omiso de los lugares comunes sobre su filosofía que circulan como moneda segura en las historias intelectuales de la ilustración. Hay que pretenderlo leerlo a-históricamente, lo cual representa la condición primera y necesaria si se tiene la esperanza de llegar alguna vez a una historia de manera segura. Es decir, no tiene que ser leído de acuerdo con sus declaraciones explícitas (...) sino según los movimientos retóricos de su propio texto, que no pueden ser reducidos simplemente a intenciones o hechos identificables.³

Paul de Man está leyendo a Locke. Pero esta misma estrategia puede aplicarse a los pensadores que nos ocupan. Primero habría que hacer caso omiso de los "lugares comunes" sobre su filosofía". Luego leerlos a-históricamente, esto es, deberíamos leer sus textos nuevamente, en sí mismos y por último ver los giros retóricos que ellos utilizan y que quizá no sean intencionales sino producto de tradiciones e imaginarios. Las metáforas que utilizan, no son pues parte de su "creatividad" sino consecuencia de ciertas maneras de ver a la política. Pero la deconstrucción necesitaría una precaución más, en términos metodológicos. Leer los textos en sí mismos, no es suficiente, debemos extraer efectos de esos textos, y ésta es una diferencia sustancial de la forma en que aquí los leemos y la de Paul de Man. Siempre es necesario leer rigurosamente, pero se debe combinar esa lectura con un conocimiento histórico de las consecuencias de la utilización de tal o cual discurso. Se podría hacer un tratado sobre la metaforología que aparece en ambas obras. Sin embargo aquí sólo analizamos dos de las que más impresionan por su actualidad determinante.

³ Paul de Man, "La epistemología de la metáfora" en *La ideología Estética*, Madrid, Catedra, 1998, p.57

2. Maquiavelo: Sobre el lobo, la zorra y el león

Una lectura cuidadosa de algunos pasajes de *El Príncipe*, nos da a pensar que las figuras retóricas que Maquiavelo utiliza, son algo más que meros adornos para embellecer su discurso. Parece, por el contrario, que el texto produce una crítica a otras figuras de la antigüedad sobre la política y que Maquiavelo quería destruir. La idea de Maquiavelo y más tarde de Hobbes será destruir los dispositivos con los que se pensó la política. Uno de ellos es el modelo del cuerpo social. La primera es la más obvia, el Príncipe es la metáfora, para nosotros, del Estado, es su sustitución. Pero hay otras operaciones: la descripción (la forma en que Maquiavelo a lo largo del texto involucra los acontecimientos efectivos para mostrar su ejemplaridad), la metonimia (El texto en su conjunto va del pasado al presente y viceversa a grado tal que ya no se sabe bien a bien si habla de Roma y Grecia o de su Florencia), la comparación (Maquiavelo acomoda de manera arbitraria hechos de la historia de Grecia y Roma y concluye que los hombres de hoy como el arquero, deben fijar sus metas bien altas (los grandes nombres) para lograr sus objetivos (conservar el poder)⁴. Pero la que más llama la atención, sin duda es la que se refiere a la zorra y al león y al lobo. Maquiavelo renuncia al modelo del cuerpo social e inaugura uno nuevo basado en las figuras de la zorra y el león. El modelo del cuerpo social, la idea según la cual el Estado es como un cuerpo, está bien documentado en distintas etapas del pensamiento político. La cuestión es arrastrada de la teología política medieval y no se ha

⁴ Se me podrá objetar que durante el renacimiento, proceder por la comparación y la analogía con Roma y Grecia ello era una forma habitual de proceder. Ello, empero, no quita que no se proceda con estas operaciones.

superado aún en nuestros días. Tanto Maquiavelo como Hobbes son herederos de ese modelo de Estado, aún cuando ambos quieran superarlo.⁵ En cambio, Maquiavelo instaura un modelo estratégico, los modelos de las figuras de la zorra, el león y el lobo que se confrontan para mantener al poder.

Leamos primero el capítulo XVIII en el que Maquiavelo habla de "De qué modo han de guardar los Príncipes la palabra dada".⁶ Normalmente se lee este capítulo como el "más maquiavélico" pues abiertamente se dice que los príncipes deben mentir para asegurar la conservación del poder. En el primer párrafo Maquiavelo empieza con sus mentiras, empieza a mentirosos, a nosotros, los lectores o quizá a Lorenzo de Medici. Pero estas mentiras, de eso nos convence Maquiavelo, son en verdad, la verdad. Nos miente desde el primer momento en que en el título del capítulo XVIII nos anuncia que se hablará de cómo han de guardar los príncipes la palabra dada, cuando en realidad, de lo que se habla ahí, es de ¿Cómo no han de guardar los príncipes la palabra dada?

En el primer párrafo, se nos dice que los príncipes, no deben siempre guardar la palabra. Recordémoslo:

"Cuán loable es en un príncipe mantener la palabra dada y comportarse con integridad y no con astucia, todo el mundo lo sabe".⁷ Este será el primero y el último

⁵ Véase el famoso estudio de teología política de Ernst Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza, 1985.

⁶ Utilizo la siguiente edición: Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe*, trad. De Miguel Ángel Granada, Madrid, Alianza, 1981.

⁷ *Ibidem*, p.103

enunciado en el que Maquiavelo hablará de los beneficios que la verdad le reportan al príncipe. Para contrarrestar esta verdad, que es loable, y que todo el mundo sabe, Maquiavelo recurrirá, como es su costumbre, a la experiencia. Y esta verdad loable y sabida se disipará por la verdad del sin embargo:

Sin embargo, la experiencia muestra en nuestro tiempo que quienes han hecho grandes cosas han sido los príncipes que han tenido pocos miramientos hacia sus propias promesas y que han sabido burlar con astucia el ingenio de los hombres. Al final han superado a quienes se han fundado en la lealtad.⁸

El sin embargo es importante, Maquiavelo no dice que no se deba guardar la "palabra dada" dice que quienes han "hecho grandes cosas" son los que han actuado con astucia. Si se quieren hacer grandes cosas, se debe ser astuto, si no se quieren hacer grandes cosas, se debe ser íntegro. Y aquí se emplaza a leer la política con el modelo de la guerra, los que son íntegros contra los que son astutos. En el siguiente párrafo, literalmente ya se está en un combate: "Debéis pues saber que existen dos formas de combatir: la una con las leyes, la otra con la fuerza. La primera es propia del hombre; la segunda de las bestias, pero como la primera muchas veces no basta, conviene recurrir a la segunda".⁹ En esta reflexión Maquiavelo introduce cuestiones importantes para la filosofía. En primer lugar, la cuestión de lo propio del hombre, las leyes, pero también lo propio de las bestias, es decir, la fuerza. Como sabemos, existen varios "propios" del hombre (la razón, la técnica, el vestido, el trabajo, el alma, etcétera) pero Maquiavelo elige las leyes. Las leyes son propiedad de los hombres y

⁸ *Ídem*.

⁹ *Ídem*.

esta aseveración es extraída de la carencia de legalidad de los animales. Inmediatamente después Maquiavelo indica que eso propio no sirve, que, recordemos, si se quiere ser grande, no basta. Entonces, debe recurrir a la propiedad de la bestia, la fuerza. El Príncipe debe apropiarse de la fuerza de la bestia, se debe hacer por la fuerza, pues de qué otra manera uno se apropia de las cosas, de una fuerza que no tiene. El soberano entonces debe tener dos propiedades, la fuerza y la ley.

Hay que recordar, nos dice Maquiavelo que Aquiles fue educado por el centauro Quirón, esto es, un maestro medio bestia, medio hombre, mitad caballo y mitad hombre, lo cual no quiere decir otra cosa que se deben tener ambas naturalezas, pues una no dura sin la otra. Pero lo más importante en la cabeza de Maquiavelo son los modelos de bestialidad que se deben usar. Y aquí van a aparecer tres figuras que combaten entre sí y que son condición de la soberanía. El autor se olvida de la naturaleza de los hombres (pues su propiedad no basta, no si se quieren hacer grandes cosas) y va directamente a los animales de la política, a las bestias de la política, a una doble naturaleza animal del soberano, el soberano es como el zorro y el león, esto es el soberano se convierte en bestia. El soberano ya no es un hombre, pues la ley ha quedado olvidada pero tampoco un mero animal, sino una combinación de propiedades de fuerza y astucia. La astucia no es propiamente la razón, pues no consiste en dar razón, en explicar lógicamente lo que se hace y lo que se dice, sino en utilizar algún artilugio del lenguaje o alguna práctica social, para aparentar. El soberano es pues una bestia que sabe combinar las cualidades del león y la zorra lo cual lo convierte en una soberana figura paradójica. Una figura que está más allá de la ley (recordemos que lo propio

del hombre es la ley, pero no basta si se quiere ser grande) "La paradoja de la soberanía se enuncia así: El soberano está, al mismo tiempo, fuera y dentro del ordenamiento jurídico"¹⁰ El soberano se reserva el derecho de dar razón, de explicar, de argumentar las razones de sus acciones. Y eso es la razón de estado, o la razón del más fuerte, es decir, la razón de las bestias. Poco importa ya, en estas líneas que analizamos, la ley pues el príncipe ya se ha olvidado de ella. Maquiavelo dejará la naturaleza humana, el estar dentro de la ley y se concentrará en su exterior es decir, en las figuras animales, en la zorra y el león.

Estando por tanto, un príncipe obligado a saber utilizar correctamente a la bestia, debe elegir entre ellas, la zorra y el león, porque el león no se protege de las trampas ni la zorra de los lobos, es necesario, por tanto, ser zorra para conocer las trampas y león para amedrentar a los lobos. Los que solamente hacen de león no saben lo que se llevan entre manos, no puede, por tanto, un señor prudente, ni debe guardar la fidelidad a su palabra cuando tal fidelidad se vuelve en contra suya y han desaparecido los motivos que determinaron su promesa. Si los hombres fueran todos buenos, este precepto no sería correcto, pero —puesto que son malos y no te guardarán a ti su palabra— tampoco tu tienes que guardarles la tuya.¹¹

Aquí hay varias cosas que analizar.

1. La primacía de la zorra sobre el león, de la astucia sobre la fuerza pues los que "sólo han sabido hacer de león no saben lo que se llevan entre manos". Si

¹⁰ Giorgio Agamben, Homo Sacer. *El poder soberano y la vida nuda*. Valencia, Pre-textos, 1998, p. 27. Esta definición, por lo demás ya estaba esclarecida en los trabajos de Carl Schmitt.

¹¹ *Ibidem*, p. 104

antes a Maquiavelo le había interesado la fuerza, lo propio de la bestia, ahora deja la soberanía en manos de la astucia, de la figura de la zorra y mezcla una serie de cuestiones que conviene deconstruir:

Siendo más fuerte, el león es también más bobo, más bobo que el zorro, el cual es más inteligente, más astuto, aunque más débil, y por consiguiente más humano (recordemos que el hombre no tiene la propiedad de la fuerza) todavía que el león. Hay ahí una jerarquía: hombre, zorro, león que va de lo más humano, de lo más racional e inteligente a lo más animal, incluso a lo más bestial, sino a lo más bobo.¹²

El león no puede fingir su bestialidad, no puede ocultar su fuerza por lo tanto es una bestia, un bobo, alguien que sólo tiene la fuerza mientras que la zorra puede incluso fingir su ser de zorra. El Príncipe es así "un gran simulador y un gran disimulador", según la sentencia de Maquiavelo.

2. El enemigo declarado aquí, por si no nos hemos dado cuenta, es el lobo. Hay una alianza de la zorra y el león en contra del lobo. Ese que hay que buscar en la madriguera y al que hay que amedrentar es el lobo, para eso está el león, para meterle miedo al lobo. Estas figuras plantean asuntos de extrema actualidad. En efecto, algunos países poderosos que hacen las veces de león y de zorra, usan esta forma de amedrentar lo que ellos consideran los lobos. Hay que extra siempre dispuesto hacer una demostración, no de la razón, sino de la fuerza. Este es Derrida comentando este mismo pasaje: Según él, el US strategic command

¹² Jacques Derrida, *Seminario. La Bestia y el soberano*, Argentina, Bordes, Manantial, 2010, p. 118.

Para responder a las amenazas de lo que llama terrorismo internacional..., recomiendo, pues meter miedo, asustar al enemigo, no sólo con la amenaza de guerra nuclear, sino ante todo, dando al enemigo la imagen de un adversario que siempre puede hacer cualquier cosa, como una bestia, que puede salir de sus casillas y perder su sangre fría, (su ley incluso), que puede dejar de actuar razonablemente y que se vuelve loco cuando se le tocan sus intereses.¹³

Esta es la lógica de los así denominados estados democráticos occidentales, pensemos en Irak, Afganistán, y recientemente, Libia, pues esta bestia fue a cazar al lobo, ahí, a donde se escondía, en cuevas y montañas, en el afuera de la civilización. Pero es también la lógica del gobierno mexicano, su justificación "Los criminales son bestias, y están totalmente locos" dijo Calderón. Acto seguido, el soberano se convierte, él mismo en una fuerza que opera contra otra fuerza, guerra, de bestias. No se defiende, desde luego, al criminal, sino el devenir bestia del soberano para amedrentar a los lobos. Todas esas demostraciones públicas de armamento, desde los desfiles militares, hasta los ensayos nucleares en ciertas partes del mundo, por ejemplo, en Irán no sin sino resultado de la vuelta a la bestialidad del soberano. Desde hace más de dos años, este país también viene realizando pruebas nucleares. Lo interesante es que no son pruebas aisladas, sino que se han dado a conocer con detalles a la prensa. Acto seguido, los estados que se ven amenazados (Francia, E. U.) anuncian medidas contra ese gobierno. Ambos bandos, están pues, de cabo a rabo en la lógica del hacer saber al otro su fuerza, su potencial fuerza para romper la ley. Esto es desde luego, algo que ya había analizado Arendt:

¹³ *Ibidem*, p.p. 117-118.

Vale la pena recordar tantos ejemplos de nuestra modernidad donde, como insistía Hanna Arendt, los más poderosos estados soberanos son los que, haciendo y sometiendo según sus intereses el derecho internacional, proponen y de hecho producen las limitaciones de soberanía a los estados más débiles, llegando a veces hasta violar o no respetar el derecho internacional que contribuyeron a instituir, y por consiguiente violar instituciones de ese derecho internacional, al mismo tiempo que acusan a los estados más débiles de no respetarlos y ser estados delincuentes o como se dice en los EEUU "rogue states" (estados gamberros o estados delincuentes)... esos poderosos estados que dan y se dan siempre razones para justificarse, pero que no tienen forzosamente razón, y bien, dichos estados se imponen a los menos poderosos; entonces se comportan como si ellos mismos fueran bestias crueles, salvajes y rabiosas.¹⁴

3. Lo importante de las figuras de la zorra y el león, es que indican que la política, la verdadera política no es cosa de hombres o no absolutamente de hombres. Todo el argumento de Maquiavelo va en ese sentido, distinguir, claramente, entre el príncipe, el hombre y la bestia. Aunque en buena medida, el soberano es hombre, es animal y es bestia. es decir, una zorra que puede fingir ser cualquiera de los tres.

4. Por último, algo muy importante y a reserva que se siga leyendo este párrafo profundamente problemático y todavía por descifrar pues su lógica misma es la de no decidir una identidad ni para el hombre, ni para el soberano ni para el animal. Por ejemplo, los hombres son malos, y más adelante, los hombres se dejan engañar, son simples y el que engaña siempre

¹⁴ *Ídem.*

encontrará quien se deje engañar. Por último, pues, hay que recordar que esa lógica policial contra el lobo ha determinado su exterminio concreto, como animal cazado. En general el trato con el animal (pero en occidente en particular contra el lobo) se basa en una idea griega. La política que Aristóteles reservaba a los hombres en la polis, se ha construido a condición de expulsar a la bestia de la ciudad¹⁵ (los animales, sin ley, sin hogar que habitan a un lado de la polis, y en el lado opuesto a los dioses), es en verdad una política contra el lobo, contra el animal lobo, que está en peligro de extinción, pero también contra las figuras que se le parezcan, el emigrado, por ejemplo, que acecha los ranchos norteamericanos.

3. Hobbes: Sobre los lobos y los hombres

Ahora leamos la célebre metáfora de Hobbes sobre los lobos. Está inserta en la epístola dedicatoria al conde de Devonshire en el *Tratado sobre el ciudadano*¹⁶ y es por cierto una metáfora más antigua, elaborada por Plauto en tiempos del imperio romano. Era un dicho del pueblo romano, que todos los reyes debían ser tenidos por bestias voraces. Es decir, bestias que todo lo consumían rápidamente, que lo comían rápidamente. Esto lo decía Catón en nombre de un gobierno popular y en relación al interior del Estado. Pero, se pregunta Hobbes, hacia afuera ¿no fue el pueblo romano también una bestia voraz? "¿qué animal de presa no fue el pueblo romano cuando con

¹⁵ Aristóteles, *Política*, Madrid, Biblioteca Básica Gredos, 2000, 1253 a. Debemos recordar que afuera de la polis se encuentran bestias y dioses.

¹⁶ Thomas Hobbes, *De cive*, Madrid, Alianza, 2000.

sus águilas conquistadoras erigió sus orgullosos trofeos a lo largo y a lo ancho del mundo, sometiendo a disfrazada esclavitud a africanos, asiáticos, macedonios, y aqueos, con el pretexto de hacerlos ciudadanos de Roma".¹⁷

Luego de hacer algunas precisiones sobre la rapacidad del imperio, siempre en la lógica de la bestialidad, Hobbes distinguen entre el afuera y el adentro del Estado y la manera de comportarse del los lobos, los dioses y los hombres. "para hablar imparcialmente estos dos dichos son muy verdaderos, "que el hombre es una especie de dios para el hombre y que el hombre es un auténtico lobo para el hombre".¹⁸

Lo primero es cierto, si comparamos a los ciudadanos de un Estado con ellos mismos, con sus semejantes, con sus familiares, con sus amigos. Aquí, el hombre es un dios para el hombre en la medida en que puede ejercer la solidaridad, la caridad, la justicia, para con sus semejantes y por el hombre es un lobo para el hombre si comparamos la lucha de los Estados. Hobbes desde luego introduce la palabra semejanza, pero lo importante es que el hombre es lobo para el hombre sí y sólo si no se le conoce, sólo lo extraño, lo desconocido funda la separación radical entre humanidad y bestialidad. El hombre no es un lobo siempre y en todo lugar, no es de ninguna manera, un lobo universal, no hay pues una naturaleza licantrópica del hombre. El hombre en suma, es un lobo sólo a condición de su extranjería. Dios con el amigo, lobo con el enemigo. "En el primer caso, hay una cierta analogía de semejanza con la deidad, a saber, justicia y caridad, que son hermanas de la paz. Pero en el otro caso, hombres buenos, han de

¹⁷ *Ibidem*, p.33.

¹⁸ *Idem*.

defenderse adoptando como santuario las dos hijas de la guerra, el engaño y la violencia, o, dicho en otros términos una brutal rapacidad".¹⁹

Un hombre que se transforma en Dios y en lobo. Dios para sus semejantes, lobo para sus enemigos. Estas figuras disputan la soberanía, la ley nacional e internacional, las relaciones sociales, jurídicas. Pero lo que nos interesa resaltar es que no son meras metáforas sino condiciones de la política, condiciones de la misma vida en comunidad. En realidad, la reiterada aparición de figuras animales en el pensamiento político occidental está relacionada con una indecisión sobre quién y cómo se debe llevar la política en la *polis*. De Platón a Heidegger, el pensamiento filosófico ha pensado lo humano como una separación tajante o continuada con lo animal. Y ello ha sido así, por una cuestión de suma urgencia y que ya Aristóteles en su famosa definición del hombre como animal político planteaba, a saber que la animalidad (el hombre es un animal) está incluida y excluida en la polis. Excluida mediante la distinción del lenguaje. Agamben ha resaltado que los griegos no tenían una sólo palabra para referirse a la vida. Utilizaban la palabra *zoè*, nuda vida, vida natural, vida sin marcas naturales, común a hombres y dioses, pero también la palabra *Bíos*, perteneciente a la vida cualificada, cultural, política. La nuda vida, la mera existencia animal, la *zoè*, está inscrita en el corazón mismo del Estado pues el hombre puede ser hombre, puede ser Dios, puede ser lobo o animal. *Zoon politikon*. Así, cuando Hobbes habla de este animal, repite una extraña figura del derecho romano; la de un sujeto que ora deviene sagrado, intocable, augusto (ciudadano) pero que al mismo tiempo puede devenir animal (extranjero),

¹⁹ *Ibidem*, p.34

lobo, sacrificable, me refiero al *homo sacer*, la vida de un sujeto a quien cualquiera puede dar muerte sin ser acusado de homicidio, pero que es a la vez, insacrificable.²⁰ Este *Homo Sacer* reactiva la discusión sobre las categorías en las que debe pensarse la política y el derecho. La distinción entre *Bíos* y *Zoè*. En efecto, es una distinción que se comprueba en los textos de Platón y Aristóteles. *Zoè*, que expresa el simple hecho de vivir, común a dioses y animales y *Bíos* “que indicaba la forma o manera de vivir de individuo o grupo”²¹. Si se leen los textos de Platón y Aristóteles a la luz de esta distinción, entonces encontraremos que efectivamente habría que recordar que los modos superiores y que valen la pena vivir, eran en el *Filebo* platónico y en la *Ética Nicomaquea* Aristotélica la *bíos teoretikos*, *bíos políticos* y *bíos apolaustikos*. La vida contemplativa, la vida política y la vida del placer. Ahora bien, jamás utilizan la palabra *zoè*, no hay una

²⁰ Una antigua figura del derecho romano que se sostienen en un paradoja, el *homo sacer* es “la vida a quien cualquiera puede dar muerte, pero que es a la vez insacrificable” (Idem). Esta aporía, esta paradoja también tiene sus vericuetos lingüísticos. En primer lugar, la significación de lo sagrado que, en lenguas indoeuropeas, la mayoría de las veces expresa esta paradoja. Recordemos el estudio de Emile Benveniste a propósito del vocabulario de las instituciones indoeuropeas. En efecto, al menos en latín y en griego, la palabra sagrado (*sacer*) comporta una ambigüedad: “consagrado a los dioses y cargado de una mancha inborrable; augusto y maldito; digno de veneración y que suscita horror” (Benveniste, E., *El vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983, p. 350) El *Homo Sacer* está incluido y excluido del derecho pues es insacrificable, pero quien le da muerte no será acusado de asesinato. El soberano, por otro lado, también está incluido y excluido del derecho pues, siendo él el que dicta la excepción (Schmitt), está al mismo tiempo obligado a velar por la regla.

²¹ Giorgio Agamben, *Op.Cit*, p.9

zoè políticos por ejemplo. Y sin embargo, la cuestión de la zoología aparecerá en la política con la definición de Aristóteles que venimos comentando. La expresión *zoön politikon*, conjuga la vida nuda, la vida animal, el mero vivir sin marcas culturales en el centro mismo de la polis. Y este sería nuestro segundo problema, que apuntaría a los efectos de esa segunda definición. Se incluye así lo animal en lo político, en la polis, pero sólo a condición de una separación, de una segunda expulsión de la ciudad, esta vez ya no de los poetas sino de los animales. Recordemos que existir: Se puede ser un Dios, un hombre o una bestia. El Dios, autosuficiente por sí mismo no necesita estar en la polis, lugar de la comunidad y de la solidaridad. El animal ahí mismo, en 1253 a de *La política* se asocia a otras dos figuras, en primer lugar a una figura “aislada en el tablero de damas” y en segundo lugar al amante de la guerra “sin clan, sin ley, sin hogar”. Aquí lo interesante es que son los bárbaros esos a quienes el poeta (Homero) reprocha ser tales. Un animal es pues un animal, pero también el amante de la guerra, el que no tiene ley, aislado, no puede vivir en comunidad. La pareja categorial de Carl Schmitt según la cual lo político se basa en la distinción amigo enemigo, debe ser sustituida de la siguiente manera: “La pareja categorial fundamental de la política occidental no es la de amigo enemigo, sino la nuda vida-existencia política, *zoè*, exclusión inclusión. Hay política porque el hombre es el ser vivo que, en el lenguaje, separa la propia nuda vida y la opone a sí mismo, y al mismo tiempo, se mantiene en relación con ella en una relación inclusiva exclusiva”²²

Si, para Schmitt, la pareja categorial del derecho y de la política es la oposición amigo enemigo, quizá deba

²² Ibidem, p.18

ahora pensarse que esa oposición debe ser sustituida por otra, la de la oposición entre nuda vida o animal y vida cualificada. Podremos encontrar estas categorías en ciertas figuras de nuestro tiempo.

Se me ocurre, por ejemplo, el reciente asesinato contra el líder libio Moamar Gadafi, soberano, intocable, insaciable y sin embargo, sacrificado sin juicio alguno. Este era en efecto un hombre lobo, el animal al que fueron a buscar a una cueva, que se escondía en el desierto, y al que todos pudieron dar muerte sin ser acusados de asesinato. Es sintomático, por otro lado, que su cuerpo haya sido exhibido en una carnicería.

Podemos encontrar otros ejemplos de nuestro tiempo, los miles de muertos sin juicio o los sujetos de los derechos humanos, es decir, los que no tienen derechos, empero, la tarea fundamental es revisar como la existencia animal se incluye en la polis a manera de exclusión. el hombre es lobo para el hombre no siempre, puede ser también dios.

4. Conclusiones

La estrategia de lectura adoptada arrojó problemáticas de extrema actualidad. Hemos tratado de mostrar que las figuras que se denominan retóricas son también parte de la argumentación. Estas figuras son recogidas de la tradición occidental y no mero adornos. Lo importante es que dan mucho qué pensar acerca de los asuntos de la fuerza, de la ley, del derecho y de la animalidad. El trato o el mal trato con la animalidad aparecen aquí como una cuestión eminentemente política. Y ese trato y ese mal trato repercuten en determinadas políticas, en prácticas

que, como efecto tienen que ver con la forma en que nos relacionamos con el otro ya sea extranjero o animal. Queda realizar la metaforología de estos dos corpus teóricos, el de Maquiavelo y el de Hobbes. Su pensamiento es rico en figuras, por ello estamos autorizados a analizarlos de esta manera. En el último de los casos quizá la discusión más apremiante que arroja este texto se puede formular con la siguiente interrogante: ¿En qué consiste leer?