

GENEALOGÍAS POLÍTICAS DE LOS TIEMPOS MODERNOS. EL MONSTRUO Y EL TODO SOCIAL (*)

JACQUES GUILHAUMOU
CNRS/ENS-LSH Lyon

INTRODUCCIÓN.—I. LA CIUDAD Y SUS MONSTRUOS: DE SAN AGUSTÍN A MAQUIAVELO: 1. *La herencia medieval*. 2. *Una nueva «manera de hacer» (Maquiavelo) y su límite, la furia popular*.—II. MECANIZACIÓN Y MODELIZACIÓN HUMANA DEL MONSTRUO EN SOCIEDAD BAJO LOS AUSPICIOS DEL ARTIFICIO POLÍTICO: 1. *El Leviathan de Hobbes y la personalización del monstruo*. 2. *Pascal y la monstruosa contingencia del hombre*.—III. EL MONSTRUO EN EL ORDEN SOCIAL DEL SIGLO XVIII: 1. *La «nueva ciencia» de las circunstancias (Montesquieu): la coherencia práctica de los principios contra el desorden de los monstruos*. 2. *El movimiento de las Luces a distancia de los monstruos: a) De la cohesión social. b) Del «monstruo en sociedad» al «monstruo en política»*.

RESUMEN

Este estudio, enmarcado en la historia de los conceptos, presenta la genealogía de la noción de orden (cohesión) en la Europa de los Tiempos Modernos, y muy especialmente en Francia, al abordar la figura recurrente del monstruo. En primer lu-

(*) Traducido del francés por Marina Cueto Aparicio, Archivera-bibliotecaria de las Cortes Generales.

El presente estudio constituye la versión ampliada de un trabajo emprendido con motivo de la publicación de una obra colectiva sobre *Les monstres dans l'histoire*, bajo la dirección de Anne Carol, en Publications de l'Université de Provence en 2005.

gar trata, siguiendo a Maquiavelo, de la manera en que una nueva tradición cívica hace que los ciudadanos vivan juntos, limitando al mismo tiempo la furia popular. Luego precisa, siguiendo a Hobbes, el alcance cohesivo del artificio político en la personalización misma del monstruo. Por último, con el Siglo de las Luces, la visión orgánica del orden social devuelve al «monstruo en política» fuera de la racionalidad. Desde una coyuntura histórica a la siguiente, se exponen los argumentos de la acción humana en política.

Palabras clave: monstruo(s), orden, cohesión, sociedad, civismo, política.

ABSTRACT

This study, based on the history of ideas, presents the genealogy of the notion of order (cohesion) in modern Europe, and very specially in France, by dealing with the recurrent figure of the monster. Firstly, following Machiavelli, it covers the way in which a new civic tradition enabled citizens to live together, whilst limiting popular fury. Then, following Hobbes, it goes into more detail about the cohesive scope of political artifice in the personalisation of the monster. Finally, the Enlightenment's organic view of social order dispatched the «political monster» to outside the realms of reason. From one historical scenario to the next, we trace the arguments of human action in politics.

Key words: monster(s), order, cohesión, society, civic-mindedness, politics.

INTRODUCCIÓN

El discurso sociológico confiere al problema de la *cohesión social* una posición central en su reflexión actual sobre la sociedad. Es más, André Donzel (1) precisa cómo el planteamiento de este tema se ha convertido en un reto a nivel político desde que la Comisión Europea lo considerase, a partir del final de los años noventa, una de sus preocupaciones principales en materia de políticas públicas. De esta forma precisa, con nuestra colaboración, como un enfoque genealógico de la noción-concepto de *orden social*, íntimamente vinculado a la reflexión histórica sobre «la cohesión de las partes» dentro del Todo en los Tiempos modernos, puede esclarecer bajo un aspecto particular una preocupación tan importante de las ciencias sociales.

(1) *La cohésion sociale et territoriale en Europe*, estudio realizado para el DATAR bajo la dirección de ANDRÉ DONZEL y con la colaboración de JOSÉ DA SILVA, JACQUES GUILHAUMOU y JULIETTE ROUCHIER, LAMES, MMSH, Aix-en-Provence, 2002, 89 páginas.

Nuestro objetivo consiste ahora en colocar, como contexto, este enfoque genealógico dentro de un cuestionamiento sobre la forma en que el discurso político llega a establecer una división entre las figuras humanas y las figuras monstruosas en el seno de una reflexión propia sobre el orden social y político. Así, Alain Brossat, en su obra *Le Corps de l'ennemi: hyperviolence et démocratie* (2), se pregunta si el observador de la sociedad actual se ha dado realmente los medios para entender la vuelta periódica de la barbarie en las sociedades actuales. ¿Puede realmente prescindirse de la figura del monstruo en política? Tal es la cuestión que deseamos abordar desde el punto de vista de la genealogía histórica de los conceptos, asociando en un mismo recorrido los conceptos de *cohesión (social)/orden (social)* y los que representan el de *monstruo(s)* a lo largo de los Tiempos modernos (siglos XVI a XVIII).

Como historiador del discurso político, proponemos pues dar un sentido global, por lo tanto a la vez histórico y lingüístico, a este trayecto «híbrido», con dos cabezas, si se puede decir así. Desde el enfoque restrictivo hasta el más amplio, se trata en primer lugar de reconstituir la genealogía del «monstruo en política» —expresión acuñada en el siglo XVIII— a través de algunos de los grandes inventores de «la ciencia política» de Maquiavelo a Sieyès, destacando al mismo tiempo la presencia inicial y positiva de los monstruos en la *Ciudad de Dios* de San Agustín. Pero, desde un punto de vista amplio, nuestro objetivo consiste en asociarlo, en forma de contexto, a la genealogía de la noción-concepto de *orden social*.

Adoptando una perspectiva de historia de los conceptos (3), consideramos que la comprensión de los hechos históricos requiere de un conocimiento preciso de sus espacios discursivos de conceptualización, sin por ello reducir los hechos a pensamientos (4). Es más, los autores principales del pensamiento político moderno no se limitan a conceptualizar en un contexto histórico determinado: cuando dicen lo que dicen, son activos (5). Nos resulta importante circunscribir así lo que tal o cual autor hace escribiendo como lo hizo, por lo tanto precisar en qué los conceptos de *monstruos* y de *cohesión (orden)*, considerados conjuntamente, adquirieron un fuerte potencial normativo que les ha permitido convertirse en argumentos de la acción humana, después de haber sido argumentos de la providencia divina.

(2) Paris, La Fabrique, 1998.

(3) Véase nuestra obra de próxima publicación sobre *Discours et événement. L'histoire langagière des concepts*. Y de manera más específica acerca de las nociones-conceptos, JACQUES GUILHAUMOU y RAYMONDE MONNIER (eds.), *Des notions-concepts en révolution*, París, Société des études robespierriste, 2003.

(4) REINHART KOSELLECK, *L'expérience de l'histoire*, Paris, Gallimard/Le Seuil, 1997.

(5) QUENTIN SKINNER, *Visions of Politics. Regarding Method*, Cambridge, CUP, 2002.

Finalmente precisemos que una de las características principales de esta investigación se debe también a que se ha llevado principalmente a partir de recursos disponibles en Internet. Por una parte, el banco de datos numéricos de la Bibliothèque Nationale de France (BNF), *Gallica*, pone a nuestra disposición en formato imagen una parte esencial de los grandes textos políticos del período moderno. Por otra parte, es posible cruzar estos datos con búsquedas a texto completo, para parte de estas obras, en la base Fran-text (6). Por último, la actualidad del tema del monstruo ha suscitado la publicación reciente de distintos trabajos, que van desde el artículo hasta la exposición (7), pasando por trabajos universitarios.

I. LA CIUDAD Y SUS MONSTRUOS: DE SAN AGUSTÍN A MAQUIAVELO

1. *La herencia medieval*

Durante el período medieval, la ciudad de Dios domina por completo la ciudad terrestre en las creencias de los hombres. Existe por supuesto un orden de las cosas, en particular para el mundo material, pero su cohesión propia está incluida *in fine* en la intervención divina. No obstante, la idea de cohesión se asocia inmediatamente a una comunidad de sentimientos y creencias. En el pensamiento medieval, el orden divino domina un mundo moldeado por la perfección de Dios; corresponde entonces al rey, bajo el control de la Iglesia, personificar esa soberanía sin división. Así, la Iglesia exhorta al rey a dirigir, es decir, a «actuar con rectitud», y a personificar el poder en la medida en que es la imagen de la soberanía y de la armonía del orden divino. El pueblo de la ciudad terrestre no puede pues hacer lo que quiere, pero puede «tener a bien» si acepta el yugo de la potencia temporal (8). ¿Dónde se sitúan los monstruos en tal conjunto?

Contemplando un mosaico del puerto de Cartago que representa monstruos de género humano o con apariencia humana, San Agustín viene a considerar estos monstruos como «seres animados, racionales, mortales» a semejanza de las «especies monstruosas de hombres» resultantes de la descendencia de Noé. Así, la existencia de los monstruos no es de ningún modo

(6) Esta base tiene asociado el contenido íntegro de la *Encyclopédie*.

(7) Como ejemplo, el libro-exposición sobre *Les Monstres à la Renaissance et à l'âge classique*, que puede ser «hojeado», desde enero de 2004, en el sitio: <http://www.bium.univ-paris5/histmed/expos.htm>

(8) Véase MICHEL SENELLART, *Les arts de gouverner. Du régime médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Seuil, 1995.

contradictoria con el orden divino. Al contrario, la presencia de estos monstruos certifica la unidad del todo en la *Ciudad de Dios*:

«Dios, creador de todas las cosas, sabe bien dónde y cuándo es o ha sido necesario que una cosa sea creada; conoce a través de qué semejanzas, de qué contrastes se dispone la belleza del universo. Ahora bien, al que no puede considerar el conjunto le choca la aparente deformidad de una parte, de la que ignora el acuerdo y la relación con el todo» (9).

En la etimología de la palabra monstruo, el latín *monstrum* nos remite a su parte adivinadora, no reducible a los efectos de la superstición, de la imaginación en hombres incapaces de comprender el todo, a diferencia de Dios.

¿Qué es concretamente esta articulación entre el monstruo y el todo? San Agustín, después de haber definido al pueblo como «la agrupación de una multitud razonable en una comunidad armoniosa en torno a objetos amados», precisa, con la ayuda de la palabra del apóstol, que «es por el cuerpo de Cristo como todo el cuerpo es armado y unido por el lazo de toda clase de ayudas, según la medida y la operación de cada parte» (10). La «cohesión de las partes» —expresión central en la genealogía de la categoría «terminal» del orden social— no está incluida aquí en el trabajo del espíritu humano, simple ornamento de la vida terrestre. Depende de la espiritualidad que emana del cuerpo humano, por lo tanto del reconocimiento del amor de Dios, de su bondad y de la providencia en el seno de un ordenamiento emanado de la presciencia divina, como el hombre puede prodigar toda clase de ayudas recíprocas a los otros hombres, y en consecuencia estar en cohesión con ellos. Si el hombre cree en el dominio de sí en las acciones voluntarias, está condenado al pecado y en consecuencia a la desdicha. Por el contrario, si el hombre acepta el sometimiento divino, y su corolario del poder del Estado, participa de la armonía de un orden donde cada cosa es a la vez distinta y está dispuesta en su propio lugar. No hay nada, pues, fuera del orden, y el orden es éste porque Dios dirige todas las cosas. Los hombres están regidos por el orden de Dios que dirige todas las cosas, es decir, el orden de lo universal. Sin embargo, «seguir el orden de las cosas, y atenerse a él, es lo propio de todo ser. Pero ver y revelar el orden de lo universal que contiene y rige este mundo es tan difícil como raro» (11). Es tan natural para cada ser vivo se-

(9) Esta cita está extraída de un apartado sobre los seres monstruosos en el Libro XVI, VI-VIII de *La Cité de Dieu*, Edition de la Pléiade, Oeuvres II, París, Gallimard, 2000, págs. 660-663. Nos remitimos también al comentario de este texto por Virginie Mayet en su tesis disponible en la web bajo el título *Saint-Augustin et la superstition dans la Cité de Dieu*.

(10) Véase las páginas 888 y 1018 del volumen II de las *Oeuvres*, *ibid.*

(11) *Oeuvres*, volumen I, *op. cit.*, p. 117.

guir el orden de las cosas, como es sobrenatural elevarse a la comprensión del orden universal. La mayoría de los hombres son incapaces de controlar por ellos mismos las circunstancias (12), quedan entonces a merced de la *fortuna*, es decir, más producto de la casualidad que de su capacidad para beneficiarse de la providencia divina.

De este modo, actuar en sociedad supone exponerse a cambios incontrollables: la buena fortuna, asociándose a la *virtud* podía conducir al éxito, pero siempre en un clima de perpetua incertidumbre. La implicación de los hombres únicamente en los asuntos de la Ciudad terrestre no permitía alcanzar, a través de fines específicos, su propia cohesión. El mundo terrestre permanecía regido por fines espirituales, por lo tanto se coloca bajo los auspicios del cuerpo del rey en tanto que emanación del cuerpo divino. La coherencia del instante sólo existía en la eternidad, lo que nos devuelve a la providencia divina. Dios ve simultáneamente todos los momentos de la acción humana y devuelve su imagen en una temporalidad circular, apocalíptica y mesiánica. Mientras, el hombre no podía sino profetizar lo que percibe su acción a través de Dios, es decir, las raras señales que le transmite. Allí donde no puede existir historia coherente de la acción humana, la profecía sustituía tal vacío gracias a la *acción pública basada en la creencia en la providencia* (13).

El tiempo, incluido el de las «razas monstruosas» nacidas de los hijos de Noé, estaba organizado, pues, en torno a las acciones realizadas en su seno por un agente eterno, Dios. Actuar en política se volvía completamente imprevisible, y dependía bastante de la suerte, de la *fortuna*. Constituye una aportación del pensamiento político florentino del Renacimiento, y muy especialmente de Maquiavelo, haber introducido una ruptura con este modelo medieval de la cohesión social bajo los auspicios del orden divino.

2. Una nueva «manera de hacer» (Maquiavelo) y su límite, la furia popular

Con *El Príncipe*, escrito en 1513 (14), se trata de poner de relieve «la larga experiencia de las cosas modernas» con el fin de señalar la necesidad de la preeminencia del sujeto político frente al «infeliz cuyas acciones divergen

(12) «La vida humana, inconstante, bajo el efecto de desórdenes siempre nuevos, marcha y vacila», *ibid.*

(13) Cf. J. G. A. POCOCK, *Le moment machiavélien*, París, PUF, 1997.

(14) Ver la excelente traducción y el comentario original de Jean-Louis Fournel y Jean-Claude Zancarini en su edición de PUF, París, 2000.

con relación al tiempo y al orden de las cosas». El arte de la Ciudad, propicia a la acción cívica, cae bajo la dependencia del arte del Estado, único apto para asegurar la conservación de la Ciudad, por lo tanto el mantenimiento de su cohesión por la toma de conciencia de la irremisibilidad del conflicto, de la guerra.

De hecho, un modelo de ideal cívico de la personalidad humana hizo su aparición en las ciudades italianas hacia el final de la Edad Media en forma de un humanismo cívico que permite al ciudadano actuar según los preceptos de la *vida activa/vita activa* y del *vivir juntos/vivere civile*. Maquiavelo se esfuerza entonces en describir la coherencia del actuar humano más allá del hecho de que estos principios permitan pacificar la ciudad terrestre dándole fines propios, es decir, una cohesión cívica inédita. Considera que antes existía un mundo donde dominan las relaciones de fuerza: el propio movimiento hace así su aparición, pero en la modalidad del conflicto, de la guerra. De esta forma, inaugura la corriente de pensamiento que considera aún hoy día que el conflicto es un factor de cohesión social, que «la civilización del conflicto» permite por sí misma «la cohesión del todo colectivo», puesto que el conflicto es «factor de socialización, inclusión y cohesión social» (15). Se configura entonces la primera figura de un sujeto político autónomo, el Príncipe: por su «manera de hacer», es capaz de dar un sentido a las circunstancias por una relación privilegiada en tiempo presente.

Al afirmar de este modo la importancia del arte del Estado, Maquiavelo inscribe la palabra *stato*, que designa entonces el ámbito sobre el cual se ejerce la soberanía del Príncipe, en el corazón del arte de dominar por contraste con el gobierno de la Ciudad tomado en las riendas del humanismo cívico. Ciertamente, esta oposición entre dominar y gobernar no deriva ya de la disociación entre la ciudad divina y la ciudad terrestre, pero se refuerza, en la medida en que el control de los fines humanos escapa de la influencia de los ciudadanos. Si el ciudadano controla la Ciudad con sus medios propios, es al Príncipe al que le incumbe nuevamente el control de la finalidad humana con ayuda de un arte político que le confiere un poder de predicción, por tanto de control sobre las circunstancias, lo que le da el derecho a supeditar la moral cívica a la necesidad. Así la *virtu* del Príncipe, su potencia creativa, es de una extrema novedad en la medida en que libera la acción política de cualquier modelo preestablecido e impone la conciencia moderna de la temporalidad radical de las acciones humanas (16).

(15) Según GILLES LIPOVETSKY, *L'Empire de l'éphémère*, Paris, 1987, pág. 326.

(16) Cf. MICHEL SENELLART, *Les arts de gouverner...*, *op. cit.*, págs. 212 y ss.

Sin embargo, si esa potencia creativa del Príncipe libera la acción política de cualquier modelo preestablecido, si permite introducir una gestión relativamente pacificada del conflicto, no puede sino encauzar un elemento monstruoso que se inscribe en el mismo de manera irremediable: la furia popular.

De hecho, desde el prehumanismo esta figura monstruosa está representada lo más cerca posible de la *Paz*, que simboliza así el triunfo sobre las fuerzas de la discordia. Así es su representación en el ciclo de frescos pintados por Ambrogio Lorenzetti entre 1337 y 1340 en la Sala de los Nuevos del Palazzo Publico de Siena. En el centro del fresco domina una figura que lleva como título la inscripción *PAX*, símbolo «de una fuerza victoriosa en reposo, después de una batalla llevada contra los más oscuros enemigos». Ahora bien, «A sus lados, más cerca aún de la figura de la Tiranía se encuentra una bestia negra, híbrida, llamada *FUROR*. Ciertamente deberíamos reconocer en ella a la representación de la multitud brutal, tanto más cuanto que tiene como arma una piedra como en la descripción de los *Breves* de Siena advirtiéndolo a la policía de la Ciudad de lo que se puede temer de la muchedumbre» (17).

En su *Historia de Florencia*, Maquiavelo relata de este modo uno de estos furores que embarga al populacho un día entero y una noche entera, sin que los Señores puedan reducirla por la fuerza (18). Como un monstruo, la canalla lanza «gritos tan grandes y tan horribles» que los Señores son presas del terror. ¡Como un animal monstruoso, despedaza a un hombre colgado por un pie! Será necesario que un cardador llamado Michel de Lando, cubierto con harapos y portador del estandarte de la justicia, se haga reconocer por los Señores como portavoz del populacho, convirtiéndose así en Señor, puesto que pacifica al populacho por la fuerza después de haber obtenido «la reforma de la república», para que los desórdenes cesen. Éste es el problema planteado por la caracterización originaria, una vez que el orden humano es autónomo, el excluido del poder político, renace como monstruo sin cesar.

(17) Según el comentario «filosófico» de estos frescos hecho por QUENTIN SKINNER en *L'artiste en philosophie politique. Ambrogio Lorenzetti et le Bon Gouvernement*, Paris, Editions Raison d'agir, 2003, pág. 78.

(18) *Histoire de Florence*, Livre III, págs. 257 y ss. de la edición en francés de *Œuvres* de Maquiavelo publicadas en 1793, tomo 4.

II. MECANIZACIÓN Y MODELIZACIÓN HUMANA DEL MONSTRUO EN SOCIEDAD BAJO LOS AUSPICIOS DEL ARTIFICIO POLÍTICO

La respuesta del siglo XVII europeo, fuertemente dominado por las guerras tanto civiles como exteriores, a la inestabilidad introducida por la «legitimidad» popular y sus manifestaciones monstruosas, nos orienta hacia una reflexión sobre el alcance y los límites de la soberanía estatal desde Bodino a Hobbes (19). Soberanía moderna, por lo tanto carente de pensamiento medieval, donde la figura del monstruo ocupa un lugar creciente, hasta el punto de confundirse con el propio hombre bajo la pluma de Pascal.

1. *El Leviathan de Hobbes y la personalización del monstruo*

En el último tercio del siglo XVI, el contexto de las guerras de religión resulta especialmente favorable a la teorización de una potencia soberana sin división. Es el caso del pensador monárquico Juan Bodino, en *La República* (1576), que introduce el principio de soberanía absoluta para deslegitimar cualquier acto de resistencia frente al poder real (20). En concreto, nadie puede aquí privar al Príncipe de su libertad de acción, sobre todo en materia legislativa: dispone en efecto de un poder innovador, es decir, él mismo es creador de las normas a las cuales somete a los ciudadanos y se constriñe a sí mismo; no recibe pues las normas de una potencia divina. Así, la potencia del Príncipe no tiene nada de arbitrario, obedece a normas; pero debe desplegarse, para el bien común, bajo la forma de la soberanía absoluta. El Príncipe no puede desprenderse de su derecho a hacer la ley para todos, sin recibir órdenes de nadie, por ejemplo en favor de una asamblea soberana, puesto que si no pone en peligro la existencia de la comunidad entera (21). El historiador puede entonces concluir que:

«El objeto del análisis de Juan Bodino es el Estado considerado como un cuerpo social *hic y nunc*, pero ya sujeto a ciertas normas necesarias para su vitalidad y su moralidad, ‘República es el gobierno recto de un conjunto de comunidades de lo que les es común con poder soberano’» (22).

(19) OLIVIER BÉAUD, *La puissance de l'Etat*, Paris, PUF, 1994.

(20) Dentro de ciertos límites que QUENTIN SKINNER concreta en *Les fondements de la pensée politique moderne*, Paris, Albin Michel, 2001, págs. 751 y ss.

(21) Véase JEAN-FABIEN SPITZ, *Bodin et la souveraineté*, Paris, PUF, 1998.

(22) FANNY COSANDEY, ROBERT DESCIMON, *L'absolutisme en France. Histoire et historiographie*, Paris, Seuil, 2002.

Ahí se anuncia la aparición de una figura dominadora, el monarca como único garante del orden, una autoridad indivisible bajo la forma de la soberanía.

En el contexto aún más favorable de la Revolución inglesa del siglo XVII, Hobbes introdujo entonces, después de Maquiavelo, una segunda ruptura con el orden divino al acentuar la soberanía del orden político por la aparición de una fuerza externa a la sociedad, una fuerza con carácter absoluto una vez adquirido el consentimiento de los ciudadanos y emitido el principio según el cual la ley civil no obliga en modo alguno al soberano.

Desde *De Cive* (El Ciudadano), publicado en 1642, hasta *Leviathan* (1651), preconiza primero una «ciencia de las virtudes» que permita caracterizar el acto virtuoso por su capacidad para conservar la paz, asociándolo al mismo tiempo a un arte político que procede de una fuerza retórica apta para implicar al ciudadano en una actitud activa respecto a las virtudes, es decir, a hacerle abandonar sus intereses personales ante la necesidad de una comunidad de las creencias (23). Por ello Hobbes en primer lugar hace que las virtudes políticas asciendan al rango de una «ciencia civil», y luego define una verdadera «ciencia política» en torno a un artificio político que garantiza la cohesión del Estado, de un ente de la soberanía política, el Leviathan. Así pues, al definir un *programa de acciones* en el que el arte político procede ciertamente de la reflexión de los ciudadanos, pero para conseguir el consentimiento a la coacción impuesta por un Monarca absoluto, único medio para acceder a la paz en un mundo en guerra perpetua, *el artificio de la política*, bajo la figura del monstruo y a lo sumo lejos de toda naturaleza divina providencial, introduce una perfectibilidad progresiva, en contra de un modelo cíclico de la grandeza y la decadencia de las civilizaciones.

En efecto, la figura del *Leviathan* no es otra que la de un monstruo marino, figura mítica del libro de Job. Aquí, como lo muestra con acierto Antonio Negri, «el monstruo vuelve a entrar parcialmente en el discurso filosófico, se convierte en una metáfora en el campo político, una metáfora de la trascendencia del poder» (24). Al volver razonable el monstruo por el artificio, al transformarlo en un instrumento eficaz, ¿puede esta filosofía moderna del Estado realmente borrar la «monstruosidad natural» de la multitud en rebelión, en guerra civil que el mismo Hobbes sitúa del lado de otro monstruo

(23) QUENTIN SKINNER, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, 1996.

(24) «Le monstre politique. La vie nue en puissance», *L'Homme et la Société*, n.º 150-151, octubre 2003 - mars 2004, pág. 138. Traducción al francés de un artículo de la obra, *Desiderio del mostro. Dal circo al laboratorio alla politica*, ANTONIO NEGRI, CHARLES T. WOLFE (a cura di), Manifestolibri, Roma, 2001.

bíblico, en este caso un animal terrestre gigante, Béhémot? (25). Lo cierto es que introduce, en la línea de la interpretación schmidtiana, una personalización de la figura «monstruosa» de la autoridad soberana que se debe a que su voluntad no está de ninguna manera sometida al orden establecido (26). Aunque únicamente se trate del soberano, siempre será un sujeto autónomo que toma decisiones fuera de cualquier obligación normativa subyacente. Se trata efectivamente de terminar de manera radical con toda forma de desorden por la promoción de un mecanismo de aspecto monstruoso en sentido positivo, así pues, eficaz en su propia artificialidad.

2. Pascal y la monstruosa contingencia del hombre

Como reacción a una manera tan radical de convertir la figura del Monarca en absoluto contra la multitud, deseando pues refutar una grandeza tan aparentemente visible de los reyes, Pascal señala la distancia infinita entre «los grandes» y los que buscan el espíritu de caridad. Moderniza la herencia de San Agustín, asociando una reflexión innovadora sobre la nueva materia de las ciencias que singulariza el sujeto humano, volviéndolo al mismo tiempo muy inestable, si se puede decir así. Viene primero a considerar que Dios no tiene ya ninguna relación con el hombre, y que el mundo humano es pues pura contingencia. Así el orden ya no consiste más que en «la digresión sobre cada punto que tiene relación con el final, para mostrarlo siempre» (27). De este modo rechaza la idea de un orden único de inteligibilidad: los órdenes son heterogéneos, incomensurables, sin continuidad, situados a una distancia infinita

(25) No olvidemos en efecto que Hobbes titula *Béhémot* su libro sobre la historia filosófica de la guerra civil inglesa, publicado en 1679, por lo que representa el lado espantoso de la guerra civil a través de la figura de un monstruo bíblico terrestre. Dominique Weber apunta, a este respecto, que «la personificación de esta guerra civil por el monstruo bíblico terrestre Béhémot indica quizá lo que para Hobbes constituye una necesidad de primer orden: atraer, por decirlo así, a los puritanos a la tierra, es decir, al control de la soberanía estatal absoluta», en *Hobbes, les pirates et les corsaires? Le "Léviathan échoué" selon Carl Schmitt*, *Astérion*, n.º 2, 2004. Esta confrontación entre las figuras monstruosas de Béhémot y Léviathan ha inspirado a Guy Dhoquois, en su libro sobre la *Duplicité de l'Histoire, le Béhémot* (Paris, L'Harmattan, 2000), hasta el punto que hace de ella el símbolo a la vez de la lucha infinita y de la búsqueda del conjunto, del movimiento permanente y de la totalización orgánica bajo la imagen marxista de los «contrarios reales».

(26) Seguimos aquí el comentario de EMMANUEL TUCHSHERER, en *Le Léviathan dans la doctrine de l'Etat de Thomas Hobbes: sens et échec du décisionnisme politique*, *Astérion*, n.º 2, Revue électronique du laboratoire Triangle (ENS/LSH Lyon).

(27) *Pensées*, n.º 280, Paris, Gallimard, 1977, volumen I, pág. 204.

los unos de los otros, e incluso colocados en unos lugares u otros según sus propias verdades. En ausencia de toda coherencia del presente, no queda nada, detrás del resplandor de las grandezas, del arte de los reyes. Posteriormente, deduce de ello que el objeto del conocimiento del hombre no está vinculado al mundo natural. Con ello la verdad varía según el punto de vista, y todo es asunto de vínculos, de relaciones, de combinaciones sobre la base de contrarios. Liberado de la experiencia, el azar queda instalado en el centro del pensamiento humano, y de sus producciones de saber (28).

A fin de cuentas, el individuo —«miembro separado», compuesto de espíritu y materia, por lo tanto parte de un conjunto incognoscible— «cree ser un todo», pero se extravía por su incertidumbre sobre su ser, por su incapacidad de ver la finalidad de su ser sobrenatural. Así, «todos los cuerpos juntos, y todos los espíritus juntos y toda su producción no valen el menor movimiento de caridad» (29), no pueden competir en imaginación con la simple suposición de «un cuerpo lleno de miembros pensantes» (30), por lo tanto unidos en la felicidad. Pascal concluye que en defecto de percibir su finalidad, por lo tanto de comprender su lugar en el universo (31), el hombre vive en la ilusión de su unidad. Podemos así comprender lo que supone su manera propia de caracterizar al hombre mismo como un «monstruo incomprensible» en dos célebres pasajes de las *Pensées*:

— «Si él se elogia, yo le rebajo; / si él se rebaja, yo le elogio / y le contradigo siempre / hasta que comprenda / que es un monstruo incomprensible» (fragmento 121).

— «¿Qué quimera es pues el hombre?» ¿Qué novedad, qué monstruo, qué caos, qué sujeto de contradicción, qué prodigio? Juez de todas las cosas, imbécil gusano, depositario de la verdad, cloaca de incertidumbre y de error, gloria y rechazo del universo» (fragmento 122).

Anne Longuet-Marx destaca, dentro de una reflexión en torno a la invención de lo humano (32) a partir de la figura del monstruo, que el enfoque pascaliano desde el punto de vista del monstruo suscita un rodeo reflexivo que nos hace comprender mejor lo que supone para la fábrica humana, hasta en la producción del conocimiento, por su desplazamiento al límite. Si la po-

(28) Véase CATHERINE CHEVALLEY, *Pascal. Contingence et probabilités*, Paris, PUF, 1995.

(29) *Pensées, op. cit.*, n.º 290, pág. 208.

(30) *Ibid.*, n.º 351, pág. 226.

(31) «Nuestros miembros no sienten de ninguna manera la felicidad de su unión», *Ibid.*, n.º 341, pág. 224.

(32) Disponible en el sitio <http://philagora.fr>

tencia de la perspectiva humana genera por sí misma el carácter monstruoso del hombre, sin hacer intervenir ninguna metáfora o una exterioridad específica, tal refuerzo humano, destacado en las citas anteriores, ciega al hombre, lo destruye. Pero, al mismo tiempo, es el hombre-monstruo quien, etimológicamente hablando (33), muestra, pone bajo los ojos de los otros humanos su parte momentáneamente inefable. Así, el mundo se abre al conocimiento no de lo que es, sino de lo que debe ser en el horizonte de la fábrica de lo humano, por el acceso a la infinidad de las combinaciones a causa de la potencia del pensamiento humano, ciertamente a riesgo de engendrar monstruos de imaginación tanto por defecto como por exceso de pensamiento. El siglo de las Luces no olvidará esta lección pascaliana, muy al contrario.

III. EL MONSTRUO EN EL ORDEN SOCIAL DEL SIGLO XVIII (34)

La labor del siglo de las Luces resulta difícil y grandiosa. Por la insistencia sobre el peso de la experiencia dentro del conocimiento, por lo tanto por la conexión entre la realidad y los conceptos, se trata en lo sucesivo de devolver permanentemente al pensamiento humano su anclaje material. Pero, al mismo tiempo, conviene mantener la creatividad del hombre garantizando su apertura a la infinitud de lo posible. Desde una fuerte conceptualización de la autonomía del individuo, del reconocimiento de la existencia del yo depende ahora una construcción, activada por el propio hombre, de la cohesión del orden social.

De hecho, el siglo XVIII se caracteriza por una ruptura radical respecto a la visión humana del tiempo, de la historia y de la sociedad (35). Esta ruptu-

(33) Recordemos que desde el punto de vista etimológico, *monstrum* viene del verbo *monere* que tiene tres sentidos: hacer pensar en algo/informar, comprometer, exhortar/dar inspiración, iluminar, instruir. Así, en el nivel del resultado, la opinión del monstruo sobre el hombre nos sitúa en el ámbito de los verbos ejecutivos, utilizados «cuando se formula un juicio (favorable o no) sobre una conducta, o sobre su justificación. Se trata de un juicio sobre lo que debería ser más que sobre lo que es» (JOHN L. AUSTIN, *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil, 1970, pág. 157).

(34) La amplitud de las obras del siglo XVIII registradas en la base Frantext nos ha permitido encontrar, con una simple consulta sobre los usos de monstruo/monstruos, una gran parte de las referencias que siguen. Por esta razón nos limitamos a dar la obra de referencia, sin otra precisión, cuando se trata solamente de la expresión de tal o cual autor, quien se puede fácilmente encontrar con una consulta en Frantext.

(35) La referencia más importante en la materia es la obra de REINHART KOSELLECK, en particular su trabajo *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, Editions de l'EHESS, 1990.

ra permite la formación de una configuración conceptual, en torno a *orden social* y *arte social*, favorable a la aparición más tardía de la expresión «cohesión social» por la toma de conciencia de la dimensión sociológica de las realidades humanas. Si el debate científico en torno al origen de los monstruos opone siempre a los partidarios de la infinita libertad de Dios, que integran el monstruo en el espacio de la revelación del gesto divino, y los, cada vez más numerosos, que se limitan a percibir en los monstruos simples errores de la naturaleza (36), la aprehensión del monstruo humano se coloca claramente del lado de un orden social en ruptura con el orden divino.

1. *La «nueva ciencia» de las circunstancias (Montesquieu):
la coherencia práctica de los principios contra el desorden
de los monstruos*

Al afirmar, desde el principio del libro primero del *Espíritu de las leyes* (1748) que «las leyes en su más amplia significación son las relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas», Montesquieu utiliza la vía de una «nueva ciencia» basada en su propio objeto (37). Ciencia política, procede de la relación entre la naturaleza del Gobierno, «lo que le hace ser tal» y su principio, «lo que le hace actuar». Así pues, la figura del sujeto político se toma en primer lugar en la dimensión cosmológica de las relaciones necesarias que derivan de la naturaleza de las cosas y permiten a los hombres unirse, una especie de presciencia de «la cadena de los Seres», de Dios a los seres humanos. Ciertamente es también y sobre todo el producto de una dinámica de vida como consecuencia de acciones y pasiones. Pero, el hombre, cuando inventa legalidades supletorias, permanece un punto de menor necesidad ante las leyes del mundo material (38). Entonces, el principio concebido como modo de subjetivismo únicamente se impone, como principio de Gobierno, a la naturaleza de las cosas en la medida en que personifica «las pasiones humanas que le ponen en movimiento» (39). Pues «la fuerza del principio lo hace todo» (40).

Bertrand Binoche precisa entonces que:

(36) PATRICK TORT, *L'ordre des monstres*, Paris, Syllepse, 1997.

(37) Véase LOUIS ALTHUSSER, *Montesquieu, la politique et l'histoire*, Paris, PUF, 1964.

(38) Seguimos aquí el excelente comentario de BERTRAND BINOCHÉ en su *Introduction à De l'Esprit des Lois de Montesquieu*, Paris, PUF, 1998.

(39) *L'Esprit des Lois*, livre III, chapitre premier.

(40) *Ibid.*, livre VIII, chapitre XI.

«El principio es el pliegue que define la interioridad individual, la percepción emocional que el individuo tendrá de sí mismo, de sus compatriotas, del Estado. En definitiva, por el principio de gobierno, se enuncia *cómo el gobernado debe estar apasionadamente determinado para que el gobierno pueda influir sobre él y pueda así gobernar efectivamente de acuerdo con su naturaleza*» (41).

¿Tal pliegue tiende a introducir, en la línea pascaliana, una perspectiva humana en modo alguno preestablecida, una opinión por tanto que tiende a favorecer nuevas combinaciones, múltiples experimentaciones? ¿Montesquieu se acerca también a Leibniz quien considera la individuación como el repliegue del individuo sobre sí mismo en contra de cualquier orden actual, y permitiendo pues la inclusión del individuo en el mundo, en el orden de las cosas, o más exactamente incluyendo en sí mismo el mundo *ad infinitum*? (42) La perspectiva nominalista sobre el orden social, que fue dominante a finales del siglo XVIII (43), comienza a esbozarse.

Lo cierto es que en Montesquieu el ejemplo más significativo es el de la virtud como principio de gobierno, según el ejemplo de la Roma republicana. Georges Benrekassa puede así afirmar que la virtud política «es una cohesión máxima de la sociabilidad, que se califica a la vez como la integración y la participación en el ideal colectivo, y como un sistema que puede ser conflictual, garantizando por ello mismo un espacio para la individualidad» (44).

Montesquieu llama permanentemente la atención del lector sobre la formación de una «nueva ciencia» que define la naturaleza de las cosas, su propia coherencia, como una conjugación variable de principios regulada por unas relaciones necesarias. Se trata entonces de ajustar las circunstancias, es decir, el contenido de la experiencia, a la naturaleza de las cosas, delimitando, a través de la abstracción del espíritu, unos principios subjetivos, y en primer lugar la virtud y el honor, que cobran valor de componentes de la naturaleza de las cosas. La cohesión de las leyes de la sociedad puede proceder entonces de la adecuación de las cosas a lo que deben ser de acuerdo con los principios, y no a lo que son. Montesquieu promueve así la *aptitud humana* para combinar los elementos en la búsqueda de la unidad del gobierno, por el mero hecho de su movimiento específico resultante de la confrontación

(41) *Introduction, op. cit.*, pág. 108.

(42) GILLES DELEUZE, *Le Pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit, 1988.

(43) LAURENCE KAUFMANN y JACQUES GUILHAUMOU (eds.), *L'invention de la société. Nominalisme politique et science sociale au XVIIIème siècle*, Paris, Editions de l'EHESS, 2003.

(44) *La politique et sa mémoire. La politique et l'historique dans la pensée des Lumières*, Paris, Payot, 1983, pág. 304.

entre su naturaleza propia que le hace ser y su principio que le hace actuar. De este modo, el reconocimiento de la pluralidad de los principios da cuenta de la naturaleza variable de las cosas.

Poniendo en valor el potencial heurístico de una combinación de base tipológica —los Gobiernos republicano, monárquico y despótico—, Montesquieu inventa una política práctica en el seno de un desorden aparente, probando la eficacia de los principios. Si, en este desorden, retiene algunas figuras de monstruos, sea en las sociedades históricas, a semejanza de la sociedad romana en la que más de un emperador era un monstruo (*Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, 1748), o en las sociedades contemporáneas, a semejanza de algunos magistrados (45), es por supuesto el criterio práctico de la moral de los principios sobre el que se apoya para establecer, por ejemplo, la distinción entre los emperadores virtuosos y los emperadores déspotas:

«Y lo que me afectó más fue ver que esta moral era práctica y que tres o cuatro emperadores que tuvieron esta moral fueron unos príncipes admirables, en tanto que los que no la tenían fueron unos monstruos» (*Correspondance*, 1716-1755).

2. *El movimiento de las Luces a distancia de los monstruos*

Los filósofos de las Luces van más allá: hacen de la experiencia humana, por lo tanto de la naturaleza humana, la materia principal de su reflexión, introduciendo así continuidad entre el orden natural y el orden humano, a pesar del necesario umbral de la convención social. Tienden así a distanciarse, sin abandonarla completamente, de la idea de una «cadena de los seres» que induce una continuidad entre lo divino, lo animal y lo humano, por lo tanto entre lo monstruoso y lo humano. «La gran cadena que vincula todas las cosas» es el hecho sobre todo de la conexión entre el individuo y los seres que le son externos, por lo tanto fruto de una «cadena ininterrumpida de experiencias» y de razonamientos (46). De esta manera, los filósofos de las Luces preparan la llegada del *individuo empírico* (47). Es dentro de esta confi-

(45) «Así, suponiendo en un magistrado su virtud esencial, que es la justicia, una cualidad sin la que *no es más que un monstruo en la sociedad*, y con la que puede resultar un mal ciudadano», *Discours de rentrée au Parlement de Bordeaux*, 1725. (La cursiva es nuestra).

(46) DIDEROT, *Pensées sur l'interprétation de la nature*, *Oeuvres*, tome I, Laffont, Bouquin, 1994, pág. 562-563.

(47) LAURENCE KAUFMANN y JACQUES GUILHAUMOU (eds.), *L'invention de la société. Nominalisme politique et science sociale au XVIIIème siècle*, *op. cit.*

guración nominalista donde vamos a encontrar este par conceptual *cohesión/monstruo (social)* con su formulación última en la expresión de «monstruo en el orden social». Para más claridad, vamos a abordar en primer lugar el devenir de la temática histórica de la cohesión social.

a) *De la cohesión social*

En el camino de la formulación de la «cohesión social», la entrada «cohesión» de la *Encyclopédie* se atiene al ámbito de la física, con la definición siguiente «fuerza por la que las partículas primitivas que constituyen todos los cuerpos se ligan unas a otras, para formar las partes sensibles de estos cuerpos» (48). Por otra parte, el concepto de cohesión sólo se emplea una segunda vez, en el cuerpo del texto enciclopédico, en el desarrollo sobre «la mayor o menor facilidad que tienen las distintas partes para unirse, en su diferente grado de cohesión, a su heterogeneidad» al referirse al pólipo. Este término no es pues aún de uso común a mediados del siglo XVIII.

Por ello conviene más volvernos hacia las brillantes anticipaciones que Diderot expuso en sus obras personales. Tomando nota, en particular tras leer la obra *Considérations sur les corps organisés* (1762) del filósofo naturalista Charles Bonnet, del misterio considerado como insondable «de la mecánica de la asimilación» en el fenómeno de la generación de los cuerpos organizados, Diderot apunta que «antes de la asimilación, había dos moléculas —se trata de gotas de mercurio—, después de la asimilación, no hay más que una». Deduce, plasmándolo en unas páginas asombrosas por su concisión en el *Rêve de D'Alembert* (1768) que «el contacto entre dos moléculas homogéneas, perfectamente homogéneas, forma la continuidad... y es el caso de la unión, de la cohesión, de la combinación, de la identidad más completa que se pueda imaginar», de ahí se explica «la acción y la reacción habituales» (49).

Lo cierto es que, desde tal punto de vista orgánico, se trata, como ya señalaba Charles Bonnet en *La contemplation de la nature* (1764), de prestar nuestra atención al «cuerpo organizado», quedando claro que «cada ser tiene su propia actividad» en «la cadena universal de los seres». El cuerpo humano aparece entonces como «la organización más perfecta», en la medida en que «es la que más efectos produce con un número igual o más pequeño de partes disimilares». Lo que lo singulariza mejor, es la reflexión, es decir, «la facultad de generalizar sus ideas, o de abstraer de un tema lo que tiene de co-

(48) *L'Encyclopédie* forma parte de la recopilación del I.L.F. consultable en la web.

(49) *Le Rêve de d'Alembert, Œuvres de Diderot*, tomo I, Paris, Laffont, 1994, pág. 626.

mún con otros, y de expresarlo por medio de signos arbitrarios» (50). La búsqueda de la cohesión a través de la unidad de los elementos procede entonces de la búsqueda de un tercero común y no de un simple mecanismo de asimilación. Es cierto que la asimilación, por la incorporación del aire, de las moléculas alimenticias u otras cosas sigue siendo un mecanismo, pero sin impregnación original y un tanto secreto. En efecto, dicho mecanismo de asimilación permanece bajo la dependencia de una estructura orgánica que es la que lo determina, depende de la combinación de las fibras del cuerpo: son estos elementos los que producen en última instancia la asimilación.

Al desplazar el propósito de una contigüidad de ejecución mecánica hacia la cohesión como resultado del movimiento orgánico, Diderot y Bonnet rechazan la explicación mecánica corriente que Fontenelle resumía en 1742 en los siguientes términos: «la máquina del universo no es similar a un ser animado, sino que es similar a un reloj y [...] todos los movimientos variados dependen en su seno de una simple fuerza material activa, del mismo modo que todos los movimientos del reloj se deben al simple péndulo» (51). Diderot resalta así que la organización de un cuerpo no puede reducirse a una simple asociación de partes aptas para generar mecánicamente nuevas propiedades. Al rechazar el materialismo vulgar, relativo a las generaciones espontáneas, considera la única existencia de la materia sobre la base de su sensibilidad universal productora de movimiento, por lo tanto según su capacidad de transformarse, de metamorfosearse en tanto que materia misma de la vida, una fuerza propia con la acción y la reacción que resultan de ello. Diderot enuncia entonces hipótesis que se comprobarán en la concepción y la realización futuras del orden social, y muy especialmente la existencia de la materia homogénea dentro del yo tomado como un todo: «mi unidad, mi yo [...] Yo soy yo, siempre he sido yo, y no seré jamás otro», «sólo hay un único gran individuo, es el todo [...]. Las especies no son más que tendencias de un término común que les es propio... ¿Y la vida?... La vida, una sucesión de acciones y reacciones» (52). Entramos así en el juego infinito de la acción y la reacción que suscita reciprocidad, oposiciones, choques, y no equilibrio, entre las distintas partes tanto del universo como de los cuerpos y de la sociedad (53). Diderot deduce de lo anterior consecuencias respecto a la interioridad del monstruo en la vida, que presentamos más adelante.

(50) *Contemplation de la nature*, 1764, capítulo 4 de la segunda parte.

(51) *Oeuvres*, Paris, 1742, tomo 2, pág. 20.

(52) *Le Rêve de d'Alembert op. cit.*, págs. 636-637.

(53) Véase JEAN STAROBINSKI, *Action et Réaction. Vie et aventure d'un couple*, Paris, Seuil, 1999.

Hemos de señalar que Rousseau condena tal materialismo: si es justo considerar al ser como «rigurosamente uno», no debe su unidad al ensamblaje de las partes, sino a una unidad que trasciende a la materialidad de los cuerpos, en este caso la conciencia de sí mismo, es decir, la toma de conciencia de su individualidad sobre la base del amor a sí mismo y bajo el signo de la libertad (54). Entonces el propio hombre debe asignarse la materia de su propio devenir, por allí incluso accede a la felicidad. Rousseau escribe en este sentido en el *Emile*: «Aspiro al momento en que, liberado de los obstáculos del cuerpo, seré yo sin contradicción y sólo necesitaré de mi yo para ser feliz» (55). En este camino, el yo indivisible es inmediatamente el yo común: de él se deduce una unidad común, se refiere a lo que une inmediatamente cada individuo al todo, y no a la puesta en marcha de relaciones interindividuales de reciprocidad. En el *Contrat social* (1762), Rousseau invierte entonces este yo común en la fuerza misma de la asociación que vincula a los contratantes. De este modo el pacto social crea a la comunidad: «este acto de asociación produce un cuerpo moral y colectivo, compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe por este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad» (56). Del «vínculo social» al «nudo social», Rousseau teoriza acerca de la legitimidad individual en la institución de una nueva comunidad política, sin por ello recurrir a la relación con el otro, en la medida en que el yo del individuo es de entrada la parte y el todo. No hay pues necesidad de pretender alcanzar una cohesión social. Todo ello es una cuestión de reconocimiento por el yo de la identidad social como su propia identidad. A este respecto, como veremos, el monstruo en Rousseau es completamente distinto de los «seres fantásticos», no es más que la expresión del «horror del género humano» (*Rousseau juge de Jean-Jacques*, 1776), al ser especialmente el resultado de una falta de amor por sí mismo.

Sin embargo, la referencia, ya antigua, a «la cohesión de las partes» está muy presente en los filósofos de las Luces, y muy especialmente en el Diderot materialista. En este sentido, Diderot utiliza esta expresión cuando discute acerca de «las leyes generales de la comunicación y del movimiento» de los cuerpos simples, por lo tanto de la materia misma (57). Movidas por una única fuerza, las partes de estos cuerpos, aunque están dispersas en el tiempo

(54) Véase LUC VINCENTI, *Jean-Jacques Rousseau. L'individu et la république*, Paris. Kimé, 2001.

(55) *Oeuvres complètes*, tomo IV, Paris, Gallimard, 1969, págs. 604-605.

(56) *Oeuvres complètes*, tomo III, id., pág. 361.

(57) *Pensées sur l'interprétation de la nature*, *Oeuvres, op. cit.*, pág. 576.

y en el espacio, pueden unificarse en todo momento si tienen «una acción sensible unas con otras por sus atracciones recíprocas», por lo tanto si se comunican entre ellas, a semejanza del universo humano, donde los hombres desarrollan «una acción recíproca los unos sobre los otros». Sin embargo, el tema de «la cohesión de las partes» se sitúa aquí más bien del lado de la materia homogénea y su vínculo con las leyes de la naturaleza, y en consecuencia de la manera que tiene la naturaleza de «cohesionarse» (58) por el mero hecho de asimilar, unir por grados. Por el contrario, cuando consideramos «la combinación de los elementos», nos encontramos entonces en el ámbito del arte. Se trata de «una infinidad de maneras diferentes posibles» de combinar materias esencialmente heterogéneas, y así descubrir hechos desconocidos (59), con el riesgo obviamente de apresurarse demasiado, y en consecuencia de fracasar.

De «la cohesión de las partes» a «la combinación de los elementos», de la naturaleza al arte, el filósofo geómetra hace suyo entonces un planteamiento analítico esencialmente unitario, que hace hincapié en la identidad, por analogía, del orden de las ideas y de las palabras establecidas por el trabajo del espíritu humano, y más ampliamente por la vida humana compuesta de pasiones y acciones. Teniendo así en cuenta la observación de la complejidad de la experiencia humana, la cohesión de los cuerpos ya no se percibe de manera mecanicista, se conecta a una concepción de la vida que se desarrolla según funciones determinadas, por lo tanto con ayuda de combinaciones múltiples. Más aún, se refiere al mismo «estado de las partes» estudiado por el físico —naturalista, químico y geómetra inclusive— que las nuevas investigaciones sobre la identidad del Estado. Se abre, por tanto, un extenso campo de reflexión sobre «el desarrollo del todo orgánico» (Bonnet), tanto del cuerpo humano como del Estado.

En paralelo, la insistencia sobre la novedad de la palabra *social* en *L'Encyclopédie* —bajo la siguiente definición: «palabra recientemente introducida en la lengua para designar a un hombre útil en la sociedad, consustancial al comercio de los hombres»— designa un ámbito de las virtudes sociales donde se despliega la cohesión del orden social por la mediación del «arte social». Entonces se produce un extenso paradigma de «la materia social» extendido, por la «combinación social» y sobre la base de la «necesidad social», hasta «la unión social» del «cuerpo social» cuya «felicidad social» constituye la finalidad. Es en adelante en el *campo de experiencia del*

(58) Parece que este verbo no existía entonces. Se le adjudica su invención a las palabras de Napoleón en el *Mémorial de Saint-Hélène*.

(59) *Pensées sur l'interprétation de L' nature, Oeuvres, op. cit.*, pág. 596.

actuar humano en sociedad donde se definen las categorías orgánicas de análisis de la sociedad, y no en la simple homología con la mecánica natural. Se trata de la búsqueda de la cohesión de las partes del «cuerpo social», sea bajo su forma humana, o bien bajo su forma metafórica, por la mediación de un «arte social», resultado de la nueva «ciencia social», que garantiza por sí misma la legitimidad del nuevo «orden social».

Una vez que el «arte social» está basado en experiencias y razonamientos, los hombres del siglo de las Luces dan entonces su perfectibilidad consustancial al individuo empírico como horizonte de su actuar, y unen a ello un progreso de la historia y la civilización humanas. Condorcet presenta así, al final del trayecto, un *Cuadro de los progresos del espíritu humano* que señala finalmente la capacidad del hombre para controlar el presente y el futuro de manera racional (60).

Estos hombres ilustrados se interesan pues por el despliegue de la acción en el campo de la experiencia humana según una finalidad propia, la felicidad. Abren la espera de los hombres a una historia emancipadora, lo que Voltaire llama el primero «la filosofía de la historia» (61). Crean un nuevo arte de gobernar con el fin de racionalizar el desorden, pero sin presuponer un orden esencial, divino, por lo tanto dominante. Así, en la configuración del paso del orden natural al orden político, mediante «el orden social», los autores del siglo XVIII comienzan por una reflexión sobre el equilibrio de los poderes en nombre de los principios (Montesquieu), verdaderos resortes de la acción, y terminan por un análisis de la unidad de acción entre el poder legislativo y el poder ejecutivo de acuerdo con el poder constituyente de la nación (Sieyès). Así se coloca un contexto favorable al despliegue de un trayecto del «monstruo en sociedad» (Montesquieu), destructor de los principios, al «monstruo en política» (Sieyès), partidario de los caducos poderes ilimitados, pasando por el abandono de un enfoque mecanicista del monstruo.

b) *Del «monstruo en sociedad» al «monstruo en política»*

— La exclusión del monstruo de la organización de la sociedad

El tema histórico del «monstruo en sociedad» está omnipresente en el siglo de las Luces, del artículo *crueldad* en la *Encyclopédie* a Linguet que nos

(60) Véase KEITH M. BAKER, *Condorcet. Raison et politique*, Paris, Hermann, 1988.

(61) BERTRAND BINOCHÉ precisa el contexto de la aparición de esta expresión en *Les trois sources des philosophies de l'histoire (1764-1798)*, Paris, PUF, 1994.

presentan, uno Tiberio y Calígula, otro Calígula, Nerón y Heliogábale como «monstruos sanguinarios nacidos para inspirar el horror» (*Encyclopédie*), y de «los monstruos cuyos nombres se convirtieron en una cruel injuria para los más crueles tiranos» (*Histoire impartiale des Jésuites*, 1768).

A decir verdad, los hombres del siglo de las Luces hicieron más hincapié en general en «los monstruos del espíritu» (Montesquieu), es decir, los resultantes de un exceso de prejuicios e imaginación (62). No les gustan los héroes, ni los monstruos que estos héroes persiguen. Comentando un cuadro del Salón de 1767, Diderot exclama: «Dejemos aquí estos monstruos simbólicos» y no ve en su representación más que un «espectáculo repelente». En cuanto a Rousseau, declara la guerra, en *La Nouvelle Héloïse* (1761), a «los monstruos de la imaginación» que nos desvían de la naturaleza y la extiende igualmente a «estos monstruos abominables» que pueblan las obras teatrales en su famosa *Lettre sur les spectacles* (1758). Concluye de ello que «al mostrar sin cesar monstruos allí donde no los hay, la imaginación nos extenua en el combate contra nuestras quimeras», y crea una multitud de «monstruos de infierno» a semejanza de prejuicios (*La Nouvelle Héloïse*).

Quedan los monstruos en sociedad en el sentido más actual. Según Rousseau, se trata de hombres sin moral (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1755), de «gentes intrigantes, desocupadas, sin religión», presentes sobre todo en las ciudades (*Lettre sur les spectacles*). El monstruo en sociedad es identificado entonces por la manifestación de «un profundo menosprecio por sí mismo» (*La Nouvelle Héloïse*): es «un monstruo entre sus iguales» ciertamente por falta de sociabilidad, pero sobre todo por el hecho de que «no siente nada, no agradece nada» (*Rousseau juge de Jean-Jacques*). Rousseau llega de esta manera a multiplicar expresiones destinadas a convertirse en usuales como «monstruo de maldad», «monstruo de ingratitud», «monstruo que provoca horror», etc.

Pero lo más importante está en la extrema personalización del hombre visto como un monstruo, como ya hiciera Pascal. Al ejemplo de la estatua de Glaucus, desfigurada por el tiempo en el punto asemejar a un animal salvaje y no un Dios —imagen platónica recogida en una visión calvinista del hombre (63)— «el alma humana alterada en la sociedad por mil causas que renacen sin cesar [...], ha cambiado por decirlo así, de apariencia hasta el punto

(62) Ciertamente distinguen el monstruo resultante de observaciones científicas del monstruo debido a la superstición.

(63) JEAN STAROBINSKI, en *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1971, págs. 27 y ss., precisa lo que representa para Rousseau esta irremediable deformación de la forma humana original.

de ser casi irreconocible» (64) por no decir deforme, por lo tanto monstruosa. ¿Rousseau no es entonces inevitablemente víctima de esta alteración? De hecho viene a incluirse, ciertamente por distanciamiento, es decir, a partir del retrato que sus enemigos elaboran a su observación: «he oído a menudo reprochar a J.J., como acaba de hacer, un exceso de sensibilidad, y extraer de ello la evidente consecuencia de que era un monstruo» (65). A decir verdad, tema recurrente en sus escritos (66).

No obstante, esta localización del monstruo sobre los márgenes del yo induce una total exterioridad del monstruo artificialmente fabricado, tal y como ocurre con este otro retrato que Rousseau da de sí mismo a partir de otras observaciones de sus detractores:

«Me han presentado a su gusto como un ser como nunca ha existido, un monstruo fuera de la naturaleza, fuera de la verosimilitud, fuera de la posibilidad, y compuesto por partes inconciliables, incompatibles que se excluyen mutuamente» (67).

Ciertamente Robinet precisa, en *De la nature* (1761), que los monstruos existen «por el exceso o el defecto de algunas partes», sin por ello ser extraños a la naturaleza, en la medida en que esta última tiene desviaciones que no cuestionan su dimensión normativa. Así «la Naturaleza hace todo o en su curso ordinario y regulado, o en sus desviaciones» precisa el *Discours préliminaire de l'Encyclopédie* (68). Pero, en cuanto al monstruo en sociedad, el exceso monstruoso, a la vez exceso de prejuicios, de imaginación, o defecto de sociabilidad destruye las virtudes de una sociedad, la bondad natural que las unifica, por lo tanto su conjunto armonioso.

La transposición de la figura del monstruo de la naturaleza al artificio, en primer lugar social, luego político, aparece así en adelante comúnmente

(64) Prefacio al *Discours sur l'inégalité*, *Œuvres*, Tomo III, París, Gallimard, 1964, pág. 122. Starobinski concreta que Rousseau considera que ciertamente algo ha cambiado en su espíritu, pero que éste se mantiene fiel a sí mismo, por tanto, fuera de cualquier alteración. Únicamente los otros han desfigurado su imagen y sus obras para convertirle en un monstruo, *ibid.*

(65) *Rousseau juge de Jean-Jacques. Dialogues* (1776), París, A. COLIN, 1962, pág. 148. Esta obra fue escrita en un momento en que Rousseau se consideraba víctima de un complot, de una organización monstruosa fabricada especialmente en su contra.

(66) En este sentido escribe, al comienzo del primer paseo en *Rêveries du promeneur solitaire*: «¿Podía, en mi sensatez, suponer que un día yo, el hombre que yo era, el mismo que todavía soy, sería tenido sin sombra de duda por un monstruo, un envenenador, un asesino, que terminaría convirtiéndome en el horror de la raza humana, en el juguete de la canalla?», *Oeuvres*, tomo 1, París, Gallimard, 1959, pág. 996.

(67) *Ibid.*, pág. 98.

(68) Véase más adelante las posiciones «contradictorias» de BONNET y DIDEROT.

como testimonio, pero es denunciada como improductiva en la reflexión. El vínculo, en un Todo, entre lo monstruoso, remitido a los prejuicios, y lo humano de carácter racional, no es ya concebible. ¿Ello está relacionado con la definición organicista del monstruo que se precisa al lado de un orden social percibido como un «cuerpo organizado»?

El punto de vista orgánico del monstruo fue desarrollado, lo hemos visto, por el naturalista Charles Bonnet. Pero este posicionamiento límite cobra, con Diderot y bajo su forma hiperorganicista, un cariz un tanto diferente.

A continuación de su parte general, Charles Bonnet dedica a la cuestión de los monstruos todo el capítulo III de la primera parte de su obra *Considérations sur les corps organisés* (1762), titulada «De la Generación de los cuerpos organizados. De los Monstruos y los Mulos en general». Por tanto, se trata de poner de manifiesto que el análisis del desarrollo de un «todo orgánico» obliga a definir el monstruo como un elemento que perturba básicamente el acto de generación consustancial al «cuerpo organizado», y no puede pues en ningún caso tener normas propias. Charles Bonnet viene así a definir el monstruo de la siguiente forma:

«Se llama monstruo a toda producción organizada, en la que la conformación, el acuerdo o el número de algunas de las partes no siguen las reglas ordinarias» (69).

Lo retoma en la *Contemplation de la Nature* con respecto al debate sobre la formación de los monstruos, y propone una definición adyacente:

«Toda producción orgánica que tiene más o menos partes que las que incluye la especie, o que las conforma diferentemente, es un monstruo» (70).

Al desplazar la observación sobre la cohesión de los «seres organizados» de una visión mecánica de la disposición de los elementos que los constituyen a una concepción orgánica del movimiento de los cuerpos, donde la estructura de fibras que constituyen este cuerpo contiene las condiciones que determina por sí misma la asimilación de elementos en su seno, por lo tanto su desarrollo recíproco, Charles Bonnet excluye la existencia de una especie monstruosa en el seno del todo orgánico, por la incapacidad del monstruo natural para engendrar.

¿Toma Diderot el relevo del naturalista afirmando, en las *Pensées sur l'interprétation de la nature*, que «el hombre no es una máquina», que la cohesión de los cuerpos depende de la concepción de la vida que se desarro-

(69) Paris, reedición Fayard, 1985, pág. 30.

(70) Capítulo 12 de la séptima parte, pág. 288.

lla según funciones determinadas, por lo tanto con ayuda de combinaciones múltiples y complejas, pero siempre reguladas? Parece más bien, en una primera aproximación, decir lo contrario al considerar la monstruosidad, con sus desviaciones, como un principio creador de una materia activa, por lo tanto siempre en transformación (71). Sin embargo, definiendo al monstruo, en sus *Eléments de physiologie* (1778) como «un ser cuya duración es incompatible con el orden subsistente» (72), Diderot, ¿no tiende a considerar que la naturaleza del monstruo se detiene a las puertas del orden social, que requiere a la vez un estado estable y un deber-ser?

De hecho, entre los pensadores materialistas, corresponde al barón D' Holbach aclarar lo mejor posible lo que ha sido del «monstruo en el orden social», su realidad y sus límites. En cuanto a «monstruo natural», D' Holbach precisa primero, en el *Système de la nature* (1781) que todo es orden en la naturaleza, por lo tanto que «el orden y el desorden de la naturaleza no existen en absoluto». Y añade:

«Todo está en el orden de una naturaleza cuyas partes no pueden nunca separarse de reglas ciertas y necesarias que se derivan de la esencia que han recibido [...] de lo que se sigue entonces que no puede haber ni monstruos, ni prodigios, ni maravillas, ni milagros en la naturaleza. Lo que llamamos monstruos son combinaciones con las cuales no se familiarizan nuestros ojos, y que no son efectos menos necesarios» (73).

Sin embargo, si los monstruos que creemos percibir en la naturaleza no son más que el producto de nuestra falta de conocimientos, la sociedad, por su parte, está bien llena de «monstruos de crueldad e inhumanidad», en la medida en que precisa su amigo Helvétius «el terreno del despotismo es fér-

(71) Cf. los artículos disponibles en la Web de MAY SPANGLER, «L'hermaphrodisme monstrueux de Diderot», *Études françaises*, v. 39, n.º 2, 2003, págs. 109-121, y JULIE MARTINEAU, «Le paradoxe de l'automate: de Diderot a la cybernétique. Lecture de la trilogie du *Rêve de d'Alembert*», que escribe: «Diderot se interesa por el monstruo de forma privilegiada; es él quién lo reintegra dentro del universo de las ciencias, en la medicina más probablemente, como significativo, revelador del carácter permanente de las especies —ya que por supuesto, paradójicamente, lo que concierne a una minoría no interesa a nadie».

(72) Ciertamente Diderot escribe en un primer momento que «se denominan seres contradictorios aquellos cuya organización no se acomoda al resto del universo. La naturaleza ciega que los produce, los extermina», sin por tanto calificarlos de entrada como seres monstruosos. Pero añade más adelante: «el monstruo nace y muere: el individuo es exterminado en menos de cien años», *Oeuvres, op. cit.*, págs. 1261, 1276. El tema del monstruo en Diderot se revela, por tanto, muy complejo: ¡habla incluso de «monstruo genial» en su artículo *genio* de la *Encyclopédie*!

(73) Primera parte, capítulo 5, reedición Fayard, 1990, pág. 93.

til tanto en miserias como en monstruos» (*De L'Homme*, 1771). Lo propio del «monstruo en el orden social», es, a falta de moral y por gusto de la lujuria, una propensión a ejercer crueldades sobre los ciudadanos (*La Morale Universelle*, 1776). El monstruo no tiene más lugar en un *Système social* (1773) donde «todo está vinculado» si no es para personificar lo que lo niega en su propia esencia, el despotismo. Allí donde los ciudadanos pueden ejercer su «derecho a ser libres», por lo tanto contribuir a la formación del «orden político», los monstruos son pura exterioridad. Al término de este trayecto, la disociación entre la figura del ciudadano libre y la del déspota monstruoso es pues corriente.

— El monstruo en política, una figura progresivamente caduca en el nuevo orden de las cosas

La aparición, bajo la Revolución francesa, de la expresión «monstruo en política», tanto bajo la pluma de parlamentarios como Sieyès y Robespierre, de otros escritores patriotas (74), señala el carácter absoluto de exterioridad con relación a la instauración del orden político.

Para resaltar bien esta decisiva evolución, vamos a describir el trayecto que lleva de los fisiócratas a Sieyès, de la nueva «economía política» a la nueva «ciencia política», a una exteriorización creciente de la figura del monstruo en política. Vamos a encontrar aquí nuestra reflexión conjunta sobre las nociones de orden y de monstruo.

Del lado de los economistas, principalmente los fisiócratas, de Quesnay a Mirabeau, inventores de «una ciencia nueva» de la economía política (75), el orden de las cosas procede de la física social, que le da su cohesión propia: el orden social está relacionado con la coherencia de las utilidades económicas y la división de clases en la sociedad moderna. A este respecto el hombre no se comprende ya principalmente en su esencia de ser libre, que funda la política moderna, sino más bien sólo en su libertad social, es decir, según la separación «natural» entre propietarios y no propietarios, incluso amos y esclavos en las colonias. La unidad de la sociedad, por lo tanto su cohesión, tiene como fundamento la división del trabajo. La dominación política pasa a un segundo plano, se asienta sobre un despotismo legal, como

(74) Entre el valor inferior (Voltaire) y el valor superior (Chateaubriand) acerca del uso del término «monstruo político», Frantext proporciona tres resultados en la búsqueda de la expresión «monstruo en política» fechadas exclusivamente en la Revolución francesa.

(75) Véase PHILIPPE STEINER, *La «science nouvelle» de l'économie politique*, Paris, PUF, 1998.

simple garante del gobierno social de los hombres según sus necesidades, sus intereses y sus capacidades sociales. Esta corriente de pensamiento se reinterpretará de manera positivista en el siglo XIX bajo la forma del «puro» liberalismo económico, y tenderá así a disociar la libertad de actuar resultante de la voluntad humana de los mecanismos cuasiautomáticos de la cohesión social, mientras que los fisiócratas mantienen una libertad de inteligencia, ciertamente fundada sobre el conocimiento de las leyes del orden natural, entre libertad y voluntad.

Ésta es la razón por la que los fisiócratas se distancian, a pesar de sus opciones mecanicistas, de cualquier figura monstruosa, incluso bajo la forma de un artificio político. Mirabeau, en el *L'Ami des hommes* (1755), se pregunta: «¿Por qué figurarse imaginarse los monstruos donde quizá no están?». No duda en precisar en su correspondencia: «Lucho aquí contra monstruos quiméricos», y acaba por acercarse a los que se consideran más débiles, «cuya suave virtud, sujeta a los prejuicios, acude deliberadamente a los monstruos para combatirlos» (*Le Libertin de qualité*, 1768).

Si los fisiócratas consideran que el «Estado gobernante» es dominador, por no decir despótico en el sentido legal, en la medida en que proporciona los medios para gozar, en forma de virtudes sociales, ellos no lo asocian, al menos nuestro conocimiento, a ninguna figura artificial de monstruo. Se trata en efecto de instaurar la cohesión del orden social en la práctica de las virtudes, «instituida según la evidencia de su necesidad absoluta» (Lemercier de la Rivière), lo que equivale a prefigurar la necesidad absoluta de un mundo racionalmente dominado por los propietarios. La libertad humana pierde así su precedencia ontológica sobre la nueva ciencia del estado social, queda reducida a la libertad de propiedad. Y, en la misma corriente de pensamiento, la comunidad de las creencias ya no procede más que de la constatación evidente de las nuevas relaciones sociales. A partir de entonces, la cohesión social es un asunto de control social, remite a términos de la época como *civilizar/legislar*, y se asocia al neologismo de civilización para designar el resorte de una sociedad de nuevo reducida a un mecanismo simple. No hay pues lugar para la figura del «buen monstruo», por muy artificial que sea.

Mably, uno de los principales adversarios de los fisiócratas, arremete entonces contra la «pobre política» que sustenta esta «nueva ciencia económica», y le opone una «ciencia moral» (76). En efecto, el criterio exclusivo de la propiedad de la tierra, y su consecuencia de la división de la sociedad en dos clases, los pobres y los ricos, tiende a desvirtuar «las relaciones que de-

(76) Véase Mably. *La politique comme science morale*, F. GAUTHIER et alii eds., Bari, Palomar, 1997.

ben unir a los ciudadanos de un mismo estado», y lo que es más, ignora «las calidades sociales», surgidas de la naturaleza, susceptibles de acercar a los hombres. De *Des droits et des devoirs du citoyen* (1758) a *De la législation* (1770), pasando por las *Doutes proposés aux économistes sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés* (1776), Mably promueve, contra el despotismo de la evidencia de los fisiócratas y con el apoyo de las aptitudes sociales del hombre, una figura del legislador empírico. Este legislador, que no tiene nada de divino, es apto para concretar un arte de la política definido como «el arte de gobernar según principios fijos», es decir, sobre la base de las calidades sociales que comprometen inmediatamente a los hombres en ayudas recíprocas e intercambios mutuos. Su objetivo es abrir la vía de la felicidad al hombre preparándole en las virtudes sociales, y muy especialmente en el sentimiento de la igualdad. Confiere así a los ciudadanos un mismo gobierno, un mismo interés sobre la base de la misma razón, de las mismas necesidades y por supuesto de las mismas calidades sociales, y permite así la existencia «de un único estado cuyos resortes y movimientos serán regulares». La ambigüedad de la política se diluye por el hecho de que cada ciudadano pueda designar la misma cosa, definir el mismo objetivo. Esta *primacía otorgada a cada uno con respecto a sí mismo* no tiene realmente en cuenta el papel del individuo y de su reflexividad propia en la formación de la cohesión social, pero señala bien la primacía de una política basada en la libertad y en la igualdad.

En este sentido, la expresión «el monstruo en política» se certifica en Mably, para ser muy rápidamente devuelta al pasado caduco del vasallaje:

«La monarquía francesa no podía salir de sus desórdenes mientras los reyes tuvieran vasallos tan potentes, era un cuerpo mal constituido, o más bien un monstruo en política, en el que cada parte estaba desunida del todo, y debía incluso encontrar una ventaja particular en el debilitamiento y la ruina de los demás» (*Parallèle des Romains et des Français par rapport au gouvernement*, 1740).

Se refiere finalmente a los liberales políticos, y muy especialmente a los parlamentarios de la Revolución francesa por inventar una «nueva ciencia política», capaz de concebir y realizar una nación unida y libre alrededor de la figura del *individuo-nación*. Sobre la base de una libertad individual extendida hasta la actividad política libre, el individuo que actúa en nombre de sus derechos construye permanentemente la unidad social, respecto a una sociedad que dispone de medios propios para regular su finalidad, por lo tanto su cohesión. En cualquier momento, en el proceso de regeneración político promovido por los acontecimientos revolucionarios, la expresión de la libertad precede a la formulación de la nueva ciencia de la sociedad. En este

proceso se establece un vínculo entre la asimilación social, la sociabilidad situada en la base de la nueva coherencia social, y el todo social resultante del carácter social basado en «la unidad de acción» de los ciudadanos de una nación libre. Sólo el Estado de Derecho, es decir, aquél regulado por los derechos humanos y del ciudadano, sencillamente, la nación libre, puede legitimar la plena y completa libertad humana. Incluso disponiendo de una determinada libertad social, el hombre no es libre si resulta estar bajo coacción (monárquica por ejemplo); si quiere ser libre, debe ser él mismo su propio soberano, por lo tanto vivir y actuar en la república (77). Así la relación entre dominar y gobernar se desplaza hacia la noción de gobierno representativo, con la figura del legislador —garante de la soberanía de la nación, del poder constituyente de acción de los ciudadanos— en su centro. El sistema representativo de la unidad organizada, inventado por los franceses y por su genio político, permite el mantenimiento de la cohesión social por la unidad de acción.

En este nuevo dispositivo de puesta en marcha del orden social, Sieyès ocupa un lugar central (78). En primer lugar, considera la física social de los fisiócratas como una verdadera regresión. De hecho, desafía la nueva teología de los fisiócratas que, negándose a considerar el orden como obra del hombre, lo reconduce a ser una necesidad obvia, o incluso de esencia divina bajo la expresión de «orden natural y esencial de las sociedades políticas» (79). A esta definición, Sieyès contrapone el «orden esencial y necesario de las verdades sociales» que, ciertamente, mantiene la idea de continuidad entre el orden natural y el orden social, pero la formula sobre la base de un orden humano, por lo tanto consustancial a cada uno —«según su interés particular», escribe— lo que equivale a fundar la sociedad sobre la libertad metafísica del hombre, y su expresión inmediata, la libertad individual, hasta su extensión a la reciprocidad, bajo la forma de la igualdad de derechos.

Sieyès se interesa así por «la relación de orden» entre los hombres, que está incluida en sus maneras de ser, de actuar y de pensar, por lo tanto sus creencias, constitutivas de las nuevas verdades sociales, y no de la evidencia. Viene entonces a considerar que «el orden social supone necesariamente unidad de objetivo y comunidad de medios», por lo tanto que su existencia reenvía no sólo a la existencia de una Nación libre, donde puede desplegarse la libertad individual sin coacción, sino también al control de la finalidad del arte

(77) Véase QUENTIN SKINNER, *La liberté avant le libéralisme*, Paris, Seuil, 2000.

(78) Véase JACQUES GUILHAUMOU, *Sièyes et l'ordre de la langue. L'invention de la politique moderne*, Paris, Kimé, 2002.

(79) Título de la obra del fisiócrata Lemercier de la Rivière publicada en 1767.

social por parte del legislador. En consecuencia se impone durante un tiempo el arte social, asociado significativamente, pero de manera efímera, al término *sociología* en los años 1780: su aplicación permite obtener la perpetuidad de las relaciones sociales que ciertamente disponen de sus mecanismos propios, por lo tanto necesarios para la cohesión social, pero que están incluidos orgánicamente en el cuerpo humano articulado a la libertad. La cohesión orgánica del orden político incluye la cohesión mecánica del cuerpo social.

En este sentido, Sieyès precisó, en su *Discours sur le veto royal* de 7 de septiembre de 1789 (80), que la desaparición de todo orden separado, por lo tanto de un orden que se querría fuera de lo común, es lo propio de la Revolución, y sitúa así el «monstruo en política» en un tiempo caduco:

«Sin duda, ninguna clase de Ciudadanos espera conservar en su favor una representación parcial, separada y desigual. Sería un monstruo en política; éste ha sido abatido para siempre» (81).

Seguidor de la metáfora organicista en su manera de presentar el sistema político a semejanza de un cuerpo humano organizado, (82) Sieyès lo utiliza preferiblemente sobre la metáfora mecanicista para señalar bien el potencial de ruptura contenido en su concepción del cuerpo político basado en «la unidad de acción». Sólo encontrará «el monstruo en política» al término de la experiencia en el año II de «la única acción» de la que resulta el uso aberrante de los poderes ilimitados en un sistema representativo (83). Gran adepto del arte social como arte de las combinaciones (84), Sieyès deshecha de éste

(80) La instauración del veto real, es cierto que de forma suspensiva, suscita el empleo por parte de los patriotas contrarios al poder ejecutivo del rey de la expresión «veto monstruoso». Robespierre, en su discurso no pronunciado sobre el veto real, es uno de los responsables de este deslizamiento semántico. En efecto, escribe: «Aquel que diga que un hombre tiene el derecho de oponerse a la Ley, está diciendo que la voluntad de uno solo está por encima de la voluntad de todos. Dice que la nación no es nada, y que un solo hombre es todo. Si añade que este derecho pertenece a aquel que ostenta el Poder ejecutivo, está diciendo que el hombre instituido por la Nación para hacer ejecutar las voluntades de la Nación tiene el derecho de contradecir y de encadenar las voluntades de la Nación; ha creado un monstruo inconcebible desde la moral y desde la política, y este monstruo no es otro que el veto real» (*Discours*, volumen 6, Paris, PUF, pág. 87).

(81) *Oeuvres*, Paris, reimpresión Edhis 1989, tomo 2, documento 12, pág. 6.

(82) Véase el capítulo sobre «Sieyès, docteur du cops politique» en ANTOINE DE BAECQUE, *Le corps de l'histoire. Métaphores et politique (1770-1800)*, Paris, Calmann-Lévy, 1993.

(83) Véase en especial su intervención *Sur le projet de Constitution* del 20 de julio de 1795, *Œuvres*, *Ibid.*, tomo 3, documento 40, pág. 6.

(84) Véase en relación con este punto nuestra obra *Sieyès et l'ordre de la langue. L'invention de la politique moderne*, Paris, Kimé, 2002.

cualquier producción monstruosa, ya que además está en el ámbito del artificio político que tanto aprecia. La figura del monstruo ha abandonado definitivamente el discurso de la filosofía política. En efecto, durante la Revolución francesa, no sigue estando más presente que bajo un registro metafórico, a semejanza de ese monstruo aristocrático, Iscariote, cuya existencia anagramática (85) habíamos indicado, y que Antoine de Baecque restituyó dentro del conjunto de «monstruos de una aristocracia fantástica» (86).

Tal alejamiento de la figura del monstruo en el pensamiento político no deja lugar a su representación auténtica, por lo tanto más allá de las metáforas negativas, que en la interioridad de la conciencia (87). La aparición de la representación del monstruo en la obra del pintor Goya, a partir de los años 1790, es ejemplar sobre este tema. Más allá del impacto de los acontecimientos (una monarquía decadente, la guerra), es también el monstruo que le habita, esta parte infeliz de sí mismo que representa en su mundo de formas alucinantes y de criaturas monstruosas. Así se enfrenta permanentemente a su doble monstruoso, a la jauría de los monstruos que debe enfrentar la humanidad dentro mismo de la conciencia de todo individuo lúcido.

* * *

En una reciente obra colectiva titulada *Monstrous Bodies. Monstrosities in Early Modern France* (88), los distintos autores han puesto de manifiesto que en adelante va a resultar imposible atenerse únicamente al proceso de racionalización progresiva de la figura del monstruo en sociedad durante los Tiempos modernos, en los términos de su «limitación final» en el orden de la ciencia en la época de las Luces.

Nuestra propuesta genealógica procede de la misma constatación. A este respecto, consideramos que la ausencia de operatividad de la figura del monstruo en el nuevo orden político establecido en la estela de las Luces no nos impide, sin embargo, dar un significado particular a la figura del monstruo en la dinámica del todo social durante los Tiempos modernos. Al mezclar, en una misma genealogía política, la noción de orden social y la desig-

(85) En *La langue politique et la Révolution française*, Paris, Méridiens/Klincksieck, 1989, pág. 55.

(86) *Le corps de l'histoire, op. cit.*, págs. 195 y ss.

(87) Sobre este «viraje interior» en la concepción del yo, véase Jan Goldstein, *The post-revolutionary self. Politics and Psyche in France, 1750-1850*, Harvard University Press, 2005.

(88) Dirigida por LAURA LUNGER KNOPPERS y JOAN B. LANDES, Ithaca, Cornell University Press, 2004.

nación de monstruo(s), hemos querido aportar una luz particular sobre la génesis histórica del concepto de cohesión social. Todo indica así que «la exclusión final», con las Luces, de la figura del monstruo en la comprensión del nuevo orden de las cosas, no debe hacernos olvidar que la figura del monstruo desempeñó un papel central en la formulación inicial del espacio de la ciudad, y sobre todo, en la delimitación del artificio político. El complejo camino seguido por esta figura durante los Tiempos modernos, y muy especialmente respecto a la invención progresiva de la sociedad, nos deja una doble herencia intelectual, tanto del lado del humanismo cívico como del surgimiento de las instituciones políticas. Al citar a un gran número de grandes autores europeos, pero sobre todo franceses, hemos querido proponer un camino discursivo, desde un autor a otro autor, bajo los auspicios de una invención de lo humano formulada por Pascal en los términos de la aspiración al infinito en el orden social.