

Hacia la nueva separación entre naturaleza y política

Guillermo Aguirre *

Marx llevó el análisis de lo político social tan lejos que podría decirse que agotó la perspectiva moderna. La fusión hecha por Aristóteles entre la Naturaleza y la política tuvo en el marxismo su "canto de cisne" cuando se propone construir una sociedad sin clases obedeciendo a las leyes de la dialéctica; inspiración de claro contenido inscrito en la filosofía de la Naturaleza. Es lo mismo que construir un orden político positivo inspirado en el derecho natural generador del humanismo.

Pero todo el basamento marxista incluye asumir y construir un relato sobre el origen de lo social y el orden político. Relato atractivo y seductor por su exactitud y coherencia y por la fusión y cruce de varios saberes. La exactitud llevó a adoptar referentes históricos y a la necesidad de dar una explicación de la evolución social y más concretamente de la evolución humana.

La perspectiva de un materialismo dialéctico llevó a la adopción de un relato sobre el hombre, claramente materialista y que permitió dividir la historia en épocas y períodos según los métodos de trabajo y las formas de propiedad.

Esta racionalidad marxista llevó a mostrar la génesis de la sociedad burguesa y su forma de propiedad, poniendo en cuestión sus ideales de justicia y legitimidad.

De esta manera el análisis de lo social y sus contenidos políticos, de poder, éticos, el derecho, la justicia, la propiedad, etc., entraron de nuevo en cuestión.

La búsqueda del origen del Estado y de las clases sociales, planteada por Marx,

* Profesor Universidad Autónoma Latinoamericana. Sociólogo UNAULA. Especialista en Análisis Político y del Estado. UNAULA, Medellín

generó investigación minuciosa de las primeras ciudades y los distintos dispositivos de nucleación social.

El estudio del poder y la política diluyó de nuevo la mezcla entre el jusnaturalismo y el juspositivismo.

Estas perspectivas asumidas en el siglo XX por las ciencias sociales, llevaron a plantear el estudio del fenómeno de la modernidad en su conjunto, como una sociedad de contenidos diferentes a las que le antecedieron.

La crítica se dirigió a poner pues, en cuestión, los valores caros para la modernidad: la democracia, los derechos humanos, el poder, la libertad, la ciencia y la razón como mecanismo metodológico.

Podemos cifrar las respuestas dadas desde puntos de vista que **desteleologizan** la naturaleza. Así el hombre y la sociedad son producto de un juego de fuerzas físico-mecánicas y bioquímicas. Lo social no es un don o una convención, es una condición de existencia de la materia viva; no encontramos seres vivos que existan por fuera de colonias o grupos. Para este punto de vista todo ser vivo es un ser agregado. Los humanos como seres vivos ejercen esta condición, pero tamizada por su sapiencia.

Cuando los humanos modernos comenzaron a explicarse lo político, armaron un cuerpo teórico basado en imágenes sobre el origen. Con una actitud fundante, crearon relatos referentes y explicativos de aquellas épocas anteriores a lo político donde supuestamente el hombre vivió un estado natural, salvaje e incivilizado. Y luego de cifrar una explicación sobre el origen, comenzaron a inducir concepciones de lo político, lo social, el Estado, el derecho, la moral y la justicia. Es decir, a mostrar el porqué de lo civilizado.

Esta actitud moderna es la base inevitable de todas las construcciones teóricas desde el siglo XVIII. Los ilustrados, los decimonónicos y hoy, basamos nuestro pensamiento en un relato sobre el origen. (Esta actitud debe entenderse como no propia de los modernos. En sentido amplio pertenece a toda construcción mítico-religiosa. Por eso matizamos las respuestas como **teleológicas**; pero acá nos referimos a los relatos sobre el origen pensados por fuera de esferas religiosas).

La búsqueda de una explicación "certera" sobre el origen nos ha dejado como consecuencia algunas disciplinas, especialmente la sociología y la antropología. Y dentro de ellas el siempre vivo debate sobre lo que genéricamente llamamos sociedades primitivas.

La imaginación dieciochesca sobre el "estado de naturaleza" fue enriquecida por Marx en sus concepciones sobre las "sociedades precapitalistas"; pero siguió anclado al siglo XVIII, a ese estado natural, según Norberto Bobbio⁽¹⁾. El debate marxista en este sentido fue continuado en torno a lo que podría entenderse por "modo de producción asiático" y cómo explicar los mecanismos dialécticos que permitieron a la humanidad abandonarlo para asumir otros modos de producción.

A la par del debate marxista se daban otros dirigidos a esclarecer problemas caracterizados por los conceptos de "mentalidad primitiva" y "pensamiento salvaje", dedicados a mostrar la inferioridad del hombre primitivo y las bondades y superioridad del civilizado. El hecho de que este punto de vista se mantenga en la dicotomía salvaje-civilizado nos muestra su anclaje en la actitud dieciochesca, todo sub-

1. Bobbio, Norberto y Matteuci, Nicolás: *Diccionario de Política*. Págs. 1.573-1.574.

sumido en ese claro ideario del progreso defendido por el vitalismo, el positivismo y el funcionalismo.

La actitud "ilustrada" se deja de lado desde el momento que se concibe la inoperancia de la dicotomía salvaje (inferioridad) —civilizado (superioridad), para explicar lo primitivo; desde el momento en que se abandona la "idea de progreso" indefinido.

Comienza así, a diseñarse una explicación de lo primitivo altamente especializada y que nos conduce a una nueva concepción de lo político. La imagen que hoy nos podemos dar de ello, de lo primitivo, es posible a través de la obra de autores como Claude Lévi-Strauss, Gilles Deleuze, Félix Guattari, André Leroi-Gourham y Michel Foucault. Tratemos de aproximarlos.

De seres humanos podemos hablar desde el momento en que la arqueología nos brinda el testimonio de un hombre fósil al cual podemos adjudicarle la función solamente humana de construir útiles. Este momento lo ubica Leroi-Gourham⁽²⁾, un millón de años antes de nuestra era. Al fósil que corresponde a un tipo de hombres talladores de piedra, le da el nombre de Australoantropo (podría pensarse que este autor desconoce los hallazgos de Richard E. Leakey con una antigüedad de hasta doce millones de años; pero no, porque lo que importa no es la posición bípeda sino el útil y Leakey no ha hallado útiles más allá del millón de años). Desde este ser, Leroi-Gourham, construye un relato paleontológico del hombre presapiens. Relato donde el protagonista fundamental es la técnica: la bipedia libera las manos de la locomoción y éstas liberan la cara de la prensión, captura y tratamiento del ali-

mento; a su vez la bóveda craneana se libera de los fuertes músculos motores de las fauces, y comienza un proceso de ensanchamiento. Estas liberaciones acrecientan la masa encefálica quien al mismo tiempo coordina las nuevas funciones, entre ellas el gesto técnico: la talla de la piedra.

La noción de "gesto técnico" para Leroi-Gourham es compleja. Involucra la emisión de sonidos, la manipulación de materiales y la coordinación cerebral, es decir el gesto técnico es comunicación, es una física corporal y un ejercicio de la abstracción.

La evolución humana correlacionaría así la actitud postural (bipedia) y la gestualidad técnica, desarrollando en el período que va del australoantropo al homo sapiens tres tipos de hombres: el arcantropo con un cerebro de 600 a 800 c.c. de masa encefálica y que ejerce dos gestos técnicos; el paleantropo con un cerebro de 800 a 1.200 c.c. y manipulador de tres o más gestos técnicos; el neantropo con una masa encefálica 1.200 a 1.650 c.c. y manejador de una serie de gestos técnicos. Estos hombres presapiens viven entre 1.000.000 de años a.n.e. hasta 40.000 ó 35.000 años a.n.e.; agotaron la industria lítica (del schopper al bisturí) y materializaron la evolución biológica de lo humano.

Alrededor de 35.000 años el ser humano estabiliza su masa encefálica en 1.500 c.c. y desarrolla la frente como el sector cerebral de la memoria. La evolución biológica se atenúa y da paso a la evolución social, visible especialmente en la sedentarización alrededor de 8.000 a 6.000 años a.n.e.

En términos genéricos el pensamiento del hombre presedentario lo dibuja Claude Lévi-Strauss⁽³⁾. La magia y el mito que

2. Leroi-Gourham, André. *El Gesto y la Palabra*. U. Central de Venezuela. 1971.

3. Claude Lévi-Strauss. *El Pensamiento Salvaje*. F. C. Económica. Méjico, 1984.

funcionan a la manera de un "bricolage", llenan la capacidad de abstracción de esos trashumantes territorializados (los mitos, cuya movilidad la muestra Levi-Strauss con la imagen del trabajador bricolero podría corresponder a lo que Leroi-Gourham concibe como la parte abstracta del gesto técnico en el hombre sabio neolítico).

La figura del trashumante territorializado nos indica que los hombres, básicamente desde los sapiens mesolíticos, manejaron una relación humanizante con la tierra y con el espacio; es decir, la naturaleza la concebían como un ser humano de características divinas. "El cuerpo pleno de la tierra", donaba las bondades y los castigos de una madre o un padre; "el cuerpo lleno de la diosa tierra reúne sobre sí las especies cultivables, los instrumentos de labranza y los órganos humanos" ⁽⁴⁾.

Ese espacio terrestre de los grupos sapiens es al mismo tiempo cuerpo divino y el lugar del habitat; todo lo que el hombre extrae de él es un don y por eso debe retribuirlo. De ahí el rito-sacrificio, de ahí el megalitismo como retribución arquitectónica a la divinidad. La naturaleza todo lo contiene y obsequia al hombre sabiduría ("ciencia de lo concreto" o "ciencia del ingeniero") y alimento.

Al abandonar la trashumancia y adoptar la civitas o la polis, la relación con el "cuerpo pleno de la tierra" entra en una dimensión nueva. El poder mágico religioso adjudicado a la naturaleza se encarna en la figura de un déspota (Estado). Este contacta el mundo divino con el humano y domeña el ser territorial del hombre construyéndole un mundo interior, individual, personal, es decir, construyéndole un

yo. El "Estado es la forma política de un poder centralizado y centralizador, llamémoslo pastorado al poder individualizador" ⁽⁵⁾.

Ya el hombre que habita la civitas o la polis es un hombre desterritorializado-subjetivizado y se embarca en la búsqueda de explicaciones desde su yo, de su condición como ser civilizado (que habita civitas) o ser político (que habita polis).

Las explicaciones se dan, leyendo la **Naturaleza** como esa fuerza divina dadora. El hombre es un ser político (habitante de la polis) por **naturaleza** escribió Aristóteles, así como la punta del Gnomon, heredado por los griegos de los babilonios, "escribe sola sobre el mármol o sobre la arena, como si el mundo se conociera así mismo" ⁽⁶⁾, como si la naturaleza fuese un dios.

Las expresiones que deducen el comportamiento de los hombres de su naturaleza manejan este hilo conductor. La concepción de la naturaleza es equivalente a la de un dios como una máquina sabia: "Deus ex Machina".

Esta noción de "poder", se ha tratado de mostrar como ese dispositivo nuclear del socio que va del poder del "cuerpo pleno de la tierra" a la instauración de un Yo. El relato sobre la "época primitiva" que hoy se puede bosquejar está atravesado por esa noción de "poder"; y luego de su rastreo primigenio, podemos hacerlo también en la antigüedad, en el medioevo y en el capitalismo.

Hablar pues de lo político es hablar del poder. "...es cierto que los modelos de la

5. Michel Foucault. *Tecnologías del Yo*. S. XXI. Madrid. 1992. p. 98.

6. Serres Michel. *Historia de las Ciencias*. Cátedra. Madrid. 1989. p. 83.

4. Deleuze, G. y Guattari, F. *El Antiedipo: Capitalismo y Esquizofrenia*. Paidós, 1985. p. 147.

nueva historia general deben asignar a la dimensión política el mismo lugar que ocupó en la sociedad el fenómeno del poder, que es la encarnación epistemológica de la política en el presente" ⁽⁷⁾. En este sentido dice Michelangelo Bovero:

"Política y poder forman un binomio inescindible. El poder es la materia o la substancia fundamental del universo de entes que llamamos 'política'" ⁽⁸⁾.

Así, al igualar poder y política, se asume una lectura nueva de la historia, que permite caracterizar los diferentes períodos según la distribución o forma de acceder al poder político.

Consecuentemente la búsqueda del origen del poder extiende las fronteras más allá de los cálculos marxistas sobre el origen del Estado.

Esta opción permite dos vertientes analíticas. Ambas rompen con el evolucionismo y el naturalismo. Una al sumergirse en la analítica del poder, le da a éste una profundidad en el tiempo tal que renuncia a buscar su origen. Así lo social es, por esa lucha permanente por el poder y a pesar de la instauración de pactos o contratos, la lucha continua y en últimas la actitud humana se rige por la adquisición de poder. La adquisición de poder político entra a sustentarse en la riqueza, el prestigio, la información, etc. Así el derecho se concibe como el pacto de no agresión mientras produzca beneficios; derecho que se acomodará según las circunstancias. Esta es una visión positiva del derecho y la sociedad, puesto que todo en el hombre es una construcción artificiosa para garantizar el sostenimiento del poder político.

7. Idem. p. 178.

8. Bobbio, Norberto y Bovero Michelangelo. *Origen y Fundamento del Poder Político*. Grijalbo. México, 1985. p. 37.

La democracia no es un mecanismo absoluto y rígido, puede reacomodarse permanentemente para garantizar la libre empresa, el reino del individuo, la libertad y la igualdad. Es la versión liberal contemporánea de la que da testimonio John Gray cuando dice: hay diferentes tipos de sistemas democráticos y

"...la institución de un gobierno liberal limitado es compatible con la existencia de diferentes tipos de sistemas democráticos (así como con la restricción o la ausencia de democracia política)" ⁽⁹⁾.

Gray dice además que son los defensores de esta posición sus contemporáneos F. A. Hayek, John Rawls y Robert Nozick.

La otra vertiente analítica, rompe con el origen del Estado como expresión evolucionista del poder político, y asume que el Estado ha existido en permanente confrontación con máquinas de guerra nómades. Esta pose analítica parte de la imposibilidad de definir si fue primero la guerra o el Estado. Dice que el Estado no sólo es el aparato, los jefes, es además estratificaciones subjetivas del poder. Esto explica cómo las llamadas sociedades primitivas guerreaban justamente para impedir la formación de poderes monopólicos. Cuando el Estado crea su máquina de guerra, reduciendo así su oponente, ésta, la máquina se dispersa

"en máquinas de pensar, de amar, de morir, de crear, que disponen de fuerzas vivas o revolucionarias susceptibles de volver a poner en tela de juicio el Estado triunfante..." ⁽¹⁰⁾.

9. Gray, John. *Liberalismo*. Alianza. Madrid, 1994. p. 115.

10. Gilles Deleuze, Félix Guattari. *Mil Mesetas*. Paidós. Argentina. 1987.

Así queda expuesta una concepción de lo social regida exclusivamente por el **conflicto**. Los poderes territorializados al ser vencidos, se reterritorializan en la subjeción. Desde esta perspectiva puede hablarse de una geología de la moral y la ética, y además de geopolítica que se retroalimenta

en la permanencia del conflicto. El Estado se la tiene que ver cotidianamente con movimientos sociales que se fugan de su centro: economía informal, producción ilegal, material y simbólica que se expresan en poderes políticos antiestados o nómades.