

CENTRO CULTURAL DE LA COOPERACIÓN
FLOREAL GORINI
ANUARIO DE INVESTIGACIONES
AÑO 2013

DEPARTAMENTO DE CIENCIAS SOCIALES

AUTOR/A: MAXIMILIANO LAGARRIGUE

TITULO DEL TRABAJO: HOBBS, EL SUJETO Y LA MÁQUINA.
ANTECEDENTES POLÍTICOS DE LA RELACIÓN TRABAJO-CAPITAL



Publicación Anual - Nº 5

ISSN: 1853-8452

Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini
Av. Corrientes 1543 (C1042AAB) - Ciudad de Buenos Aires - [011]-5077-8000 -
www.centrocultural.coop

Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini
Anuario de Investigaciones - Año 2012
Directores de la publicación:

Pablo Imen
Paula Aguilar
Marcelo Barrera
Ana Grondona
Natacha Koss
Gabriela Nacht
Luis Wainer
Sofía Calderón

Director del Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini: Prof. Juan Carlos

Junio

Subdirector: Ing. Horacio López

Director Artístico: Juano Villafañe

Secretario de Ediciones y Biblioteca: Jorge C. Testero

Secretario de Investigaciones: Pablo Imen

Secretario de Comunicaciones: Luis Pablo Giniger

© Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini
Av. Corrientes 1543 (C1042AAB) - Ciudad de Buenos Aires - [011]-5077-8000 -
www.centrocultural.coop

© De los autores

Todos los derechos reservados.
ISSN: 1853-8452

Hobbes, el sujeto y la máquina. Antecedentes políticos de la relación trabajo-capital.¹

Maximiliano Lagarrigue

Resumen

El presente artículo estudia el papel del cuerpo individual y político en la teoría de Thomas Hobbes con el objetivo de mostrar sus implicancias ideológicas en el proceso de subsunción del trabajo al capital. Se analiza la relación de subsunción y funcionalidad que Hobbes establece entre el cuerpo-máquina individual y el cuerpo-máquina estatal, mostrando cómo la teoría del inglés ofrece un modelo de gobierno aplicable a la organización capitalista del trabajo.

Introducción

Marx señala en *El Capital* que, para lograr el sometimiento del trabajador al capital, no basta con que las condiciones de trabajo se presenten en un polo como capital y en el otro como trabajadores que no tienen nada que vender, sino sólo su fuerza de trabajo; ni tampoco es suficiente con obligarlos a que se vendan voluntariamente. Hizo falta que en el transcurso de la producción capitalista se desarrollara una clase trabajadora que, por educación, tradición y hábito, reconociera las exigencias de ese modo de producción como leyes naturales, evidentes por sí mismas (Marx, 2004: 922). Siguiendo esta crucial observación de Marx, y anudándola con lo que Michel Foucault denominó “disciplinamiento del cuerpo”, Silvia Federici se propuso, en su libro *Calibán y la bruja* (2010), examinar uno de aquellos factores que hicieron posible la fijación del trabajador al capital: la ciencia mecanicista. La autora sostiene allí que, gracias a la “anátomo-metafísica” de pensadores como Hobbes y Descartes, fue posible fabricar una noción de sujeto-máquina destinado a la producción. Así, sus teorías permitieron imaginar una nueva idea de cuerpo (homogéneo, regular, tecnificado) apto para el gobierno de la razón, y para la disciplina del capitalismo. En su análisis, Federici se concentra en uno de los polos: el trabajador. Propongo en este escrito considerar también el otro extremo: el capital. Mi hipótesis, en este caso, sugiere que, así como la teoría de Hobbes ([1651] 2005) ofreció una idea de cuerpo-máquina individual, ella también elaboró, por primera vez, una idea de cuerpo-máquina social cuyo rendimiento y función exigían necesariamente (naturalmente) la subsunción de las fuerzas individuales al enorme aparato técnico. Si bien la teoría de Hobbes es, en lo esencial, *política*, su imagen del

¹ Una versión reducida de este escrito fue presentada por primera vez como ponencia en el I Simposio Nacional “Biopolítica, Gobierno y Subjetividad” organizado por la Universidad de Rosario en septiembre de 2013.

Leviatán, según entiendo, ha servido de modelo para legitimar la organización del capitalismo en términos de subsunción del trabajo al capital; es decir, de sometimiento de un cuerpo de trabajo a la máquina productiva como mero apéndice de la misma.

El presente escrito comienza examinando algunas características generales del sujeto del siglo XVII en lo tocante a las ideas de individuo y cuerpo. Se estudia someramente la aparición del “individuo-en-el-mundo” y su delimitación como un ser con cuerpo propio comandado por la razón. En segunda instancia, se analiza la formación del sujeto de trabajo en la teoría mecanicista de Hobbes. Utilizando como punto de partida algunas observaciones de Marx y Foucault en torno a la mecanización del cuerpo en el capitalismo, se procede a abordar la tesis de Federici acerca del mecanicismo hobbesiano. Se analiza en este punto cómo la teoría de Hobbes fabrica un sujeto con un cuerpo tecnificado comandado por la razón y conducido por ella hacia el pacto de institución del Leviatán. En tercer lugar, se aborda el “polo capital” analizando la figura del Leviatán como cuerpo-máquina social (*body politic*). Se examinan allí dos metáforas del cuerpo político presentes en la obra, y que reflejan la relación de subordinación del sujeto-cuerpo-engranaje al Estado-cuerpo-máquina. Finalmente, se esbozan una serie de conclusiones en torno al papel político e ideológico de la organización del trabajo. Se sugiere entender el proceso de subsunción como un resultado de la *interpelación* de un sujeto-engranaje cuyo *funcionamiento* (vida, trabajo y más poder) se descubre sólo posible en la máquina-Estado.

El cuerpo propio

La idea hobbesiana de un cuerpo-máquina sometido al gobierno de la razón y proyectado socialmente en la forma de un cuerpo político (*body politic*) es resultado del devenir histórico del cuerpo como factor de individuación, a la vez que objeto y blanco del saber-poder. En sus trabajos Michel Foucault ha mostrado cómo el cuerpo se constituyó a lo largo de la modernidad en la expresión de un sujeto finito. Dicho cuerpo aparece como un efecto de determinadas relaciones de saber-poder que hicieron mejor gobernables las conductas de los hombres. Así, una multiplicidad de dispositivos fueron moldeando la idea de un cuerpo propio como objeto de intervención y gobierno por parte de uno mismo y de los otros, combinando el autocontrol con la vigilancia institucional: desde el manicomio a la clínica (2007, 2010), desde la prisión a la fábrica (2008), y desde la familia a la población (2002).

Sin embargo, desde el punto de vista filosófico, la idea del *cuerpo como propiedad del individuo* encierra antecedentes todavía más remotos. En el pensamiento clásico griego, y particularmente en Platón, encontramos la idea de alma (*psyché*) como realidad diferenciada ontológicamente del cuerpo (*soma*). La *psyché*, en este caso, es la esencia universal e inmortal del hombre, mientras que el *soma* es la materia individual y perecedera. Según Platón, la parte principal del alma, la razón (*logos*), debe gobernar sobre la pasión (*pathos*) que, cercana al movimiento del cuerpo, altera el orden del alma.² Los antecedentes de esta noción de *psyché*, como fuente del yo y a la vez como

² En su definición de justicia de *República*, Platón identifica el orden del alma con el orden de la *polis*, proyectando por primera vez la naturaleza del hombre al Estado: “La justicia, en efecto, consiste en algo parecido. No se limita a las acciones externas del hombre sino que se aplica también a la acción interior

principio rector del cuerpo y sus manifestaciones físicas (irascibles y concupiscibles) encuentra a su vez sus primeros esbozos en las creencias órficas de la secta pitagórica del siglo VI a. C..³ Esta relación entre alma y cuerpo, entre interior y exterior, abrirá el debate, al menos en Occidente, entre el yo y sus límites, debate cuya historia se demuestra bien antigua. El propio Foucault se propondrá en la década del ochenta reorientar sus indagaciones para volver al mundo antiguo y examinar allí el desarrollo de ciertas prácticas tendientes a problematizar la relación de uno consigo mismo; prácticas del cuidado de sí en las que el yo se ponía en juego (Foucault, 2003a y 2003b).

De esta forma, podemos decir, que la idea de *cuerpo propio* es correlativa a la problemática del individuo, y tan antigua como ésta. El cuerpo se presenta como *parte* del yo en la misma medida en que el yo se reconoce como diferente de los otros, cuando encuentra profundidad en sí mismo: algo más que esa carne que lo separa de otros hombres. Sin embargo, cabe también decir, que tal concepción del cuerpo como parte del yo no existió desde siempre.

En sus investigaciones sobre la Grecia Antigua Bruno Snell mostró que en el pensamiento homérico no es posible encontrar idea alguna del yo, así como tampoco de un cuerpo individuado cual unidad orgánica. El *soma* como cuerpo vivo es igual al cadáver; mientras que las referencias al cuerpo que vive son parciales o fragmentarias, por ejemplo, se habla sólo de “miembros” y “piel”. Coincidentemente, tampoco existe noción alguna acerca de un yo agente o responsable, como sí se encuentre posteriormente entre los pitagóricos, o en Heráclito y Demócrito. En Homero, la única referencia a algo así como el centro de acción del hombre es el *thymós*: una región del hombre que lo mueve a actuar pero sobre la que interviene además la divinidad. Esto es lo que le hizo decir a Agamenón, que no fue *él* el responsable del rapto de la esclava de Aquiles, sino Zeus y la Erinia actuando sobre su *thymós* (Dodds, 1986: 15-37). En este punto, es posible relacionar a la cultura homérica con otras culturas tradicionales.

del hombre sobre sí mismo y los principios que hay en él, sin permitir que ninguna de las tres partes de su alma haga cosa alguna que le sea extraña ni se inmiscuya en sus funciones recíprocas, estableciendo, por lo contrario, un orden verdadero en su interior, induciéndolo a gobernarse, a disciplinarse y a ser amigo de sí mismo, de forma que armonice las tres partes de su alma como los tres tonos extremos de la escala musical, el más alto, el más bajo y el medio, y los demás tonos intermediarios si los hubiera, y ponga en perfecto acuerdo estos variados elementos y pase de la multiplicidad a la unidad, la templanza y la armonía” (Platón, 2000: 324-325). Por el contrario, la injusticia será igual al desorden del alma y a la *stasis* o guerra civil (ibíd.: 326). Sobre la idea de alma y autodominio en Platón véase, Taylor (1996: 131-142).

³ Sobre la historia de la noción de alma en Grecia como principio de individuación que difiere del cuerpo véase, Snell (1953) y Dodds (1986). Para los pitagóricos, por su parte, el alma (*demon*) había caído en el cuerpo, esto significaba que existía una culpa que debía ser expiada, lo que llevaba a los hombres a responsabilizarse moralmente practicando purificaciones diarias (Mondolfo, 1979). Luego de los pitagóricos, y de Heráclito y Demócrito, el cambio más significativo en la idea de alma vendrá de la mano de Sócrates. Para Sócrates, el alma estaba asociada directamente a la función cognitiva, y en especial al conocimiento de sí. Con Sócrates aparecerá una nueva utilización de los pronombres personales y reflexivos, ahora junto a verbos de cognición o en antítesis con el cuerpo. Este hecho gramatical servirá para respaldar la tesis de Havelock (1994) según la cual el surgimiento de la *psyché* estaría íntimamente relacionado con el paso de una cultura oral a una cultura escrita. Paso en el que aparece un hombre “autónomo”, que ya no se “identificaría sucesivamente con toda una serie de vívidas situaciones narrativas polimórficas” (Havelock, 1994:189) sino que comienza a saberse responsable y capaz de conocer por sí mismo, apartándose del contenido fijo de la memoria.

En sus trabajos sobre los Ilongots de las Filipinas, Michelle Rosaldo demostró que es imposible aplicar el encuadre analítico occidental “*self/individuo*” a dicha cultura. La antropóloga observa, en efecto, que los dualismos interior/exterior, pensamiento/sentimiento, alma/cuerpo, identidad/diferencia no sirven para comprender el comportamiento Ilongot. Pues los Ilongots hablan de corazones (*rinawa*) que sienten y piensan; de nombres personales que cambian de acuerdo al estado del hombre (“cuando uno contrae una enfermedad, se muda a otro lugar, hace amigos, o se casa”); de desviación, enfermedad, locura y falla en la acción atribuidas a cosas que están fuera del yo: “las fuerzas salvajes pueden causar cultivos fallidos, o hacer que una persona sea salvaje, o debilitar al cuerpo de uno por medio del corazón” (Rosaldo, 2011: 94). Esta intervención de los dioses sobre el *rinawa*, que semeja a la acción de Zeus y la Erinia sobre el *thymós* de Agamenón, nos advierten precisamente sobre la inexistencia de una idea de “yo”, tanto en la cultura homérica, como en la cultura Ilongot.

Son incontables los trabajos antropológicos que recogen representaciones ancestrales sobre un cuerpo ilimitado, conectado con el mundo de los espíritus y actuando como otros seres vivos, o asumiendo múltiples formas simbólicas; a la vez que se transforman durante prácticas rituales como la sanación y el juego. Robert Desjarlais por ejemplo ha mostrado, por medio de prácticas “*incorporadas*”, cómo el pueblo Yolmo Sherpa del Nepal restituye el alma que se aleja del cuerpo del enfermo a través de trances sólo experimentables por quienes han devenido un cuerpo sentidamente abierto a la polifonía de fenómenos que atraviesan a la comunidad y al cosmos (desde los aromas al sonido). El cuerpo Yolmo se presenta como un microcosmos del universo pleno de sentido y materialidad (Desjarlais, 2011: 7-62). Por su parte, en su ya clásico *La interpretación de las culturas*, Clifford Geertz al estudiar el ritual de la riña de gallos en Bali sugiere, siguiendo las consideraciones de Bateson y Mead sobre el cuerpo de los balineses (entendido como una serie de partes separadamente animadas), comprender a esos gallos de riña como penes separables: “órganos ambulantes con vida propia” (Geertz, 2003: 343). Estos gallos, a su vez y como todo animal, simbolizan para los balineses “las potencias de las tinieblas”. Así la profunda identificación del gallo con el cuerpo del varón muestra, por tanto, la importancia de lo que se pone en juego en el ritual de la riña: una lucha cósmica entre los hombres, y entre éstos y el infierno.

Con el objetivo de ilustrar la diferencia fundamental entre la representación del cuerpo occidental y moderno, y el cuerpo en culturas no occidentales y tradicionales, David Le Breton, propone atender al caso de los canacos melanesios estudiados y evangelizados por Maurice Leenhardt. Para los canacos, observa Le Breton, el cuerpo (que no existe como realidad autónoma) toma las categorías del reino vegetal, entrelazándose con él. El hombre es un microcosmos en el universo, “su cuerpo” guarda continuidad con el cosmos, se confunde con éste, por lo que nunca parece sino que deviene mundo. Sin embargo, explica el autor, como resultado de la colonización y evangelización muchos canacos iban a reconocerse con el tiempo como seres con cuerpo: *individuos* separados del cosmos y de la comunidad, sujetos del vínculo societal. Asistido por la aguda observación de Durkheim, Le Breton pasa a redescubrir el vínculo que une al cuerpo con el “yo”: “para distinguir a un sujeto de otro, ‘es necesario un factor de individuación, y el cuerpo cumple ese rol’” (Le Breton, 2010: 19). El cuerpo propio es el cuerpo del individuo, y el individuo se construye en relación a un cuerpo que lo aísla del resto. Siguiendo con Durkheim, y *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912), cabe decir entonces que cuerpo y alma constituyen los pares dicotómicos a

partir de los cuales se desarrollará la idea de persona en occidente. Por lo que no existe cuerpo propio sin alma, ni alma sin un cuerpo que me individualice.

De lo anterior se infiere que la aparición del individuo con alma y cuerpo está directamente vinculada a la disolución del orden comunitario u *holista*. En sus trabajos sobre el individualismo, Louis Dumont (1987) remontó la *génesis* del individuo moderno al pensamiento estoico y cristiano.⁴ Para el autor, es a ambas tradiciones que le debemos la idea de un Individuo como valor supremo, separado de la sociedad como un Todo. Sin embargo, observa Dumont, ese individualismo posee algo que nos resulta poco familiar. El individuo estoico y cristiano es un *individuo-fuera-del-mundo*: un ser cuya verdad está en lo extra-mundano y no en el mundo inmediatamente sensible. Así, tanto para el estoico como para el cristiano, el *Logos* o Dios están más allá de la materia y la carne, por lo que el hombre debe renunciar a los placeres de este mundo replegándose en su interior divino (en su *logos* u *alma*). Tal creencia daría lugar posteriormente a la identificación entre el yo interior y la divinidad: el hombre adquiriría ahora conciencia y valor moral.

Siguiendo con la explicación de Dumont, este *individuo-fuera-del-mundo* devino con el tiempo un *individuo-en-el-mundo*. El proceso fue largo: lo divino fue penetrando lo mundano y reforzando a nivel subjetivo la distinción entre el alma y la carne, entre el Bien y el Mal. Desde el punto de vista de las ideas, la obra de San Agustín jugó aquí un papel crucial.⁵ Sin embargo, desde un punto de vista estructural (económico y político) cabe ver en la Iglesia y el Imperio romano a los principales agentes responsables de la *organización terrenal de lo divino*, de la conducción de las almas. Para ello, desarrollaron todo un conjunto de técnicas aplicadas al gobierno de un *individuo* que, a partir del Renacimiento, mostraría su paulatina reconciliación con el mundo. Tal reconciliación del individuo con lo mundano supuso tres fenómenos estructurales:

1. *Emergencia del capitalismo*. Factor crucial, pues se trata éste de un modo de producción en el que una sociedad monetizada privilegia la acumulación privada (el valor de cambio) por sobre la subsistencia comunitaria. En su fase inicial, el medio de

⁴ En un breve escrito de 1938 en el que estudia los orígenes y transformaciones de la noción de *persona*, Marcel Mauss, muestra cómo esta idea fue adquiriendo contenido moral a partir del influjo del pensamiento estoico, dice al respecto: “Entre los clásicos de la moral, latinos y griegos (siglo II a. C. y IV después de C.) tiene ya otro sentido: *prósopon* sólo es *persona*, y lo que es más importante, se añade un sentido moral al sentido jurídico, sentido de ser consciente, independiente, autónomo, libre y responsable. La conciencia moral introduce la conciencia dentro de la concepción jurídica del derecho. A las funciones, honores, cargas y derechos se añade la persona moral consciente” (Mauss, 1979: 327). Sobre la importancia del estoicismo en la formación de la individualidad moderna, véase Dumont (1987). Y, por supuesto, sobre los orígenes de la conciencia moral en el cristianismo, véase Nietzsche (1996 [1887]). Un análisis agudo sobre la influencia de la noción de *persona* en la formación de la *ratio* científica moderna y sus pares dicotómicos (cultura/naturaleza, espíritu/materia, *psyché/soma*, ciencias humanas/ciencias sociales) se encuentra en Supiot (2007).

⁵ La importancia del pensamiento agustiniano en la posterior configuración del individuo moderno, como ser reflexivo, con interioridad y certeza de sí, ha sido estudiada por diversos autores, entre ellos cabe destacar a Dumont (1987), Taylor (1996) y Rozitchner (1997). A propósito del sujeto agustiniano, dice Taylor: “Agustín es el inventor del argumento que conocemos como ‘cogito’, porque Agustín fue el primero en asumir como fundamental para la búsqueda de la verdad el punto de vista de la primera persona” (Taylor, 1996: 149).

producción se individualiza, aumentando el número de trabajadores que no consumen lo que ellos mismos producen; posteriormente, la sociedad queda dividida entre propietarios de los medios de producción y trabajadores libres (propietarios de la fuerza de trabajo). El vínculo que se impone finalmente entre los miembros de la sociedad será el contractual, desplazando al lazo sanguíneo, comunitario y de *estatus*. Ahora el trabajo o el lucro privado garantizan la existencia individual (Marx, 2009: 433-477).

2. *Aparición del Estado absolutista*. Este supo ser otro factor de vital importancia en el proceso de “acumulación originaria”, al despojar a los campesinos de sus medios de subsistencia y privatizarlos. De manera complementaria a este proceso, el Estado se fue constituyendo a partir de un andamiaje jurídico en el que, el derecho a la propiedad y el contrato permitieron a los monarcas organizar las nuevas relaciones de producción (Anderson, 1980). Con ello, entraría a escena lentamente un sujeto de derecho, es decir, un individuo capaz de ser punible por la responsabilidad conferida a sus actos. Dispositivos como las *workhouses* o “casas taller”, entre otros, iban a ser los encargados de producir un individuo trabajador y moralmente responsable (Foucault, 2010a).

3. *Cambios culturales*. Pueden reconocerse, esquemáticamente, tres fenómenos culturales directamente relacionados con la conformación del individuo moderno. Por un lado, el moldeamiento de las conductas cortesanas (como consecuencia de la interdependencia-funcional alcanzada por la sociedad precapitalista) en contraposición a las relaciones violentas que caracterizaban a la cultura feudal: procedimientos individuales de autocoacción que exigían dominar el cuerpo y sustraerlo (excluirlo) del contacto con otros, evidenciando así el valor de un cuerpo propio (Elias, 2012). Por otro, el proceso de secularización auspiciado por la ciencia. Los estudios anatómicos, con sus disecciones, convertirían al cuerpo en una carne inanimada (objeto de la manipulación y el cálculo); mientras que los estudios matemáticos y los experimentos físicos acentuarían el papel activo de un sujeto conocedor y transformador del mundo (Le Breton, 2010). Por último, el movimiento protestante. Estos movimientos de “contraconducta” (Foucault, 2006) supieron adaptar su liturgia a los cambios económicos y políticos, logrando establecer una nueva relación con lo mundano: una ética ascética, al decir de Weber (2001), o simplemente, una valorización del esfuerzo individual sobre el mundo.

A través de estos cambios estructurales el hombre devino un *individuo-en-el-mundo*. El principio espiritual o extra-mundano (el alma) que antiguamente orientaba las prácticas trascendentes se transformó con el tiempo en una facultad capaz de actuar y gobernar sobre el mundo. Emerge así la *ratio* como cualidad esencial al hombre. A través de ella se instalan una serie de distinciones analítico-ontológicas en la relación del hombre consigo mismo, con la naturaleza y con los otros: razón/cuerpo, sujeto/objeto, orden/desorden. De esta forma aquel cuerpo que bajo los saberes populares de la Edad Media y el Renacimiento condensaba el cosmos (se identificaba con el mundo como unidad mágica), pasaría a ser *representado* bajo el saber erudito como un resto o accesorio del hombre: un objeto cercano a la naturaleza y por ello mismo fuente del desorden, de las pasiones y de la oscuridad. Este individuo-en-el-mundo renegará de su cuerpo como índice de su propia finitud, de lo contingente y azaroso; contra él, contra los otros y contra la naturaleza, desarrollará un conjunto de estrategias tendientes a conjurar el hecho de no ser ya uno solo con la comunidad y el cosmos, de haber devenido individuo de gobierno.

En efecto, la relación de gobierno entre el yo racional y el cuerpo, guardará correlato con la relación de gobierno de las clases altas sobre las clases bajas, así como también de la *ratio* erudita sobre la naturaleza. Las relaciones de poder en las que se insertan estas nuevas distinciones analítico-ontológicas hacen fácil comprender el carácter ideológico de las mismas.⁶ El cuerpo propio, no sólo es el objeto del que el sujeto dispone o toma distancia, sino también el cuerpo popular, aquel que todavía se encuentra inmerso en una naturaleza misteriosa. El proceso por el cual la ciencia mecanicista aisló al cuerpo transformándolo en máquina productora fue concomitante a aquel otro por el cual el trabajador “libre” se fijó al capital haciendo triunfar la ciencia sobre la naturaleza. El saber-poder de la ciencia moderna se convirtió así en un factor crucial para la producción de un sujeto de trabajo, dócil y solitario.

El cuerpo-máquina en Thomas Hobbes

La producción de un sujeto de trabajo bajo el régimen capitalista supuso la constitución de un individuo con un cuerpo propio y alienable. Un cuerpo devenido en cosa, un instrumento capaz de ser conducido por el individuo al mercado y ofrecido allí como mercancía al mejor postor. Marx, como ningún otro, supo denunciar el carácter alienante que reviste el trabajo en el modo de producción capitalista, así como también los efectos de este último sobre la carne del obrero. En un conocido pasaje de *El Capital*, referido al trabajo manufacturero, Marx asevera a propósito de esto que, la manufactura:

Mutila al trabajador, lo convierte en una aberración al fomentar su habilidad parcializada –cual si fuera una planta de invernadero- sofocando en él multitud de impulsos y aptitudes productivas, tal como en los estados del Plata se sacrifica un animal entero para arrebatarle el cuero o el sebo. No sólo se *distribuyen* los diversos trabajos parciales entre distintos individuos, sino que el individuo mismo es dividido, transformado en mecanismo automático impulsor de un trabajo parcial, realizándose así la absurda fábula de Menenio Agripa, que presenta a un hombre como un mero fragmento de su propio cuerpo (Marx, 2004: 438-439).

El pasaje es elocuente. En él Marx observa que la división del trabajo corre en simultáneo con la división del cuerpo del obrero. Así como el trabajo es dividido entre distintos individuos, el cuerpo de cada individuo es descompuesto para la ejecución del trabajo parcial. Es decir, a la “analítica” del capital le es concomitante una analítica del sujeto, que hace que el cuerpo devenido en “mecanismo automático” pueda hacer efectivo su trabajo parcial. La fábula de Menenio Agripa, evocada por Marx, resume allí esta doble des-composición: un hombre que es un órgano de su propio cuerpo como una máquina que es mecanismo de su propio sistema. Dicha imagen guarda notables puntos de contacto con la utilizada por Hobbes en la introducción a *Leviatán*, y que posteriormente se analizará. Por lo pronto, cabe decir, siguiendo esta aguda observación de Marx, que la división y organización social del trabajo en el capitalismo supone a su vez la división y organización *individual* del propio cuerpo: ambos procesos se hallan intrínsecamente relacionados.

⁶ Sobre el papel ideológico de estas distinciones, pero fundamentalmente sobre la función que ha cumplido la representación de las emociones como sinónimo de lo irracional, incontrolable, peligroso, natural, privado, subjetivo, femenino, etc. véase Lutz, C. (2011: 51-80).

Más arriba se señaló que el individuo era resultado de un doble proceso que implicó, por un lado, la separación de los otros; y, por otro, la división en sí mismo entre alma y cuerpo. La república imaginada por Platón es, a este respecto, un ejemplo paradigmático. En ella, el Estado se organiza de manera justa al ser dividido en clases (filósofo-rey, militares y artesanos) y según una descontada división ontológica del hombre (razón, pasiones e instintos). De esta forma Platón entiende que la justicia debe consistir en que cada parte ejecute correctamente su función sin inmiscuirse en las demás:

No se limita a las acciones externas del hombre sino que se aplica también a la acción interior del hombre sobre sí mismo y los principios que hay en él, sin permitir que ninguna de las tres partes de su alma haga cosa alguna que le sea extraña ni se inmiscuya en sus funciones recíprocas, estableciendo, por lo contrario, un orden verdadero en su interior, induciéndolo a gobernarse, a disciplinarse y a ser amigo de sí mismo (Platón, 2000: 324-325).

Platón sugiere muy tempranamente combinar para su *polis* el control externo de los hombres con el control interno, la coerción con el gobierno de sí. Pues bien, Marx parecería estar denunciando esto mismo en el pasaje citado: a la división social del trabajo en individuos le correspondería la división del individuo en partes o trabajos parciales como requisito indispensable para la sujeción del hombre a la máquina. Así como Platón comparaba al hombre con el Estado, y a las partes del alma con las clases que componían a la *polis*; Marx, en su descripción de la industria manufacturera, comparará al trabajador con la industria, y a las partes de su cuerpo con la función parcial que le toca desempeñar.

Michel Foucault parece haber tenido presente las observaciones de Marx en lo tocante a la producción de un sujeto de trabajo como “mecanismo automático impulsor de un trabajo parcial”. En *Vigilar y castigar* al referirse al papel de las disciplinas sociales de los siglos XVII y XVIII, afirma:

El gran libro del Hombre-máquina fue escrito simultáneamente en dos registros: el anátomo-metafísico, del que Descartes había compuesto las primeras páginas y que los médicos y filósofos continuaron, y el técnico-político, que estuvo constituido por todo un conjunto de reglamentos militares, escolares, hospitalarios, y por procedimientos empíricos y reflexivos para controlar o corregir las operaciones del cuerpo. Dos registros muy distintos, ya que aquí se trataba de sumisión y de utilización y allá de funcionamiento y de explicación: cuerpo útil, inteligible. Y, sin embargo, entre uno y otro, puntos de cruce (Foucault, 2008: 158).

La similitud de este fragmento con el pasaje de Marx es destacable. La sumisión y utilización del cuerpo individual marchan al compás del funcionamiento y explicación de ese cuerpo. Así, de la misma manera en que para Marx el obrero se convierte en apéndice de la máquina, parcelando su cuerpo para el desempeño de una única función; para Foucault, la disciplina hace dócil y útil el cuerpo del individuo, cuando ingresa simultáneamente como *objeto* de explicación. La referencia en Marx y Foucault al hombre devenido en máquina sugiere, por su parte, que la ciencia mecanicista (la anátomo-metafísica) contribuyó al proceso de subsunción del trabajo al capital así como también al proceso de disciplinamiento institucional de los cuerpos, al haber forjado la representación de un sujeto-máquina.

A propósito de esto, Silvia Federici sostiene, en su libro *Calibán y la bruja*, que la ciencia mecanicista tuvo un papel crucial, tanto en la generación de una mano de obra asalariada, como en la imposición de su eficiencia y docilidad. Siguiendo a Marx,

Federici argumenta que la “liberación de la fuerza de trabajo” que se produjo durante el período de acumulación originaria no fue suficiente para forzar al proletariado desposeído a aceptar el trabajo asalariado. Por tal razón, la burguesía se vio llevada a adoptar una serie de medidas que apuntaran a formar un cuerpo de trabajo eliminando toda disposición del mismo hacia la rebeldía, el ocio, el juego, el robo o la criminalidad. La violencia de “las leyes sangrientas” contra los vagabundos, fue un método; otro, lo constituyó la educación, la tradición y el hábito. Formas represivas y productivas de dar a luz un cuerpo dócil y útil.

El cuerpo, entonces, pasó al primer plano de las políticas sociales porque aparecía no sólo como una bestia inerte ante los estímulos del trabajo, sino como un recipiente de fuerza de trabajo, un medio de producción, la máquina de trabajo primaria. Ésta es la razón por la que, en las estrategias que adoptó el estado hacia el cuerpo, encontramos mucha violencia, pero también mucho interés; y el estudio de los movimientos y propiedades del cuerpo se convirtió en el punto de partida para buena parte de la especulación teórica de la época –ya sea utilizado, como Descartes, para afirmar la inmortalidad del alma; o para investigar, como Hobbes, las premisas de la gobernabilidad social (Federici, 2011: 209-2010).

De esta forma, la burguesía se dedicó a atacar al cuerpo popular. El saber erudito, y particularmente la filosofía mecanicista de Descartes y Hobbes, buscó imponer la *representación* del cuerpo como *propiedad* del Yo: una materia que debía ser descifrada en términos mecánicos, conjurando sus potenciales peligros, y tornándola al mismo tiempo gobernable. “En la filosofía mecanicista –dice Federici– se percibe un nuevo espíritu burgués, que calcula, clasifica, hace distinciones y degrada al cuerpo sólo para racionalizar sus facultades, lo que apunta no sólo a intensificar su sujeción, sino a maximizar su utilidad” (Federici, 2011: 213). Así, imponer la idea de un cuerpo-máquina “vacío de cualquier teleología intrínseca –las ‘virtudes ocultas’ atribuidas al cuerpo tanto por la magia natural, como por las supersticiones naturales de la época– era hacer inteligible la posibilidad de subordinarlo a un proceso de trabajo que dependía cada vez más de comportamientos uniformes y predecibles” (ibíd.: 214).

Las teorías de Descartes y Hobbes cumplieron un rol significativo en la construcción de un sujeto de trabajo del capitalismo. Para ello, debieron condenar al cuerpo popular como receptáculo de poderes mágicos. Pues las creencias pre-capitalistas como la magia, las profecías, o los poderes “sobrenaturales” del cuerpo desafiaban la disciplina del trabajo físico, la uniformidad, la predictibilidad y la identificación espacio-temporal del individuo: todos ellos requisitos indispensables para garantizar la regularidad del trabajo (ibíd.: 217-226). El mecanicismo de Descartes y Hobbes sustituiría este cuerpo mágico por uno individual, material, mundano, finito y regulable. Sin embargo, y al entender de Federici, sus modelos expresan dos propuestas diferentes de gobierno del cuerpo.

Por una parte, tenemos el modelo cartesiano que, a partir de la suposición de un cuerpo puramente mecánico, postula la posibilidad de que en el individuo se desarrollen mecanismos de autodisciplina, autocontrol (*self-management*) y autorregulación que hagan posibles las relaciones de trabajo voluntarias y el gobierno basado en el consentimiento. Por otro lado, está el modelo hobbesiano que, al negar la posibilidad de una razón libre del cuerpo, externaliza las funciones de mando, encomendándoselas a la autoridad absoluta del estado (ibíd.: 226).

Excede el propósito de nuestro escrito analizar las particularidades del mecanicismo cartesiano.⁷ Antes bien proponemos reconstruir someramente el mecanicismo hobbesiano en relación con la producción de una subjetividad de trabajo. A este respecto, cabe decir que coincidimos parcialmente con la apreciación de Federici respecto a un Hobbes que externaliza el control del cuerpo al encomendárselo enteramente al Estado. Pues Hobbes en *Leviatán* edifica su sistema político bajo el supuesto de que el hombre-máquina, el elemento fundamental del Estado, se moverá *por sí mismo* hacia un pacto que cree al Estado-máquina. Este hombre-máquina hobbesiano es una pieza con movimiento propio, capaz de orientar su fuerza hacia aquello que considere mejor para él (*bonum sibi*). Veamos.

Para Hobbes los movimientos del hombre se resumen en las formas generales del apetito y la aversión. Su materialismo concibe al hombre como un cuerpo en movimiento en un espacio vacío (uniforme y secularizado) inserto en relaciones de acción y reacción (de las que resultan, a nivel epistemológico, las sensaciones, la imaginación, la memoria, el lenguaje, los razonamientos o cálculos, y la ciencia). Se trata de un cuerpo que jamás se estabiliza a menos que le sobrevenga la muerte (Hobbes, 2005: 6-50).

El apetito o deseo del hombre es su movimiento guía: aspirar a obtener todo aquello que le signifique un incremento de poder, es decir, alcanzar todas las cosas de la naturaleza que le permitan en el futuro escapar al dolor y a la intranquilidad de la muerte (desde el alimento hasta la creencia en Dios) (Hobbes, 2005: 79 y 87). Sin embargo, este movimiento unilateral, la libertad que experimenta el individuo respecto a las cosas que desea (la ausencia de impedimentos externos) se topa con un límite: la presencia de otro hombre con igual capacidad que él y con la misma esperanza en la consecución de poder. Surge así la competencia, el juego de acciones y reacciones entre cuerpos humanos con la intención de hacer cesar el movimiento del otro (aniquilarlo), o convertir a ese cuerpo en movimiento útil para mí (sojuzgarlo). El estado de naturaleza deviene entonces en una lucha de todos los cuerpos contra todos los cuerpos. Tal condición se deduce de una naturaleza humana cuya materialidad está en permanente conflicto entre acciones y reacciones, y donde el individuo tiene por dato primario un impulso de autopreservación que emerge del yo contra todo lo que lo menoscabe.

Por consiguiente, todo aquello que es consustancial a un tiempo de guerra, durante el cual cada hombre es enemigo de los demás, es natural también en el tiempo en que los hombres viven sin otra seguridad que la que su propia fuerza y su propia invención pueden proporcionarles. En una situación semejante no existe oportunidad para la industria, ya que su fruto es incierto; por consiguiente no hay cultivo de la tierra, ni navegación, ni uso de los artículos que pueden ser importados por mar, ni construcciones confortables, ni instrumentos para mover y remover las cosas que requieren mucha fuerza, ni conocimiento de la faz de la tierra, ni cómputo del tiempo, ni artes, ni letras, ni sociedad; y lo que es peor de todo, existe continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve (Hobbes, 2005: 103).

⁷ Sobre el cuerpo-máquina en Descartes véase el propio análisis de Federici (2011: 227-232); también Le Breton (2010: 68-80).

El estado de guerra que describe Hobbes se caracteriza por la ausencia de industria, es decir, ausencia de todo aquello que el hombre a través del trabajo y la ciencia pudo fabricar para vivir más y mejor. Estos son los supuestos sociales que traccionan el pensamiento hobbesiano. Éste, al igual que su maestro Bacon, considera que el conocimiento es por sí mismo útil. La ciencia tiene un papel eminentemente activo, pues permite transformar el mundo devolviéndolo a su estado previo al pecado original, donde el hombre tenía el dominio de las cosas. Con la ciencia se mejora la condición del hombre⁸; ella nos permite alcanzar una vida en sociedad, rica, refinada, civilizada y duradera. Entonces, hace falta que el hombre haga uso de su razón de modo tal de conocer las causas que lo orientan a la guerra (la libertad de todos respecto a todas las cosas) con el objetivo de encausar sus movimientos hacia algo más conveniente (la vida y el disfrute de aquellas cosas necesarias para el confort que el trabajo nos provee). Se trata de descubrir esas normas de paz (leyes naturales) que invitan a los hombres a transferir su libertad sobre las cosas al soberano. De esta forma, los hombres decidirán trocar el miedo desorganizado por un miedo común, objetivable, totémico: el soberano absoluto. Tamaña decisión surgirá de la voluntad de los propios súbditos.

En efecto, según la teoría de la autorización que Hobbes desarrolla en el capítulo XVI de *Leviatán*, los hombres que pactan se convierten en *autores*, es decir, en dueños de palabras y acciones, que un *actor*, el soberano, deberá representar. Esto significa que, la institución del Estado, supone el autocontrol de los pactantes respecto a sus movimientos (palabras o acciones); un control que se lleva a cabo gracias al dominio que la razón ejerce sobre las pasiones. Tal dominio consiste en canalizar el deseo (de vida, confort y trabajo) hacia lo más conveniente: un pacto en el que Otro detente el poder de muerte librándome a mí y a los demás de esa terrible amenaza recíproca. Solo de esta forma el individuo puede ingresar al Estado y vivir tranquilo con los frutos de su trabajo. Previo a esto, los individuos son ruedas sueltas: su vida y su trabajo carecen de horizonte porque sus movimientos son inerciales, ciegos e imprevisibles, llevando a la colisión de unos cuerpos con otros. De aquí la importancia de que cada uno se convenza de asumir el control de sus movimientos internos (pasiones) para pactar la generación del Leviatán. Tal convencimiento Hobbes pretende alcanzarlo al describir la naturaleza humana en términos mecánicos, regida por movimientos causales que requieren tarde o temprano de su agenciamiento. Si el hombre quiere conservar como bienes preciados su cuerpo y los frutos de su trabajo, deberá volverse un constructor de la máquina-Estado, habitar allí donde la vida y el trabajo encuentren, por fin, duración y previsibilidad, tranquilidad y funcionamiento.

De lo dicho hasta aquí se sigue que, si bien Hobbes externaliza o transfiere el *derecho a todo* al soberano; esto se produce una vez que los hombres fueron persuadidos de la

⁸ Un pasaje de *Leviatán* que ilustra bien la influencia baconiana sobre Hobbes es el siguiente: “El tiempo y la laboriosidad producen cada día nuevos conocimientos; y del mismo modo que el arte de bien construir deriva de los principios de razón observados por los hombres laboriosos, que estudiarían ampliamente la naturaleza de los materiales y los diversos efectos de la figura y la proporción, mucho después de que la humanidad (aunque pobremente) comenzara a construir; así, mucho tiempo después de que los hombres comenzaran a construir Estados, imperfectos y susceptibles de caer en el desorden, pudieron hallarse, por medio de una meditación laboriosa, principios de razón, que hicieran su constitución duradera (excepto contra la violencia externa)” (Hobbes, 2005: 277). El conocimiento es activo (práctico), y demuestra toda su utilidad al construir obras como el Estado. Acerca de la influencia de la epistemología baconiana en el pensamiento revolucionario inglés, véase Hill (1980).

necesidad de conducir sus voluntades hacia el pacto que da origen al Leviatán. El punto radica entonces en que ese sujeto que crea al Estado es un sujeto pre-fabricado, un sujeto concebido previamente como un cuerpo-máquina, un engranaje de la política: un sujeto predestinado al pacto.

La máquina y el cuerpo

Según el método resolutivo-compositivo adoptado por Hobbes la edificación del Estado supone la descomposición en sus elementos mínimos: los hombres. Estos hombres, a su vez, deben ser descompuestos en sus partes principales: materia y movimiento. Hecha esta operación se puede proceder luego a ajustar cada elemento de acuerdo a su función para dar vida al mayor artefacto humano: el Estado.

Al comenzar su *Leviatán* Hobbes introduce la figura del cuerpo-político. Allí nos dice que, así como el hombre puede imitar a la naturaleza creando un animal artificial (un autómatas)⁹, este arte puede ir incluso más lejos “imitando esta obra racional, que es la más excelsa de la Naturaleza: el hombre”:

En efecto: gracias al arte se crea ese gran *Leviatán* que llamamos *república* o *Estado* (en latín *civitas*) que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor estatura y robustez que el natural para cuya protección y defensa fue instituido; y en el cual la soberanía es un alma artificial que da vida y movimiento al cuerpo entero; los *magistrados* y otros *funcionarios* de la judicatura y del poder ejecutivo, nexos artificiales; la *recompensa* y el *castigo* (mediante los cuales cada nexo y cada miembro vinculado a la sede de la soberanía es inducido a ejecutar su deber) son los *nervios* que hacen lo mismo en el cuerpo natural; la *riqueza* y la *abundancia* de todos los miembros particulares constituyen su potencia; la *salus populi* (la *salvación del pueblo*) son sus negocios; los *consejeros*, que informan sobre cuantas cosas precisa conocer, son la *memoria*; la *equidad* y las *leyes*, una *razón* y una *voluntad* artificiales; la *concordia*, es la *salud*; la *sedición*, la *enfermedad*; la *guerra civil*, la *muerte*. Por último, los convenios mediante los cuales las partes de este cuerpo político se crean, combinan y unen entre sí, asemejan a aquel *fiat*, o *hagamos al hombre*, pronunciado por Dios en la Creación (Hobbes, 2005: 3).

Decíamos más arriba que este pasaje de Hobbes guardaba notables similitudes con aquel otro de Marx de *El Capital*. En primer lugar, porque Hobbes aquí, al igual que Marx, habla de un artificio (la máquina-Estado) resultado del trabajo humano. Dicho trabajo tiene la particularidad de asemejarse al arte de armar autómatas (crea, combina y une), y es equiparable al acto de creación divino. De esto último se desprende un dato no menor: la fabricación y la industria ocupan un lugar paradigmático en la sociedad hobbesiana. Como observa Federici, para Hobbes, “no sólo el trabajo es la *condición* y *motivo de existencia del cuerpo*, sino que también siente la necesidad de transformar todos los poderes corporales en fuerzas de trabajo” (Federici, 2011: 215-216).

Otra similitud importante entre el pasaje de Hobbes y el de Marx la encontramos en el carácter parcial que asume el trabajo. Para Hobbes, cada hombre tiene una función particular dentro del aparato técnico, y es esa división la que garantiza el correcto

⁹ “¿Qué es en realidad el *corazón* sino un *resorte*; y los nervios qué son, sino diversas *fibras*; y las *articulaciones* sino varias ruedas que dan movimiento al cuerpo entero tal como el Artífice se lo propuso?” (Hobbes, 2005: 3).

funcionamiento de la máquina. De manera que, a la analítica de la máquina-Estado (a la distribución de funciones), le corresponde simultáneamente una analítica del sujeto. Como advierte más tarde Foucault: a la sumisión y utilización del cuerpo individual le es concomitante un saber que explique el funcionamiento de ese cuerpo. En otras palabras: el registro anátomo-metafísico y el técnico-político coinciden.

Finalmente, y en relación a esto último, cabe agregar que el pasaje de Hobbes rememora la imagen de Menenio Agripa que posteriormente sea evocada por Marx. En él se compara al Estado-máquina con el hombre natural, y se presenta al hombre como un fragmento de su propio cuerpo. Con esto, Hobbes naturaliza la función social que cada uno ejerce, ya que supone que ninguno debe inmiscuirse en la función de otros órganos, pues sin esta *concordia* o *salud* del Estado, acaecería la *enfermedad* o *sedición*, la *guerra civil* o *muerte* del cuerpo natural y político.

La imagen de la sociedad-máquina con la que Hobbes abre su *Leviatán* representa el triunfo de la ciencia mecanicista sobre aquellas creencias u opiniones que en la Inglaterra de la época precipitaban a los hombres a una guerra “intestinal”. El Estado es el gran artefacto que los hombres, gracias a la ciencia y al trabajo, supieron crear para vivir en paz. Pero esa creación no es una pura objetivación externa. Junto al Estado se ha creado también al hombre. Este último es quien reconoce en la máquina el lugar de su existencia. Por ello es que Hobbes utiliza la comparación entre el Estado y el hombre natural haciendo del todo la parte (metabolizando el derecho). Dicho Estado-máquina es una copia a escala mayor del hombre natural, por lo que no hay mejor hábitat para el hombre que aquel.

Tal es la identificación entre parte y todo, entre sujeto y Estado, que Hobbes no duda en comprender el mal funcionamiento del Estado como una enfermedad natural. Y, así como en la Introducción nos presenta su creación, en el Capítulo XXIX nos invitará a padecer su desintegración. En dicho capítulo Hobbes detalla una serie de disturbios políticos a los que identifica con su correspondiente enfermedad somática. Entre ellos, se destacan: la ausencia de un poder absoluto por parte del Soberano, que como “los cuerpos de los niños engendrados por padres enfermos se hallan sujetos bien sea a una muerte prematura, o a purgar su mala calidad derivada de una concepción viciosa, que se manifiesta en cálculos y pústulas, cuando los reyes se niegan a sí mismos una parte necesaria de su poder” (Hobbes, 2005: 264). La exigencia de autonomía del poder espiritual de la Iglesia (“envuelta en la oscuridad de las distinciones escolásticas y de las palabras enérgicas”) respecto del poder terrenal del soberano, podrá compararse a la “epilepsia (que los judíos consideraban una especie de posesión por los espíritus) en el cuerpo natural” (Hobbes, 2005: 270). La existencia de un gobierno mixto (donde el alma o el poder absoluto del soberano se halla dividido) semejará a la anomalía de un hombre al que le crece otro al lado, caso que Hobbes recuerda haber visto, y que “si hubiera tenido –nos dice- otro hombre pegado al lado opuesto, la comparación hubiera podido resultar exacta” (Hobbes, 2005: 271).

Estas son algunas de las enfermedades que para el Hobbes “implican el máximo y más presente peligro”; otras son aquellas que, como la falta de dinero, se compara a la “fiebre intermitente”, en la que quedan “congeladas u obstruidas por materia emponzoñada las partes carnosas [...] hasta que (si la naturaleza es bastante fuerte) quiebra por último la contumacia de las partes obstruidas y disipa el veneno en sudor, o (si la naturaleza es demasiado débil) el paciente muere” (Hobbes, 2005: 272). El

monopolio o la acumulación excesiva del tesoro del Estado en manos de uno o unos pocos, semejará a cuando “la sangre, en una pleuresía, agolpándose en la membrana del pecho, alimenta en ella una inflamación, acompañada de fiebre y dolorosos pinchazos” (Hobbes, 2005: 272). La existencia de un súbdito popular y ambicioso que preanuncia rebeliones, será comparable con los “efectos de la brujería”. La “grandeza inmoderada de una ciudad” con numerosas corporaciones “que son como Estados menores en el seno de uno más grande”, serán “como gusanos en las entrañas de un hombre natural” (Hobbes, 2005: 273). A ello se agregan la libertad dada a los ciudadanos para disputar contra el Soberano, quienes “están constantemente debatiéndose con las leyes fundamentales, y molestan al Estado, como los pequeños gusanos que los médicos denominan ascárides” (Hobbes, 2005: 273); “el apetito insaciable o bulimia de ensanchar los dominios, con las heridas incurables que a causa de ello se inflige muchas veces el enemigo” (Hobbes, 2005: 273); los “tumores de las conquistas mal consolidadas”; “la letargia de la comodidad, y la consunción traída por el tumulto o la dilapidación”.

Por último, la guerra (exterior o intestina) que disuelve el Estado, en la que los enemigos logran una victoria final, y donde no existe ya protección de los súbditos en sus haciendas, hace que el alma pública que da vida y movimiento al Estado expire, quedando los miembros sin gobierno, “como no lo está el esqueleto de un hombre cuando su alma (aunque inmortal) lo ha abandonado” (Hobbes, 2005: 273).

La nueva comparación del Estado con el cuerpo humano (esta vez con un objetivo muy distinto al de la Introducción, ya que no se trata de mostrar la magnificencia del gran autómatas, sino las consecuencias terribles de su desintegración) muestra el doble atenazamiento al que queda sometido el sujeto. Por un lado, éste necesita fabricar un dispositivo externo (el Estado) como *medio* para cuidar de su cuerpo.¹⁰ Por el otro, el cuidado de su cuerpo se convierte en la garantía de la permanencia del Leviatán. El control se vuelve global e individual (*omnes et singulatim*). Pues, no basta con que la máquina organice y coordine las potencias de los sujetos, se requiere además que cada uno se autocontrole a fin de evitar la de-sujeción de la máquina, esto es: la pérdida del propio cuerpo. De manera que el cuerpo del individuo sólo puede conservarse si trabaja y consume,¹¹ pero ello sólo ha de ser posible si se autogobierna y al mismo tiempo es gobernado por otro. Siguiendo a Foucault, podemos insistir aquí en que el Leviatán está escrito en un doble registro: el anátomo-metafísico y el técnico-político. Con él, Hobbes

¹⁰ “De las cosas propias, las más queridas a un hombre son su propia vida y sus miembros” (Hobbes, 2005: 280-281).

¹¹ En el capítulo XXIV de *Leviatán*, quizás el capítulo más económico de toda la obra, Hobbes hablará de la *nutrición* del estado, y de la necesidad de alistar las fuerzas humanas en pos de tomar aquello que Dios dispuso para el aprovechamiento de los hombres: “En cuanto a la materia de la nutrición, consistente en animales, vegetales y minerales, Dios los ha puesto libremente ante nosotros, dentro o cerca de la faz de la tierra, de tal modo que no hace falta sino el trabajo y la actividad para hacerse con ellos. En tal sentido, la abundancia depende, parte del favor de Dios, simplemente del trabajo y de la laboriosidad de los hombres” (Hobbes, 2005: 202). Este pasaje se inscribe en el pensamiento económico-político de corte mercantilista que persigue formar y generar una masa de trabajadores. Formarlos: luego de que esas masas se vieran despojadas de sus medios de producción, en el período de acumulación originaria; generarlos: ante el significativo descenso de la población que sufriera Europa en el siglo XVII con motivo de la peste, el hambre y las guerras. El ideal de *autopreservación* por medio del *trabajo* que Hobbes propugna se enmarca claramente en los principios mercantilistas.

apuntaría, tanto a un aumento de las fuerzas del cuerpo (en términos de utilidad económica), como a una disminución de esas mismas fuerzas (en términos de obediencia política) (Foucault, 2008: 160).

La imagen del cuerpo-político, en su analogía con el hombre natural, encierra un presupuesto económico y uno político, complementándose. Por un lado, proyecta y legitima al sujeto-máquina, concibiéndolo como un autómatas que es fruto y a la vez fuente de trabajo, y que tiene al cuerpo por pieza o engranaje de la industria. Y, por otro, organiza las fuerzas individuales a fin de obtener su mejor rendimiento, en un todo cohesionado que deja por fuera el antagonismo social: razón por la cual se decide comparar al Estado con la función y el ordenamiento de los órganos del cuerpo humano. Al decir de Žižek, Hobbes reflataría la vieja fantasía ideológica de toda sociedad, una sociedad que no está escindida por una división antagonica, y en la que la relación entre sus partes es orgánica, complementaria: es “la perspectiva corporativista de la Sociedad como un Todo orgánico, un Cuerpo social en el que las diferentes clases son como extremidades, miembros, cada uno de los cuales contribuye al Todo de acuerdo con su función” (Žižek, 2009: 173).

Decimos entonces que el cuerpo-político hobbesiano complementa el presupuesto económico con el presupuesto político: organiza las fuerzas económicas políticamente, a través de la autoconducción y la obediencia. Es por ello que el pacto soberano, a través del cual se da vida al Leviatán, guarde por correlato los contratos o “convenios mediante los cuales las partes de este cuerpo político se crean, combinan y unen entre sí”. Sabemos que el Estado es el tercer elemento que emerge junto al trabajo y al capital, y que tiene por función garantizar la fijación del trabajador a este último a través de la fuerza, así como también por medio de mecanismos jurídico-disciplinarios y biopolíticos. En este sentido el Estado hobbesiano, no sólo ofrece una justificación de la obediencia de los súbditos a través de la espada, sino que también brinda un modelo de generación y organización de las fuerzas humanas cuya cercanía con el modelo de la industria manufacturera dista de ser mera casualidad.

Reflexiones finales. Sobre el ajuste del sujeto a la máquina: interpelación, funcionamiento, *habitus* y rito.

Hemos mostrado hasta aquí que el mecanicismo hobbesiano produce al sujeto y al Estado en su mutua dependencia. Por un lado, postula al sujeto-máquina como una pieza suelta cuya inutilidad requiere de la máquina-Estado para su funcionamiento. Por el otro, hace del Estado un artefacto que marcha gracias a la división y cohesión de las fuerzas humanas que lo integran. El mecanicismo hobbesiano revela que el Leviatán se construye a partir de una matriz analítica que opera dividiendo a la sociedad y al sujeto, y distribuyendo y asignando funciones, tal y como ocurre con el capital manufacturero.

Ahora bien, este procedimiento implica en la teoría de Hobbes interpelar al individuo como un ser que *puede y que aspira siempre a obtener más poder con el objetivo de escapar de la muerte*. De esta forma es que la máquina-Estado emerge como el medio necesario para el empoderamiento de los sujetos, para el desempeño adecuado de su función. Así, una vez que los sujetos transfieren su *poder de muerte* al soberano no tienen más que hacer que *afirmar su poder de vida*. Dicho poder de vida se consigue

trabajando, pues la industria permitirá vivir más y mejor. Ahora, ¿por qué razón los hombres aceptarían volverse engranajes productivos de la máquina-Estado? Una respuesta sugiere que tal sería la única forma de ponerle un punto final a la guerra de todos contra todos.

Tal respuesta es acertada, aunque no del todo persuasiva. Ya que lo mismo puede ser interpretado como un autosojuzgamiento. Trasladar el poder de muerte de todos a un solo hombre, nos dejaría inermes frente a él, sin más recurso contra su espada que implorar por clemencia. En otra vía argumental, cabría recordar que, entre las pasiones que inclinan a los hombres a la paz se hallan “el temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo” (Hobbes, 2005: 105). Así los hombres, no sólo buscan huir de la muerte violenta que caracteriza a las relaciones humanas en aquel estado de naturaleza; además, desean cosas para vivir bien y tienen la esperanza de obtenerlas con su trabajo. Por esto, lo que impulsa a los hombres a pactar es tanto la erradicación de la violencia mortal como la garantía de que su deseo se satisfaga mediante su trabajo, evadiendo la muerte. En otras palabras, la creencia en la máquina-Estado se afina en la posibilidad de *poder* que ella me ofrece: el Leviatán me garantiza vivir, *más y mejor*.

Ciertamente el espectro de Ockham ronda la obra de Hobbes. Al igual que para Ockham Hobbes entiende que la creencia se funda en el reconocimiento de un poder. Este poder es el que produce creencia. Así, si creo en Dios, esto es no porque haya conseguido demostrar su existencia por medio de complejas deducciones especulativas, sino más bien por el *hecho* de que sólo a un ser así se lo *honra*: “es manifiesto que debemos atribuirle *existencia*, porque nadie puede tener voluntad de honrar a quien piensa que no existe” (Hobbes, 2005: 298). El filoso enunciado es una clara inversión del argumento ontológico de Anselmo. La existencia de Dios no se infiere de una necesidad lógica (pensar que existe), sino de un *acto* en el que se materializa (voluntad de honrar) el poder de Dios (ese que hace que los hombres lo honren). Es por esto que podríamos sugerir aquí cierta cercanía entre Hobbes y Pascal. Aquel Pascal al que Althusser refiere en *Ideología y aparatos ideológicos del estado*, y que exhorta al fiel con las palabras: “arrodillaos, moved los labios en oración, y creeréis” (Althusser, 1988: 50). En efecto, al igual que para Pascal, para Hobbes la creencia no es una representación mental sino un *acto*. Aunque Hobbes es todavía más descarnado: muy poco importante cuán real sea Dios, lo que importa es que este Sujeto *funciona* (puede), porque consigue que los hombres practiquen su obediencia. De igual modo, muy poco importa cuán verdadera sea esa máquina-Estado, es el hecho de que funciona, de que los hombres (los que imagina Hobbes, claro está) *en Él pueden*.¹² Y esta es la principal razón por la que Hobbes compara al Leviatán con un Dios mortal: un Sujeto creado por los hombres pero que luego se apodera de ellos a través del ejercicio del poder de éstos (de su trabajo parcializado), pereciendo (todos) si es que no lo honran. La idea misma de un cuerpo-

¹² “La máquina del Estado funciona o no funciona. Si funciona, me garantiza mi propia seguridad y existencia física, a cambio de lo cual exige obediencia incondicional a las leyes que presiden su funcionamiento”, sostiene Carl Schmitt en referencia al Leviatán hobbesiano como máquina que prefigura al Estado neutral y al positivismo jurídico. “Pero Hobbes es el primero que concibe y da expresión conceptual clara a la idea del Estado como un ‘*magnum artificium*’ técnicamente perfecto, fabricado por hombres como una máquina que halla su ‘derecho’ y su ‘verdad’ en sí misma, es decir, en su propio rendimiento y función” (Schmitt, 2004: 40).

máquina como obra del poder humano y al mismo tiempo herramienta que permite al hombre *poder más* ilustra esto con claridad.

Pues bien, mencionamos a Althusser, y también hablamos de *interpelación* y *Sujeto(s)*. Coincidimos con éste en que la ideología se materializa en rituales de la vida cotidiana. Que la ideología no es una representación mental, sino un *acto material*, y que ese acto supone la *interpelación* de los individuos como *sujetos* en su doble acepción de: libres (autores y responsables de sus actos) y sojuzgados (sometidos a una autoridad superior). En palabras de Althusser: “El individuo *es interpelado como sujeto (libre) para que se someta libremente a las órdenes del Sujeto, por lo tanto para que acepte (libremente) su sujeción*, por lo tanto para que ‘cumpla solo’ los gestos y actos de su sujeción. No hay sujetos sino por y para su sujeción. Por eso ‘marchan solos’” (Althusser, 1988: 63).

Sostenemos que la teoría política de Hobbes, y en ella su mecanicismo, se construye a partir de la *interpelación* de los individuos como *sujetos*, esto es, como *individuos que pueden* y que se mueven en busca de mayor poder (con el que huyen de la muerte). Estos individuos son agentes y cuentan con el poder de conocer, de autorizar (son autores), de crear un Otro que lo salvaguarde de la amenaza de perecer; alguien que, al decir de Carl Schmitt, sea capaz de “proteger eficazmente” (Schmitt, 2004:68). Ese Otro es el Sujeto o la máquina-Estado, una obra con la que los sujetos superan (imaginaria y *libremente*) el conflicto mortal. Dicho artefacto, a su vez, provee a los hombres de un modelo a partir del cual ellos se constituyen como *sujetos*: máquinas o engranajes que, funcionando así, consiguen eludir la muerte.¹³ Es por esto que el cuerpo de los sujetos se identifica (a través de las analogías que propone Hobbes) con el cuerpo del Estado como máquina u órgano que funciona en armonía, unidad y completitud. Pero la máquina-Estado no sólo va a proveerle a *ese* sujeto-máquina la posibilidad de escapar de la muerte. Al interpelar al sujeto como un ser *con poder* le instruye además acerca de *cómo es que se puede*: a través del *trabajo* en el Estado-máquina. En él, el individuo es *sujeto* (autor del Estado, conductor de sí, obrero del mismo) a la vez que *objeto* (engranaje, súbdito, operario), un ser *libre y sojuzgado*. De esta forma logra superar la muerte, trabajar en paz y disfrutar de los frutos de su trabajo. Por lo que, *funcionando* como trabajador garantiza su vida, su utilidad, la obediencia y la paz social: *todo marcha bien*.¹⁴

¹³ Carl Schmitt ha arrojado luz sobre este punto, al observar las consecuencias del estado-máquina hobbesiano para la producción de un individuo-máquina, consecuencias que, al entender del alemán, caben deducirse del pensamiento de Hobbes y no del de Descartes: “Cierto que la primera decisión metafísica fue de Cartesio, al considerar el alma humana como una máquina y al hombre, compuesto de cuerpo y alma, como un intelecto en una máquina. Un simple paso bastaba para transportar esta idea al ‘hombre magno’, al ‘Estado’. El paso fue dado por Hobbes. Pero, como ya hemos visto, este paso tuvo como consecuencia que el alma del ‘hombre magno’ se transformase en parte de una máquina. Y cuando el ‘hombre magno’, con su cuerpo y su alma, se hubo convertido en máquina, también se hizo posible que la transposición siguiese el camino inverso y que el hombre pequeño, el individuo, se trocase en ‘homme machine’. Ha sido, pues, la mecanización de la idea del Estado la que ha llevado a su perfección el proceso de mecanización de la imagen antropológica del hombre” (Schmitt, 2004: 32-33).

¹⁴ Podríamos comparar el cuádruple sistema de interpelación que expone Althusser (1988: 62) con la construcción del Leviatán hobbesiano como fantasía ideológica. Tendríamos así que la ideología asegura a la vez: 1) “la interpelación de los ‘individuos’ como sujetos”: individuos que conducen su deseo y poder; 2) “su sujeción al Sujeto”: a la máquina-estado como lugar de realización de su deseo y poder; 3) “el reconocimiento mutuo entre los sujetos y el Sujeto, y entre los sujetos mismos, y finalmente el

La argumentación con la que Hobbes pretende persuadir a los individuos de que trabajen y obedezcan al soberano como piezas del Leviatán, hace del *funcionamiento* el principio motor de su ideología. Este *funcionamiento* cabe ser entendido como una *práctica*, es decir, como el ejercicio en rituales cotidianos que llevan a los sujetos a marchar. Pero la elaborada retórica de Hobbes no debe crearnos confusión en este punto, llevándonos a pensar que todo esto es un sofisticado artilugio especulativo. Hobbes, aunque moderno y geómetra, también es un materialista y un monista (muy particular, por cierto). Sus analogías entre el cuerpo-máquina humano y el Estado, insinúan que el sometimiento al Leviatán se hace de un modo mucho más silencioso y afable. Esas analogías hablan de una “naturalización de lo arbitrario”, de la construcción de un orden social a partir de la formación de un cuerpo. En otras palabras, la teoría de Hobbes expone de forma radical el proceso de *in-corporación* del sujeto al Estado, y del Estado (de ese orden social) al sujeto. Hobbes parte de un sujeto que está, como diría Bourdieu, sobre la senda de Heidegger: expuesto al mundo, puesto en juego, en peligro en el mundo, y enfrentado al riesgo de la emoción, al dolor, a la muerte (Bourdieu, 1999). Por ello es que ese hombre adopta normas, pautas de comportamiento, disposiciones o *habitus* para asegurar ese cuerpo y anticipar el peligro. Tales normas se asumen cuando el individuo se incorpora al Leviatán. Este *habitus* que el cuerpo incorpora y reproduce queda aludido en el carácter maquínico (automático) que el cuerpo (la naturaleza) asume como pieza o autómatas del Estado (según fantasea el mecanicismo Hobbes)¹⁵. Es, precisamente, ese cuerpo el objeto de intervención y moldeamiento en tanto se lo considera primariamente *el* modo de ser en el mundo, uno que también reproduce órdenes y que se proyecta a escala social.

El *habitus*, que creemos bien puede deducirse del *funcionamiento* del cuerpo-máquina hobbesiano es, al decir de Bourdieu, “fruto de la incorporación de un *nómos*, un principio de visión y división constitutivo de un orden social o un campo”. En Hobbes, tal *nómos* se expresa en el *rito de institución*¹⁶ del Estado. Es el pacto que celebran los hombres y por el cual se *pasa* del estado de naturaleza al estado civil, de la guerra a la paz; siendo naturalizadas (legitimadas) las diferencias sociales (los límites arbitrarios). Ahora cada uno habrá de desempeñar una función de acuerdo al lugar que por naturaleza ocupa. Lo que explica la insistencia de Hobbes por convertir a ese mecanismo (artificio) en algo natural, por hacer del Estado un análogo al cuerpo. La consagración de la diferencia importa por la relación de dominación (desigualdad) que

reconocimiento del sujeto por él mismo”: el reconocimiento mutuo entre los súbditos y el Dios mortal, y entre los súbditos mismos (como sujetos de deseo y poder), y finalmente el reconocimiento del súbdito por él mismo (en tanto sujeto con derecho a todo que transfiere al Soberano); 4) “la garantía absoluta de que todo está bien como está y de que, con la condición de que los sujetos reconozcan lo que son y se conduzcan en consecuencia, todo irá bien: ‘*Así sea*’”: la garantía absoluta de que todo *funciona* como está, con la condición de que los súbditos se reconozcan como engranajes y funcionen en consecuencia.

¹⁵ En *Meditaciones pascalianas* (1999) Bourdieu relaciona el *habitus* con la disposición del “autómata” de Pascal.

¹⁶ Para Bourdieu el rito de institución “tiende a consagrar o a legitimar, es decir, a hacer desestimar en tanto que arbitrario o reconocer en tanto que legítimo, natural, un *límite arbitrario*; o, lo que viene a ser lo mismo, a llevar a cabo solemnemente, es decir de manera lícita y extraordinaria, una trasgresión de los límites constitutivos del orden social y del orden mental que se trata de salvaguardar a toda costa –como la división de los sexos tratándose de rituales de matrimonio” (Bourdieu, 2001:79).

ella busca perpetuar, al asignar a cada uno una función que luego se naturaliza. Este es el objetivo primordial de la comparación entre las funciones del Estado y los órganos del cuerpo en el relato que da apertura al *Leviatán* (que lo consagra). Claro que, la naturalización de la división y la desigualdad se apoya sobre otra división y desigualdad que se supone natural: la del cuerpo y sus asimetrías (la razón o las pasiones, el alma o el cuerpo); y que hace de fundamento a la segunda naturaleza llamada Estado. Esta división o analítica que genera desigualdad y que el ritual busca naturalizar o legitimar la veíamos en Platón y en la proyección del alma humana a la República. Marx la denunciaba en el pasaje de *El Capital* evocando la fábula de Menenio Agripa. Con ella descubría el mecanismo por medio del cual la ideología garantizaba la subsunción del trabajador al capital: cada uno sabe que sus órganos *funcionan*, si cada uno desempeña correctamente su *función*, entonces: ¡a trabajar!

Llegados a este punto cabe decir que el ajuste del cuerpo a la máquina, o del trabajador al capital, supone la interpelación del sujeto como *ser que puede* en su dimensión corporal, afectiva y simbólica. Hacia ella apuntan las divisiones (diferencias) y la distribución de funciones de cada parte. Al mismo tiempo, la naturalización de la política, la identificación entre súbdito y máquina, o entre trabajador e industria (la incorporación de los mecanismos de sujeción, a través de la educación, la tradición y el hábito) harán que las exigencias de ese modo de producción se presenten como leyes naturales, evidentes por sí mismas. De aquí la importancia de visitar una teoría que intentó hacer de la máquina un cuerpo, y del artificio una *natura*.

Bibliografía

- Althusser, L., 1988. *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Anderson, P., 1980. *El Estado absolutista*. México: Siglo XXI.
- Bourdieu, P., 1999. *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
- , 2001. *¿Qué significa hablar?* Madrid: Akal.
- Desjarlais R., 2011. *Cuerpo y Emoción. La estética de la enfermedad y la curación en el Himalaya Nepal*, en Cabrera Paula, Faretta Florencia, Lozano Rivera Camilo, Pepe María Belén. *Fichas del Equipo de Antropología de la Subjetividad: Alquimias Etnográficas*, OPFYL, Buenos Aires.
- Dodds, E. R., 1986. *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza.
- Dumont, L., 1987. *Ensayo sobre el individualismo*. Madrid: Alianza.
- Elías, N., 2012. *El proceso de la civilización*. Buenos Aires: FCE.
- Federici, S., 2011. *Calibán y la bruja*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Foucault, M., 2002b. *Historia de la sexualidad I*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- , 2003a. *Historia de la sexualidad II*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- , 2003b. *Historia de la sexualidad III*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- , 2006. *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: FCE.
- , 2007b. *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: FCE.
- , 2008a. *Vigilar y castigar*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- , 2010a. *Historia de la locura en la época clásica*, Buenos Aires: FCE.
- Geertz, C., 2003 [1973]. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Havelock, E., 1994. *Prefacio a Platón*. Madrid: Visor.
- Hill, C., 1980. *Los orígenes intelectuales de la Revolución inglesa*. Barcelona: Crítica.

- Hobbes, T., 2005. *Leviatán*. Buenos Aires: FCE.
- Le Breton, D. 2010. *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Lutz C., 2011. “Emoción, pensamiento, y extrañamiento: emoción como una categoría cultural”, en Cabrera, Paula y Argañaraz, Carlos. *Fichas del Equipo de Antropología de la Subjetividad: Antropología de las Emociones*, OPFYL, Buenos Aires, pp. 51-80.
- Marx, K., 2004. *El capital*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- , 2009. *Grundrisse*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Mauss, M., 1979. *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos.
- Mondolfo, R., 1979. *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*. Buenos Aires: Eudeba.
- Nietzsche, F., 1996 [1887]. *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- Platón, 2000. *República*. Buenos Aires: Eudeba.
- Rosaldo, M. 2011 [1984]. “Hacia una antropología del yo (*self*) y del sentimiento”, en Cabrera, Paula y Argañaraz, Carlos. *Fichas del Equipo de Antropología de la Subjetividad: Antropología de las Emociones*, OPFYL, Buenos Aires, pp. 83-110.
- Rozitchner, L., 1997. *La Cosa y la Cruz*. Buenos Aires: Losada.
- Schmitt, C., 2004. *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*. Granada: Comares.
- Snell, B., 1953. *The Discovery of the Mind*. Cambridge: CUP.
- Supiot, A., 2007. *Homo juridicus*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Taylor, C., 1996. *Fuentes del yo*. Barcelona: Paidós.
- Weber, M. (2001). *La ética protestante y el “espíritu” del capitalismo*. Madrid: Alianza.
- Zizek, S., 2009. *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI.