

# FRAGMENTOS DE LA METÁFORA ORGÁNICA EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO MODERNO

DANIEL J. GARCÍA LÓPEZ  
Universidad de Granada

RESUMEN: El artículo analiza la supervivencia de la metáfora orgánica en los inicios de la Modernidad, en contra de la tesis planteada por Norberto Bobbio según la cual el organicismo desaparece con la Modernidad. A partir del pensamiento de Hobbes, Rousseau, Beccaria y Sieyès, se demuestra errónea esta tesis y se muestra la vinculación entre la vieja metáfora y el moderno paradigma inmunitario.

PALABRAS CLAVE: metáfora orgánica, cuerpo político, modernidad, ilustración.

## *Fragments of the organic metaphor in modern political thought*

ABSTRACT: The article analyzes the survival of the organic metaphor in the beginning of Modernity, against the Bobbio's thesis: the organicism disappears with Modernity. From the thought of Hobbes, Rousseau, Beccaria and Sieyès, we show the connection between the old metaphor and the modern immune paradigm.

KEY WORDS: organic metaphor, political body, modernity, enlightenment.

### 1. INTRODUCCIÓN<sup>1</sup>

Norberto Bobbio, uno de los más importantes juristas del siglo xx, señalaba en 1985 que «toda la historia del pensamiento político está dominada por una gran dicotomía: organicismo (holismo) e individualismo (atomismo)». Tratando de superar la contraposición entre democracia (antigua) y liberalismo (moderno) propuesta por Constant, sitúa el fin del organicismo con el contractualismo y la teoría del Estado modernos. Así, continúa Bobbio, «aunque el movimiento no es rectilíneo, se puede decir con cierta aproximación que el organicismo es antiguo, mientras que el individualismo es moderno»<sup>2</sup>.

Si en el organicismo la estructura político-jurídica es concebida como un hecho natural, como un cuerpo en el que cada individuo queda subordinado de acuerdo a la función que se le asigna, en el individualismo el Estado es el producto de la voluntad autónoma de los individuos que lo conforman. Concluye Bobbio con una ecuación simple: organicismo es igual a formas de gobierno autoritarias (carencia de autonomía, anti-individualismo, etc.) y liberalismo a formas de gobierno democráticas<sup>3</sup>. Siguiendo esta línea, su discípulo Gustav Zagrebelsky añade un elemento

---

<sup>1</sup> El artículo, desarrollado en el marco del proyecto de investigación "Tradición y Constitución" (DER2014-56291-C3-3-P), ha sido redactado durante una estancia de investigación en el Centro de Estudios Políticos y Constitucionales (Madrid).

<sup>2</sup> Ambas citas en BOBBIO, N., *Liberalismo y democracia*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1989, p. 49.

<sup>3</sup> BOBBIO, N., op. cit., pp. 50 y 52.

más: el mecanicismo moderno fue clave para la superación del organicismo. Así, el individualismo y la democracia quedan unidos al mecanicismo, mientras que el totalitarismo viene vinculado al organicismo: si para el primero la sociedad es el reino de la libertad, para el segundo es el de la necesidad<sup>4</sup>.

En las siguientes páginas quisiéramos detenernos sobre esta afirmación realizada por Bobbio-Zagrebelsky con la siguiente pregunta: ¿fue realmente imposible el organicismo en la Modernidad? ¿Lo que podríamos llamar el *ambiente* de la Modernidad abocó al organicismo a su desaparición? O, por lo contrario, ¿es posible hablar de una mutación y de una adaptación? Si bien la historia de la metáfora orgánica es extensa, y no hay espacio aquí para plantearla siquiera de forma breve<sup>5</sup>, nos detendremos en algunos de los autores más representativos de los albores de la Modernidad para dar respuesta a las cuestiones planteadas y, en última instancia, corroborar o desmentir la tesis de Bobbio-Zagrebelsky<sup>6</sup>.

## 2. MODERNIDAD Y ORGANICISMO

Siguiendo a Giddens, y sin entrar a debatir sobre cuándo y dónde surge, podemos entender la Modernidad como «los modos de vida u organización social que surgieron en Europa desde alrededor del siglo XVII en adelante y cuya influencia, posteriormente, los han convertido en más o menos mundiales»<sup>7</sup>. En este sentido, un concepto surgido en este período en el ámbito de las ciencias naturales nos puede ser de utilidad. En el siglo XVIII se construye el concepto *ambiente* para referirse al conjunto de factores

<sup>4</sup> ZAGREBELSKY, G., *Società, Stato, Costituzione. Lezioni di dottrina dello stato degli anni acc. 1986-1987 e 1987-1988*, Ed. G. Giappichelli, Torino, 1988, pp. 23-57. Sobre la contraposición entre organicismo y mecanicismo, STOLLBERG-RILINGER, B., *Der Staat als Maschine. Zur politischen Metaphorik des absoluten Fürstenstaats*, Ed. Duncker&Humblot, Berlín, 1986.

<sup>5</sup> Se han ocupado de ella DOHRN-VAN ROSSUM, G., *Politischer Körper, Organismus, Organisation. Zur Geschichte natürlicher Metaphorik und Begrifflichkeit in der politischen Sprache*, 2 volúmenes, Tesis Doctoral inédita, Bielefeld, 1977, especialmente pp. 33-159; DOHRN-VAN ROSSUM, G. y BÖCKENFÖRDE, E. W., «Organ, Organismus, Organisation, politischer Körper», en BRUNNER, O., CONZE, W. y KOSELLECK, R., *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, vol. 4, Ed. Klett-Cotta, Stuttgart, 1978, pp. 519-622; MEYER, A., «Mechanische und Organische metaphorik politischer philosophie», en *Archiv für Begriffsgeschichte*, nº13, 1969, pp. 128-199.

<sup>6</sup> Un elemento preliminar acerca de qué se entiende por organicismo o metáfora orgánica vinculada a la idea de cuerpo (biológico) político. Carl Schmitt realizó una síntesis de los puntos que articulan el devenir del organicismo: 1) no mecánico: el organicismo se opone a todas las representaciones instrumentales del Estado, a la imagen del Estado como máquina o a su concepción como aparato administrativo; 2) no proveniente del exterior: el monarca deviene órgano estatal. Se explica el Estado desde su immanencia; 3) no proveniente desde arriba: el Estado se hace visible desde la voluntad común de todos en comunidad (*Gemeinschaft*), no desde el soberano y su dominio (*Herrschaft*). Se trata de un Estado popular (*Volksstaat*); 4) no atomístico ni individualístico: el organicismo está marcado por lo colectivo; 5) no violento: organicismo significa armonía y disolución de los conflictos siempre en beneficio del todo, evitando así la desmembración; y 6) no particularístico: el organicismo muestra ante todo la unidad frente a la diversidad y la fragmentación. SCHMITT, C., «Der Gegensatz von Gemeinschaft und Gesellschaft als Beispiel einer zweigliedrigen Unterscheidung. Betrachtungen zur Struktur und zum Schicksal solcher Antithesen», en *Estudios jurídico-sociales. Homenaje al Profesor Luis Legaz y Lacambra*, vol. I, Universidad Santiago de Compostela, 1960, pp. 169-170.

<sup>7</sup> GIDDENS, A., *Consecuencias de la Modernidad*, Ed. Alianza, Madrid, 1999, p. 15.

externos que inciden en el interior de los sistemas, determinándolos y condicionando su forma y su desarrollo<sup>8</sup>. Trasladado al contexto que nos interesa, hay al menos tres elementos en el ambiente moderno que nos inducen a pensar en la imposible viabilidad del organicismo, a saber: Estado de Derecho, capitalismo y sujeto jurídico.

En la Modernidad, tras las revoluciones burguesas de finales del siglo XVIII, la legitimación del poder ya no se articula en torno al factor religioso sino a la tríada *contrato-poder constituyente-constitución*<sup>9</sup>. La razón se erige como el nuevo soporte de legitimación del poder, sustituyéndose a Dios por el Estado. Surge así la *razón de Estado*<sup>10</sup>. No obstante, esta fue paulatinamente sustituida por la idea de contrato, lo que implicaba cierta participación y autonomía de los individuos.

La nueva forma de concebir el poder, poniendo límites a la razón de Estado, surge a la vez que la Revolución industrial. Esta supuso, en el plano económico, la destrucción de la organicidad social, de los viejos vínculos comunitarios<sup>11</sup>. El capitalismo, como nuevo modelo de producción, exige la abstracción jurídica como elemento sustentador<sup>12</sup>. De esta forma, surge el individuo moderno y el sujeto jurídico. Esto supone el abandono de los vínculos político-social-comunitarios (organicistas). El individuo entrega su libertad a la autonomía del sistema económico (leyes económicas)<sup>13</sup>.

Pareciera que este ambiente propiciase una actitud hostil hacia la vieja metáfora orgánica. El mecanicismo ocupa así el espacio dejado por el organicismo<sup>14</sup>. El tiempo del organicismo ha llegado a su fin. ¿O no del todo? Lo cierto es que la dicotomía organicismo-mecanicismo es muy reciente. Ambas, hasta bien entrado el siglo XVIII, no eran posiciones antagónicas, sino, como apuntara Georg Jellinek, complementarias<sup>15</sup>. Así, por ejemplo, en el volumen 25 de 1740 de la *Grosse vollständige Universallexikon Aller Wissenschaften und Künste*, editada por Johann Heinrich Zedler, en la voz *Organismus* se da una misma definición para el mecanicismo: mientras que este es entendido como la articulación de las partes en cualquier cuerpo, en el organicismo las partes se integran en el cuerpo orgánico, entendiéndose ambos como dos especies de un mismo género<sup>16</sup>. Organicismo y mecanicismo conviven, en esta primera Modernidad, más allá del conflicto<sup>17</sup>.

<sup>8</sup> GALZIGNA, M., «L'organismo vivente e il suo ambiente. Nascita de un rapporto», en *Rivista critica de storia della filosofia*, nº2, 1979, pp. 134-161.

<sup>9</sup> GRIMM, D., *Constitucionalismo y derechos fundamentales*, Ed. Trotta, Madrid, 2006, pp. 28 y 29.

<sup>10</sup> MEINECKE, F., *La idea de razón de Estado en la Edad Moderna*, Ed. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983.

<sup>11</sup> POLANYI, K., *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*, Ed. La Piqueta, Madrid, 1997, pp. 267 y 270.

<sup>12</sup> SCHIAVONE, A., *Historiografía y crítica del derecho*, Ed. EDERSA, Madrid, 1982, pp. 107 y 108.

<sup>13</sup> BARCELLONA, P., *El individualismo propietario*, Edición de Mariano Maresca, Ed. Trotta, Madrid, 1996.

<sup>14</sup> Sobre la metáfora mecánica, véase el texto ya citado STOLLBERG-RILINGER, B., *Der Staat als Maschine. Zur politischen Metaphorik des absoluten Fürstenstaats*, cit.

<sup>15</sup> JELLINEK, G., *Teoría General del Estado*, Ed. Comares, Granada, 2000, p. 150, nota 39.

<sup>16</sup> ZEDLER, J. H., *Grosse vollständige Universallexikon Aller Wissenschaften und Künste*, Band 23, p. 1868 (se puede consultar online en <http://www.zedler-lexikon.de/>).

<sup>17</sup> BECCHI, P., «Meccanicismo e organicismo. Gli antecedenti di un'opposizione», en *Filosofia Politica*, XIII, 1999, pp. 457 y 458.

No obstante, a fines del siglo XVIII y principios del XIX, ambos se distancian<sup>18</sup>. En el parágrafo 65 de la *Kritik der Urteilskraft*, Kant se detiene en la diferencia entre organicismo y mecanicismo modernos<sup>19</sup>. Ambos poseen movimiento, pero lo que marca la diferencia entre uno y otro es que el organismo posee fuerza formadora y es capaz de propagarse<sup>20</sup>. Este es precisamente el elemento que, después de Kant, distinguirá el organicismo del mecanicismo<sup>21</sup>.

Además de proporcionar el elemento diferenciador, Kant, y esto es lo que nos interesa, vinculó el organicismo con el Estado. En una nota a pie de página en el citado parágrafo, señala: «Así, en una transformación total, recientemente emprendida, de un gran pueblo en un Estado, se ha utilizado con gran consecuencia la palabra *organización*, a menudo para designar la sustitución de magistraturas, etcétera, y hasta de todo el cuerpo del Estado [*Staatskörper*]. Pues cada miembro, desde luego, debe ser, en semejante todo, no sólo medio, sino también, al mismo tiempo, fin, ya que contribuye a efectuar la posibilidad del todo, y debe, a su vez, ser determinado por medio de la idea del todo, según su posición y su función»<sup>22</sup>. Esta nota debe ponerse en relación con un parágrafo anterior, el 59, pues sitúa al organicismo en un plano simbólico, esto es, entender el Estado como un cuerpo orgánico posee una función meramente explicativa, sin pretensión ontológica alguna<sup>23</sup>.

El surgimiento de la biología como saber autónomo provocará la escisión final<sup>24</sup>. En la enciclopedia de Brockhaus, de 1817, la voz *Organ, Organisch, Organisation, Organismus* hace reposar la diferencia en el elemento vital: un organismo

<sup>18</sup> Aunque había voces que reclamaban desde hacía tiempo su separación. Por ejemplo, STAHL, G. E., *Disquisitio de mechanismi et organismi diversitate*, Halle, 1706.

<sup>19</sup> KANT, I., *Crítica del juicio*, trad. Manuel García Morente, Ed. Gredos, Madrid, 2010, pp. 495 a 498. Sobre este parágrafo, Dohrn-Van Rossum, G. y Böckenförde, E. W., «Organ, Organismus, Organisation, politischer Körper», cit., pp. 580 a 582. FELLBAUM, A., «Kants Organismusbegriff und seine Transformation in der Naturphilosophie F.W.J. Schelling», en *Archiv für Begriffsgeschichte*, núm. 47, 2005, pp. 215 a 223. FERRARESI, F., «Figure dell'organicismo tedesco. Lineamenti di storia del concetto di comunità da Kant a Jellinek», en *Filosofia politica*, XIII, 1999, pp. 40 a 42. KAUFMANN, E., *Über den Begriff des Organismus in der Staatslehre des 19. Jahrhunderts*, Heidelberg, 1908, pp. 5, 6 y 7. No obstante, en Bodino y Althusius encontramos las raíces de este organicismo moderno. Sobre el segundo existe el clásico libro GIERKE, O., *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, Berlín, 1880.

<sup>20</sup> KANT, I., *Crítica del juicio*, cit., p. 497.

<sup>21</sup> Las diferencias las pone de relieve STOLLBERG-RILINGER, B., *Der Staat als Maschine. Zur politischen Metaphorik des absoluten Fürstenstaats*, cit., pp. 202 a 249.

<sup>22</sup> KANT, I., *Crítica del juicio*, cit., p. 497 nota a pie.

<sup>23</sup> «Así, un Estado monárquico que esté regido por leyes populares internas es representado por un cuerpo animado; por una simple máquina (como, verbigracia, un molinillo), cuando es regido por una voluntad única absoluta; pero en ambos casos sólo *simbólicamente* [...]. Nuestra lengua está llena de semejantes exposiciones indirectas, según una analogía, en las cuales la expresión no encierra propiamente el esquema para el concepto, sino solo un símbolo para la reflexión». KANT, I., *Crítica del juicio*, cit., pp. 476 y 477. Esta función simbólica se puede comprobar en *Die Metaphysik der Sitten*, el texto jurídico más importante de Kant, pues no encontramos ahí teorización orgánica del Estado.

<sup>24</sup> Pensemos, por ejemplo, en la obra de Lamarck *Philosophie zoologique* de 1809. Véase GARCÍA LÓPEZ, D. J., *Organicismo silente. Rastros de una metáfora en la ciencia jurídica*, Ed. Comares, Granada, 2013, pp. 37-42.

sería aquel cuerpo vivo que tiende a su conservación<sup>25</sup>. En las siguientes páginas quisiéramos detenernos precisamente en el momento anterior a la ruptura en el que aún se produce esta *liaison*, pues demostraría lo erróneo de la tesis Bobbio-Zagrebelsky. Es lo que podríamos llamar un pensamiento *híbrido* en el que conviven organicismo y mecanicismo.

### 3. HÍBRIDOS

En el ámbito político-jurídico suele ser común señalar que la aparición y dominio en la escena del pensamiento de las teorías contractualistas en los siglos XVII y XVIII se debió a una reacción frente a las teorías del derecho divino y a las teorías del derecho absoluto. Así, todo derecho —tanto el público como el privado— procede de un contrato. Sin embargo, entre quienes defendieron estas teorías se observa cómo ese aparente contractualismo se diluye en ocasiones en el viejo organicismo. A continuación analizaremos fragmentos de la metáfora orgánica en cuatro autores propiamente modernos y en los que, en principio, esta no debía hallarse, a saber: Hobbes, Rousseau, Beccaria y Sieyès.

Antes de proseguir debemos hacer dos advertencias preliminares. El uso de toda metáfora puede tener varias funciones<sup>26</sup>. En ocasiones, encontraremos enunciada la metáfora orgánica con una función simplemente epistemológica, es decir, se utiliza para explicar mediante la comparación y/o la analogía determinados hechos, situaciones, sistemas, etc. Esta función no reviste importancia si la encontramos enunciada de forma aislada. Sin embargo, si aparece conectada con determinados hechos o trata de justificar prácticas, la función epistemológica de la metáfora mutará hacia una función de carácter ontológico. Ya no se trataría de explicar mediante la comparación, sino de construir el ser mismo de lo que se explica. La segunda advertencia tiene que ver más con el contenido que se tratará. No realizaremos un análisis sistemático del pensamiento de cada autor, sino que nos centraremos en aquellas zonas en las que podemos atisbar elementos de la metáfora orgánica.

#### 3.1. *El cuerpo político del monstruo*

Podemos situar un punto de inflexión en el pensamiento de Thomas Hobbes. En su obra encontramos tanto la metáfora orgánica como la metáfora mecánica, pero, al mismo tiempo, la negación de la propia metáfora. Sólo hay que leer las páginas introductorias de su obra *Leviathan* para percatarnos de su hibridez.

Hobbes detestaba las imágenes y las metáforas. Quiso construir un corpus teórico basado exclusivamente en la palabra, en la razón *more geometrico*. Solo omitiendo las imágenes y las metáforas (la pasión) puede llegar a construirse un discurso científico (la razón). Sin embargo, Hobbes no renunció a ellas: rechazó la metáfora,

<sup>25</sup> DOHR-VAN ROSSUM, G. y BÖCKENFÖRDE, E.W., op. cit., pp. 559 y 560.

<sup>26</sup> GARCÍA LÓPEZ, D. J., «Poética jurídica. Apuntes para una metaforología en el Derecho», en *Intersecciones. Revista de producción mestiza*, n.º5, 2014, pp. 69-108.

por ser origen de confusiones, pero, al mismo tiempo, su obra más conocida, *Leviathan*, es en sí una metáfora<sup>27</sup>.

Esta situación híbrida se encuentra a medio camino entre el organicismo, que hasta al Renacimiento había dominado la escena jurídico-política, y un mecanicismo más cercano a los estudios de mecánica, en desarrollo en su época, que al cartesianismo<sup>28</sup>. Se aprecia en el pensamiento hobbesiano tanto la tradición reflejada en el organicismo como la modernidad plasmada en el mecanicismo; ambas metáforas confluyen, se disuelven e interactúan en su obra. Incluso se puede afirmar que la metáfora orgánica se manifiesta sobre una base mecánica<sup>29</sup> o, con otras palabras, el cuerpo político (orgánico) es sustituido por un paradigma mecánico sin ser privado de sus implicaciones tradicionales<sup>30</sup>. En especial, nos ocuparemos de las ideas contenidas en los que quizá sean dos de sus textos fundamentales: *The Elements of Law Natural and Politic*<sup>31</sup> y *Leviathan*<sup>32</sup>. En ambas obras hay tres elementos que deben destacarse, pues recorren todos sus párrafos: la soberanía como alma o corazón, el soberano como cabeza y el pueblo reflejado en el cuerpo político. La articulación de esta tríada compone el gran todo sobre el que giran los escritos de Hobbes.

A lo largo de la Edad Media fue común encontrar en los textos teológicos y políticos el uso de la expresión *Corpus mysticum*. La idea proviene de Pablo de Tarso y su canonización se produce en la bula *Unam sanctam* del Papa Bonifacio VIII (año 1302). En la *Epístola a los Romanos* o en la *Epístola a los Efesios* Pablo insiste en la idea del cuerpo de Cristo como unidad de la comunidad cristiana<sup>33</sup>. El desarrollo de esta idea durante la Edad Media se tiñó de tintes políticos, teológico-políticos,

<sup>27</sup> En la dedicatoria escrita a Guillermo, conde de Newcastle, con ocasión de la publicación de su obra *Elementos de derecho natural y político*, Hobbes reivindica la razón (pensamiento matemático) frente a la pasión (pensamiento dogmático). Mientras que el primero se encuentra en una situación de pureza, libre de disputas y controversias, el segundo carece de seguridad y todo se puede discutir. Frente a la retórica, Hobbes defiende la lógica, única que puede ser considerada ciencia. HOBBS, T., *Elementos de derecho natural y político*, Ed. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1979, pp. 91 y 92. También en el *Leviathan* Hobbes critica las metáforas por inducir al engaño. HOBBS, T., *Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, Ed. Alianza, Madrid, 1989, cap. IV, p. 35.

<sup>28</sup> Sobre el mecanicismo en Descartes, SCHMITT, C., «Lo stato come meccanismo in Hobbes e Cartesio», en *Il Centauro*, n°10, 1984, pp. 169 a 177. BECCHI, P., «Meccanicismo e organicismo. Gli antecedenti di un'opposizione», cit., pp. 457 a 472.

<sup>29</sup> MEZZADRA, S., «Il corpo dello Stato. Aspetti giuridico-politici della Genossenschaftlehre di Otto von Guericke», en *Filosofia politica*, anno VII, n°3, 1993, p. 447.

<sup>30</sup> DOHRN-VAN ROSSUM, G y BÖCKENFÖRDE, E.W., op. cit., p. 555.

<sup>31</sup> HOBBS, T., *Elementos de derecho natural y político*, cit.

<sup>32</sup> HOBBS, T., *Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, Ed. Alianza, Madrid, 1989.

<sup>33</sup> Las citas son las siguientes: «Pues, así como nuestro cuerpo, en su unidad, posee muchos miembros, y no desempeñan todos los miembros la misma función, así también nosotros, siendo muchos, no formamos más que un solo cuerpo en Cristo, siendo cada uno por su parte los unos miembros de los otros» (Epístola a los romanos, XII, 4-5). «Porque el marido es cabeza de la mujer; así como Cristo es cabeza de la iglesia; y él es el que da la salud al cuerpo. Así que, como la iglesia está sujeta a Cristo, así también las casadas lo estén a sus maridos en todo» (Carta a los Efesios V, 23-24).

en donde la Iglesia forma el todo (el Estado) en cuya cabeza se encuentra Cristo (el soberano), siendo su representante terrenal el Papa<sup>34</sup>.

Este concepto se secularizó con la llegada de la Modernidad, dando lugar al concepto de *cuerpo político*. En este sentido apunta Kantorowicz al señalar el flujo de términos e imágenes que se sucedieron entre la Iglesia y el Estado<sup>35</sup>. Tanto es así que los juristas proporcionaron esa aureola cuasi-religiosa de la que se quería servir el Estado para «autoafirmarse situando su propia temporalidad al mismo nivel que la sempiternidad de la Iglesia militante»<sup>36</sup>.

Hobbes no fue excepción en su tiempo y recogió este concepto, convirtiéndolo en una idea motriz en su obra *The Elements of Law Natural and Politic*. Deja entrever lo que una década después escribirá en el *Leviathan*. Las ideas de unión, corporación, soberano, guerra, seguridad están ya enunciadas en esta obra sobre la base del miedo<sup>37</sup>.

La idea central es la necesidad de la paz y de la seguridad frente a la guerra en la que se encuentran los hombres en el estado de naturaleza. Para conseguir este objetivo, Hobbes recurre al concepto de cuerpo político: «la unión así realizada es lo que los hombres llaman hoy día un Cuerpo político o sociedad civil; los griegos lo llamaron πόλις, es decir, ciudad; lo que se puede definir una multitud de hombres unidos como una sola persona, por un poder común, para su paz, defensa y beneficio común»<sup>38</sup>. En este pasaje destaca la idea de unión de muchos en una sola persona. Este es el cuerpo político. Una gran persona formada por la unión (mediante el pacto o alianza) de muchas personas con el fin de conseguir su propia seguridad: bien un cuerpo político patrimonial, basado en el miedo al invasor, bien un cuerpo político republicano, construido de mutuo acuerdo<sup>39</sup>.

<sup>34</sup> DOHRN-VAN ROSSUM, G y BÖCKENFÖRDE, E. W., op. cit., pp. 535 y ss. GIERKE, O.V., *Teorías políticas de la Edad Media*, Ed. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1995, pp. 80 y ss. KANTOROWICZ, H., *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Alianza, Madrid, 1985, pp. 27 y ss, 188 y ss. LE GOFF, J. y TREUNG, N., *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Ed. Paidós, 2005, pp. 136 y ss.

<sup>35</sup> «Resulta evidente que la doctrina teológica de Derecho canónico, según la cual la Iglesia, y en general la sociedad cristiana, formaba un *corpus mysticum* cuya cabeza es Cristo, ha sido tomada por los juristas de la esfera teológica, y trasladada a la esfera estatal, cuya cabeza es el rey»; «El aparato jerárquico de la iglesia romana tendía a convertirse en el prototipo perfecto de una monarquía racional y absoluta asentada sobre una base mística, mientras que al mismo tiempo el Estado mostraba una tendencia progresiva a convertirse en una cuasi-Iglesia o corporación mística sobre una base racional». KANTOROWICZ, E.H., *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, cit., pp. 27 y 189.

<sup>36</sup> KANTOROWICZ, E.H., *Los dos cuerpos del rey*, cit., p. 201.

<sup>37</sup> El miedo a la destrucción mutua entre los seres humanos es lo que hace, a juicio de Hobbes, la unión en cuerpo político. Por tanto, la solución ante esta capacidad de dar muerte es la eliminación de la relación misma. Es lo que se conoce como el paradigma sacrificial moderno asentado sobre la base del contrato. Un análisis del paradigma sacrificial en tanto paradigma inmunitario de lo común puede verse en ESPOSITO, R., *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 2003, pp. 53 a 82.

<sup>38</sup> HOBBS, T., *Elementos de derecho natural y político*, cit., p. 249.

<sup>39</sup> «La causa, en general, que mueve a un hombre a convertirse en súbdito de otro es, como ya se ha dicho, el miedo a no poder conservarse de otra forma. Por miedo puede someterse un hombre a quien le invade o pueda invadirle; y los hombres pueden unirse entre sí para someterse a quien ellos acuerden por miedo a los otros. Cuando los hombres se someten de la primera manera

Dentro del cuerpo político el poder puede ser entendido de una forma dual. Por una parte, se encontraría el poder absoluto y primario del soberano<sup>40</sup>. Por otra parte, y subordinado al primero, se hallaría una cierta distribución de poderes en manos de las corporaciones<sup>41</sup>. Pero ello no implica que la soberanía sea susceptible de ser dividida. Hobbes es tajante al respecto. Toda división de la soberanía implica corrupción de la República, «ya que si una parte tuviera poder de legislar para todos, mediante sus leyes y a su capricho, podría prohibir a los demás hacer la paz o la guerra, exigir tributos o rendir pleitesía y homenaje sin su consentimiento; y quienes tuvieran el derecho a hacer la paz y la guerra y a mandar el ejército podrían prohibir que se hiciesen otras leyes que las que a ellos les gustasen»<sup>42</sup>. En caso de producirse al menos el anhelo de la distribución del poder, señala Hobbes, se causarían la muerte del cuerpo político (por rebelión, sedición)<sup>43</sup>. Para evitar la muerte del cuerpo político debe imperar una ley: *Salus populi suprema lex*. La conservación del cuerpo político se configura como la ley general del soberano<sup>44</sup>.

Un hombre artificial. Así califica Hobbes al Leviathan, es decir, a la República o Estado. En la introducción a esta obra, Hobbes indica cómo se desarrollarán a lo largo del libro la metáfora orgánica y la metáfora mecánica<sup>45</sup>. El Estado es un

---

entonces surge naturalmente un cuerpo político, del que procede un dominio paternal y despótico. Cuando se someten de la otra forma, por mutuo acuerdo entre muchos, el cuerpo político que constituyen, en la mayoría de los casos se llama república, para distinguirlo del primero, aunque el nombre sea un nombre general para ambos». HOBBS, T., *Elementos de derecho natural y político*, cit., p. 250.

<sup>40</sup> «En todas las ciudades o cuerpos políticos no subordinados, sino independientes, se llama SOBERANO al hombre o al consejo a quienes sus conciudadanos han dado ese poder común, y al poder que poseen, poder soberano; el cual consiste en el poder y la fuerza que cada uno de sus miembros le han entregado mediante convenio. Porque resulta imposible para cualquier hombre transferir realmente su propia fuerza a otro, o que ese otro lo reciba, hay que entender que transferir un hombre su fuerza o su poder equivale simplemente a dejar o abandonar su derecho a oponerse a aquel a favor del cual lo ha transferido. Todo miembro del cuerpo político es llamado SÚBDITO respecto al soberano». HOBBS, T., *Elementos de derecho natural y político*, cit., pp. 249 y 250.

<sup>41</sup> «Esta unión en una ciudad o cuerpo político está instituida con un poder común sobre todas las personas particulares o miembros del mismo, para el bien común de todos; asimismo, entre una multitud de esos miembros puede instituirse una unión subordinada de algunos de ellos, para ciertas acciones comunes que puedan realizar dichos hombres en su propio beneficio común o en el de toda la ciudad; como respecto al gobierno subordinado, al consejo, al comercio o a algo similar. Estos cuerpos políticos subordinados se llaman usualmente Corporaciones y tienen tanto poder sobre los miembros particulares de su propia sociedad como la ciudad en conjunto a la que pertenecen les permite». HOBBS, T., *Elementos de derecho natural y político*, cit., p. 249.

<sup>42</sup> HOBBS, T., *Elementos de derecho natural y político*, cit., pp. 345 y 346.

<sup>43</sup> HOBBS, T., *Elementos de derecho natural y político*, cit., cap. VIII, pp. 339 y ss.

<sup>44</sup> HOBBS, T., *Elementos de derecho natural y político*, cit., cap. IX, en especial p. 354.

<sup>45</sup> «La NATURALEZA, arte por el que Dios ha hecho y gobierna el mundo, es imitada por el arte del hombre, como en tantas otras cosas, en que éste puede fabricar un animal artificial. Si la vida no es sino un movimiento de miembros cuyo principio está radicado en alguna parte principal interna a ellos, ¿no podremos también decir que todos los *autómata* (máquinas que se mueven a sí mismas mediante muelles y ruedas, como sucede con un reloj) tienen una vida artificial? ¿Qué es el *corazón* sino un *muelle*? ¿Qué son los *nervios* sino *cuerdas*? ¿Qué son las *articulaciones* sino *ruedas* que dan movimiento a todo el cuerpo, tal y como fue concebido por el artifice? Pero el arte va aún más lejos, llegando a imitar esa obra racional y máxima de la naturaleza: *el hombre*. Pues es mediante el arte como se crea ese gran LEVIATAN que llamamos REPÚBLICA o ESTADO, en

gran hombre artificial creado para la protección, defensa y seguridad del pueblo (*salus populi*). Su alma está representada por la soberanía, las articulaciones las componen los magistrados, los nervios se encargan de unir las articulaciones y, al mismo tiempo, evitar que no incumplan sus funciones a través de la recompensa y el castigo, los consejeros hacen de la memoria de este gran hombre artificial, junto con la razón y la voluntad (equidad y leyes). El cuerpo, como organismo, se mantendrá gracias a la nutrición y a la distribución de los nutrientes (dinero) a través de la sangre<sup>46</sup>. Asimismo, al tratarse de un cuerpo es susceptible de enfermedad<sup>47</sup>. Por eso la concordia y la armonía generan la salud. Por el contrario, la discordia y la desarmonía portan la enfermedad que da muerte al Leviathan. Una muerte que se produce por la separación de sus miembros (sedición). Todos estos elementos que se desarrollan en toda la obra los podemos encontrar en el grabado que principia el libro realizado por Wenzeslaus Hollar y por el propio Hobbes<sup>48</sup>.

En la parte superior de la imagen encontramos una cita bíblica: «Non est potestas Super Terram quae Comparetur ei» (No hay poder sobre la Tierra que se le pueda comparar, Job XLI, 24). El Estado posee el poder supremo. Esta posición de superioridad lo convierte en el todo en el que se produce la unidad de todos los seres humanos. En el grabado se aprecia al rey formado por innumerables individuos: el cuerpo político. Este monstruo posee en cada mano un elemento de su propio poder: en la mano derecha porta la espada de la justicia impuesta por la violencia; en la mano izquierda agarra un báculo que representa la unión del poder terrenal y el poder espiritual. El Leviathan mantiene atemorizados a los individuos con ambos centros de poder y violencia. Bajo él se halla la paz (unas colinas que resguardan un pueblo, un paisaje idílico) impuesta por el miedo al propio Leviathan.

En definitiva, en esta introducción e imagen encontramos la superposición de las metáforas orgánica y mecánica. Metáfora orgánica: el cuerpo político posee corazón, nervios, articulaciones, fuerza, memoria, razón, voluntad, enfermedad y muerte; metáfora mecánica: hombre artificial, autómatas con muelles, ruedas y

---

latín CIVITAS, y que no es otra cosa que un hombre artificial. Es éste de mayor estatura y fuerza que el natural, para cuya protección y defensa fue concebido. En él, la *soberanía* actúa como *alma* artificial, como algo que da vida y movimiento a todo el cuerpo; los *magistrados* y otros *oficiales* de la judicatura y del ejecutivo son *articulaciones* artificiales; la *recompensa* y el *castigo*, por los cuales cada articulación y miembro que pertenecen a la sede de la soberanía se mueven para desempeñar su misión, son los *nervios* que hacen lo mismo en el cuerpo natural; el *dinero* y las *riquezas* de cada miembro particular son la *fuerza*; la *salus populi*, o *seguridad del pueblo*, es su *finalidad*; los *consejeros*, por quienes le son sugeridas a este cuerpo artificial todas las cosas que le es necesario conocer, son la *memoria*; la *equidad* y las *leyes* son una *razón* y una *voluntad* artificiales; la *concordia* es la *salud*; la *sedición*, la *enfermedad*; y la *guerra civil*, la *muerte*. Por último, los *pactos* y *alianzas* en virtud de los cuales las partes de este cuerpo político fueron en un principio hechas, juntadas y unidas, se asemejan a aquel *fiat*, o *hagamos al hombre*, pronunciado por Dios en la Creación». HOBBS, T., *Leviatán*, cit., pp. 13 y 14.

<sup>46</sup> Sobre la nutrición y la circulación de la sangre-dinero HOBBS, T., *Leviatán*, cit., cap. XXIV, pp. 201 a 206.

<sup>47</sup> De la enfermedad se encarga Hobbes en el capítulo XXIX. HOBBS, T., *Leviatán*, cit., pp. 256 a 266.

<sup>48</sup> Sobre el grabado puede verse SCHMITT, C., *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomas Hobbes*, Ed. Comares, Granada, 2003, pp. 11 a 33.

cuerdas. El comienzo del libro y la representación del Leviathan nos ofrecen un indicio acerca de la vinculación entre los dos tipos de metáforas y no su exclusión<sup>49</sup>. Este monstruo representa la unidad, la homogeneidad, la estaticidad. Al representarse como un ser vivo, el pueblo que lo compone se transforma en las células y en los órganos del gran cuerpo político. Cada uno cumplirá una función, establecida por la naturaleza, en el Leviathan. Frente al monstruo la libertad se reduce a una alternativa: obedecer o morir. Sin el monstruo, en cambio, no existe ni esta pírrica libertad.

De la clásica definición de soberanía atribuida a Bodin, «la soberanía es el poder absoluto y perpetuo de una República»<sup>50</sup>, podemos extraer un corolario: el poder absoluto y perpetuo únicamente puede ostentarlo Dios. De ahí que sea sustituido por un ente similar: un gran monstruo. Éste también es el ser más poderoso y eterno, una vez Dios queda relegado al mundo celestial. El monstruo terrenal consigue la obediencia incondicional de sus súbditos a través del miedo a cambio de seguridad y paz. El alma de este monstruo es el soberano, en él reside el poder absoluto. No es casualidad que Carl Schmitt retomara el Leviathan de Hobbes, principalmente en lo que de teología política hay en su planteamiento<sup>51</sup>.

El uso de la metáfora orgánica al comienzo de esta obra posee sus especificidades por, al menos, tres razones. En primer lugar, se trata de un hombre artificial y, por tanto, creado por alguien. Además, el Leviathan viene configurado como una máquina con movimiento propio e independencia de su creador, lo cual lo asemeja a un organismo. El sujeto creador es evocado al final del texto: los pactos y alianzas (contractualismo) crean al hombre artificial. Estos dos elementos hay que unirlos con un último elemento que hace separar esta metáfora de las viejas formas orgánicas: el Estado es entendido como un medio para un fin representado en la seguridad del pueblo. No obstante, ha de ser señalado, aquí el *pueblo* actúa como cuerpo-fin en tanto que su salud debe ser protegida. Estos tres elementos rompen con la tradición orgánica, conformando la situación de hibridez en la que hemos situado a Hobbes. Al mismo tiempo que enuncia estas múltiples y singulares metáforas orgánicas, utiliza el mecanicismo para construir las bases de su teoría. El hombre artificial, el reloj, el autómatas, etc., son característicos de su tiempo<sup>52</sup>. La

<sup>49</sup> Diego Panizza señala que Hobbes marca el momento de la transición entre el modelo antropomórfico tradicional y el modelo del contractualismo moderno. PANIZZA, D., «Il concetto di Body politic in Burke: i fondamenti dell'organicismo moderno», en *Filosofía Política*, n°3, 1993, p. 418.

<sup>50</sup> BODIN, J., *Los seis libros de la República*, Ed. Aguilar, Barcelona, 1973, p. 46.

<sup>51</sup> Sobre los vínculos entre Schmitt y Hobbes véase el epílogo de José Luis Villacañas a la Teología Política de Schmitt. VILLACAÑAS, J.L., «La leyenda de la liquidación de la teología política», en SCHMITT, C., *Teología política*, Ed. Trotta, Madrid, 2009, pp. 135 a 180, especialmente p. 137.

<sup>52</sup> «Hay metáforas orgánicas —el cuerpo político con su corazón, sus articulaciones, sus nervios, su fuerza, su memoria, su razón y voluntad, la salud, enfermedad y muerte—, metáforas técnicas o mecanicistas, pues no en vano Hobbes es hijo de una época mecanicista en la que también la biología y lo orgánico son conceptualizados en términos mecánicos de autómatas, relojes, muelles, cuerdas, ruedas y hombres artificiales [...]. En Hobbes se trata más bien de descubrir las leyes mecanicistas de la estática y la dinámica del gran cuerpo político, partiendo del ideal de un sistema mecánico que funcione con regularidad y seguridad». GONZÁLEZ GARCÍA, J. M., *Metáforas del poder*, Ed. Alianza, Madrid, 1998, p. 31.

confluencia de todas estas metáforas construye la lógica del uno/todo a la que se suma Hobbes<sup>53</sup>.

### 3.2. *La comunidad de la voluntad general*

Otra postura híbrida, quizá más ponderada, la encontramos en el pensamiento de J.J. Rousseau. En sus escritos políticos hallamos una estructura/institución en gran medida mecanicista: el contrato. No obstante, habrá que escudriñar entre sus textos secundarios o menores, pero también sobre el mismo *Contrato social*, para ver cómo Rousseau mantiene la metáfora orgánica de forma expresa.

C.L. Wayper; en su libro *Political Thought*, esboza una clasificación de los autores que deben ser considerados organicistas y mecanicistas. Entre los autores mecanicistas, Wayper señala a Hobbes, Locke, Bentham y John Stuart Mill. Sobre esto, salvo lo ya dicho acerca de la posición ecléctica de Hobbes, no tenemos nada que objetar. Sin embargo, llama la atención la clasificación que realiza de autores organicistas: cataloga a Rousseau como un autor organicista al mismo nivel que Hegel<sup>54</sup>.

El mismo Wayper manifiesta la dificultad de enfrentarse a Rousseau, de incluirlo en una u otra tendencia. Finalmente toma la decisión de agruparlo junto a los autores organicistas<sup>55</sup>. El criterio empleado descansa en la idea de la *voluntad general*<sup>56</sup>. Pero antes de analizar cómo puede leerse el *Contrato Social* desde el organicismo, quisiéramos traer a primer plano un texto menor de Rousseau en el que explícitamente se utiliza un lenguaje plagado de esta metáfora. Se trata del artículo *De l'économie politique* que escribió Rousseau para la *Encyclopédie* de Denis Diderot y Jean d'Alembert<sup>57</sup>, su primer escrito político.

Ya en la introducción al artículo, Rousseau orienta el sentido que para él tiene el concepto economía. No se trata de una mera gestión económica, sino, más bien,

<sup>53</sup> «Questa ostinata lógica dell'uno —del resto non facile né priva di qualche inevitabile aporia nell'ossessivo principio dell'identità— trova uno dei suoi aspetti più curiosi nella varietà di metafore che Hobbes sceglie di utilizzare. Egli ricorre a immagini che descrivono lo stato almeno in quattro maniere: come gigantesco corpo artificiale, come macchina, come persona e come il mostruoso Leviatano biblico. È facile constatare come ese, sintomaticamente, faticino a comporsi nell'insieme di un quadro simbolico capace di interna coerenza. In tale galleria di metafore, infatti, se il trascorrere da *corpo* a *macchina* a *persona* pone già qualche problema di scambi figurati o di incongrua valenza evocativa, si viene anche curcialmente ad aggiungere l'immagine di un orribile *mostro* pisciforme, appunto il Leviatano, che sembra contraddire all'effetto tranquillizzante delle altre tre figure». CAVARERO, A., *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, 3ª ed., Ed. Feltrinelli, Milano, 2003, p. 194.

<sup>54</sup> Sobre el organicismo en Hegel, BECCHI, P., *Il tutto e le parti. Organicismo e liberalismo in Hegel*, Edizioni Scientifiche Italiane, Nápoles, 1994.

<sup>55</sup> «Knowing therefore the difficulty of classifying Rousseau in any school of political thought, it will be profitable to examine what he has to say, and then to sum up those reason which have seemed strong enough to justify his inclusion among those who teach the organic theory of the State». WAYPER, C.L., *Political Thought*, The English Universities Press, London, 1954, p. 138.

<sup>56</sup> Del mismo modo, Meyer apunta a la voluntad general como clave para leer a Rousseau desde el organicismo. Vid. MEYER, A., «Mechanische und Organische metaphorik politischer philosophie», en *Archiv für Begriffsgeschichte*, n°13, 1969, pp. 128 a 199. En especial, *Metaphorik der volonté générale*, cit., pp. 139 a 147.

<sup>57</sup> ROUSSEAU, J.J., *Discurso sobre la economía política*, Ed. Tecnos, Madrid, 1985.

tomando la expresión del griego οἶκος y νόμος, una administración pública general. Por eso el texto gira en torno a cómo debe actuar el gobierno, en tanto voluntad particular, en relación con lo establecido en la voluntad general (como ideal de justicia) representada en la ley y en pro de conseguir el ideal de la armonía.

Rousseau advierte de la comparación que se dispone a realizar<sup>58</sup>. Esta advertencia no es trivial. El uso de la metáfora orgánica en este texto está implicado por la unidad temporal («por un momento») y tradicional («una comparación común»). Aún así, Rousseau es consciente de que se trata únicamente de una forma de entendimiento, de explicación, aunque sea errónea. Esto nos hace pensar que el uso de la metáfora orgánica en este texto puede considerarse una forma de conservar un uso del lenguaje, una estrategia para no romper con la tradición. El texto de Rousseau dice así:

«El cuerpo político, individualmente considerado, puede entenderse como un cuerpo organizado, vivo y similar al del hombre. El poder soberano representa la cabeza; las leyes y costumbres son el cerebro, origen de los nervios y sede del entendimiento, de la voluntad y de los sentidos, cuyos órganos son los jueces y magistrados; el comercio, la industria y la agricultura son la boca y el estómago que preparan la sustancia común; las finanzas públicas son la sangre de una sabia economía que, desempeñando las funciones del corazón, distribuye por todo el cuerpo el alimento y la vida; los ciudadanos son el cuerpo y los miembros que hacen que la máquina se mueva, viva y trabaje, de modo que cualquier herida que ésta sufra en una de sus partes llevaría de inmediato una impresión dolorosa al cerebro si es buena la salud del animal. La vida que a ambos corresponde es el yo común al todo, la sensibilidad recíproca y la correspondencia interna entre todas las partes. Si cesa dicha comunidad, desaparece la unidad formal o las partes contiguas acaban encontrándose en una simple relación de yuxtaposición; el hombre muere o el Estado se disuelve. Así pues, el cuerpo político es también un ser moral dotado de voluntad. Esa voluntad general, tendente siempre a la conservación y bienestar del todo y de cada parte, es el origen de las leyes y la regla de lo justo y de lo injusto para todos los miembros del Estado, en relación con éste y con aquéllos»<sup>59</sup>.

La enunciación de la metáfora orgánica en el texto es tajante, similar a la que encontramos, como pudimos ver anteriormente, en Hobbes o, remontándonos a la antigüedad, en la fábula de Menenio Agrippa<sup>60</sup>: el cuerpo político está configurado como un hombre (antropocentrismo), el soberano se representa como la cabeza del cuerpo (racionalismo), las finanzas públicas son la sangre (liberalismo), los ciudadanos hacen de los miembros del cuerpo en el yo común al todo. Sin embargo, si hacemos caso a la advertencia con la que se inicia este apartado del artículo,

<sup>58</sup> «Permítaseme por un momento utilizar una comparación común y poco exacta en muchos aspectos, aunque apropiada para hacerme comprender mejor». ROUSSEAU, J. J., op. cit., p. 8.

<sup>59</sup> Versión en español de José E. Candela, editorial Tecnos, Madrid, 1985, pp. 8 y 9.

<sup>60</sup> TITO LIVIO, *Historia de Roma desde su fundación*, Ed. Gredos, Libro II, 32, 9 a 12, p. 320 y 321. Sobre esta metáfora se han detenido en profundidad KOSCHORKE, A., LÜDEMANN, S., FRANK, T., MATALE DE MAZZA, E., *Der fiktive Staat. Konstruktionen des politischen Körpers in der Geschichte Europas*, Ed. Fischer, Frankfurt a.M., 2007, pp. 15 a 54.

creemos que Rousseau únicamente utiliza la metáfora orgánica a modo de explicación, sin intención de construir una teoría del Estado<sup>61</sup>.

No obstante, la idea central sobre la que pivota su contribución a la Enciclopedia —centro también del Contrato social— es ya la voluntad general —el cuerpo político o Estado como ente moral con voluntad propia— representada en la ley como expresión de la voluntad común. Esta idea sí traspasa los límites de la mera explicación y no es objeto de la advertencia que principia el párrafo marcadamente orgánico antes transcrito.

La voluntad general debe ser vinculada con las nociones de unidad y totalidad del Estado/comunidad. Ambas nociones se entrecruzan y dialogan entre sí. Aunque en su obra más conocida, *Du contrat social*, descolla sobre todo el contractualismo de base mecánica que se opone al organicismo, podemos encontrar algunos resquicios de la metáfora orgánica en el desarrollo de la idea de voluntad general enunciada ya en su contribución a la Enciclopedia de Diderot/d'Alembert y desarrollada en esta obra.

Como es conocido, el objetivo que se marca Rousseau en esta obra se encuentra recogido en su inicio: «el hombre ha nacido libre y en todas partes se encuentra encadenado. Algunos se creen los amos de los demás aun siendo más esclavos que ellos. ¿De qué manera se ha producido este cambio? Lo ignoro. ¿Qué puede hacerlo legítimo? Creo poder resolver esta cuestión»<sup>62</sup>. Rousseau no busca la razón de la situación de esclavitud, es decir, el origen de las relaciones de dominio, sino que quiere encontrar la legitimación de la convivencia humana. Vinculando este objetivo con sus *Discursos*, centrados en la crítica de la sociedad moderna del individualismo posesivo, podemos advertir que lo que anhela Rousseau es la dimensión comunitaria<sup>63</sup>. De ahí que su contrato deambula entre el mecanicismo y el organicismo.

<sup>61</sup> Derathé ha negado el organicismo presente en este texto de Rousseau. DERATHÉ, R., *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, Paris, 1979, p. 410. Losurdo, por lo contrario, sin renunciar al organicismo, entiende que Rousseau realiza una defensa del individualismo: «È vero, in Rousseau è presente esplicitamente la metafora organica per cui la società può essere considerata “come un corpo organizzato (organisé), vivente e simile a quello dell’uomo”. Ma, a parte il fatto che è lo stesso filosofo a osservare che si tratta di un “paragone corrente e sotto molti aspetti, poco esatto”, è soprattutto interessante vedere il significato politico concreto della metafora organicistica: il dolore avvertito da una parte, da un membro qualsiasi del corpo, si fa sentire inevitabilmente in tutto il resto dell’organismo. E cioè, la metafora organicistica serve a sottolineare il valore di ogni individuo per tutta la società. E dunque, il “corpo senza nazione” è tenuto a “provvedere alla conservazione dell’ultimo dei suoi membri con la stessa sollecitudine riservata a tutti gli altri”; la salvezza anche di un solo cittadino è “causa comune” esattamente come la salvezza dello Stato. La metafora organicistica sta qui a significare non il valore subordinato dell’individuo, quasi che esso possa essere sacrificato, senza grave perdita, all’intero, bensì, al contrario, il valore assoluto che ogni individuo, anche il più misero, deve rivestire per tutti gli altri membri della società e per la società nel suo complesso: “Ben lungi dal dover perire uno per tutti, tutti hanno impagnato i loro beni e le loro vite nella difesa di ciascuno di loro”». LOSURDO, D., *Hegel e la libertà dei moderni*, Ed. Riuniti, Roma, 1992, pp. 263 y 264.

<sup>62</sup> ROUSSEAU, J. J., *El contrato social o principios de derecho político*, Ed. Tecnos Madrid, 1992, p. 4.

<sup>63</sup> Sobre este punto, PEÑA ECHEVERRÍA, J., «Rousseau y la idea de comunidad política», en *Isegoría*, n°11, 1995, pp. 126 a 143.

El ideal de Rousseau es una convivencia social armónica, libre de ataduras y guerras. La búsqueda del bien común sólo es posible a través de la asociación —no la mera agregación<sup>64</sup>— y, por tanto, del pacto. Este es, el contrato, el que marca el punto de inflexión temporal. Antes del contrato se encuentra el estado de naturaleza, después del contrato hallamos la sociedad (el estado social). El modelo social edificado tras el contrato se caracteriza por combinar de forma equilibrada la razón y la pasión. Cumpliendo con el ideal armónico, cada asociado (individuo) enajenará todos sus derechos a toda la comunidad<sup>65</sup>. En esta enajenación —que se muestra como paradójica<sup>66</sup>—, cada uno «pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, recibiendo a cada miembro como parte

<sup>64</sup> «Siempre habrá una gran diferencia entre someter a una multitud y regir una sociedad. Cuando un solo individuo subyuga sucesivamente a hombres aislados, independientemente de su número, no es posible hablar de un pueblo y su jefe, sino de un amo y sus esclavos. Se trata, si se quiere, de una agresión, pero no de una asociación. No existe ni bien público ni cuerpo político». ROUSSEAU, J. J., *El contrato social*, cit., p. 13.

<sup>65</sup> «Estas cláusulas [del contrato social] bien entendidas se reducen todas a una sola, a saber: la alienación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad. Porque, en primer lugar, al entregarse caa uno por entero, la condición es igual para todos y, al ser la condición igual para todos, nadie tiene interés en hacerla onerosa para los demás. Además, al hacerse la enajenación sin ningún tipo de reserva, la unión es la más perfecta posible y ningún asociado tiene nada que reclamar; porque si los particulares conservasen algunos derechos, al no haber ningún superior común que pudiese dictaminar entre ellos y el público, y al ser cada uno su propio juez en algún punto, pronto pretendería serlo en todos, por lo que el estado de naturaleza subsistiría y la asociación se convertiría, necesariamente, en tiránica o vana». ROUSSEAU, J.J., *El contrato social*, cit., p. 15.

<sup>66</sup> Sobre las paradojas y desajustes del Contrato social puede verse el excelente trabajo ALTHUSSER, L., «Acerca del contrato social», en VVAA, *El proceso ideológico*, Ed. Tiempo contemporáneo, Buenos Aires, 1971, pp. 115 a 152. Nos advierte Althusser que «la paradoja del Contrato social es pues poner en presencia dos partes intervinientes de las cuales una existe anterior y exteriormente al contrato, pero la otra no es ni anterior ni exterior al contrato, ya que es su producto mismo. Mejor aún: su objeto, su fin. [...] La “particularidad” del Contrato Social es ser una convención de cambio entre dos Partes Intervinientes (como en todo contrato), pero de las cuales la segunda no preexiste al contrato, ya que es su producto. La “solución” del contrato está por consiguiente pre-inscrita en una de las condiciones mismas del contrato, la parte interviniente 2 [“comunidad”], pues esta parte interviniente 2 no es pre-existente al contrato. Desajuste interior a los elementos del contrato: entre el status teórico de la parte interviniente 1 [individuo] y de la parte interviniente 2 [comunidad]». Consciente de este desajuste, Rousseau califica al individuo con el concepto de pueblo ( nombra al individuo como comunidad) y a la inversa, trata la comunidad como si fuese un individuo. «Podemos decir que el contrato de Rousseau no corresponde con su concepto. De hecho, su Contrato social no es un contrato, sino el acto de constitución de la Segunda parte interviniente para un contrato posible, que no es ya entonces el contrato originario. [...] El Desajuste entre el contrato (tomado del Derecho existente) y el objeto filosófico artificial del Contrato social, no es una pura y simple diferencia de contenido teórico. Todo Desajuste es también el índice de una articulación en la des-articulación que constituye el Desajuste. En nuestro caso, articulación de la filosofía de Rousseau en el Derecho existente, por intermedio de uno de sus conceptos reales (que sanciona una práctica real), el contrato, y en la ideología jurídica existente [...] Si el Contrato social no es un contrato, sino el acto de constitución (ficticio) de la Segunda parte interviniente (es decir el coup de forcé de la “solución”), podemos decir de igual manera que el Desajuste no es lo que Rousseau nos dice de él (su concepto en Rousseau no es jamás sino la negación de su hecho cumplido), sino el acto de constitución de la filosofía misma de Rousseau, de su objeto teórico y de su lógica» ALTHUSSER, L., «Acerca del contrato social», cit., pp. 128 a 132.

indivisible del todo»<sup>67</sup>. En este instante, como prosigue Rousseau, se crea un cuerpo moral y colectivo, una persona pública: el cuerpo político<sup>68</sup>.

Al igual que Hobbes, Rousseau emplea el concepto de cuerpo político en sus diferentes variantes de cuerpo social y cuerpo de la nación, pero siempre como producto del pacto, de la enajenación de los derechos, que cada uno posee en el estado de naturaleza, a la comunidad (el todo) bajo la dirección de la voluntad general. Esta se convierte en la guía del nuevo orden social. Ella es quien legitima el poder —respondiendo, por tanto, a la pregunta inicial de la obra— y garantiza la armonía en beneficio del bien común. Esta voluntad general, encarnada en el Estado, se genera a través de la renuncia de los intereses particulares en favor de lo colectivo. Lo común (el todo) absorbe, a través de la voluntad general, los intereses particulares.

La voluntad general, según Rousseau, se manifiesta de forma orgánica. Se trata de una voluntad viva y recta<sup>69</sup>, una voluntad capaz de «dirigir por sí sola las fuerzas del Estado, de acuerdo con la finalidad de su institución, que es el bien común»<sup>70</sup>. Esta voluntad general, además, es la guía de la soberanía:

«Si el Estado, o la Ciudad-Estado, no es sino una persona moral, cuya vida consiste en la unión de sus miembros, y si el más importante de sus cuidados es el de su propia conservación, necesita una fuerza universal y compulsiva que mueva y disponga cada parte del modo más conveniente para el todo. De igual modo que la *Naturaleza* otorga a cada hombre un poder absoluto sobre sus miembros, el *pacto social* otorga al cuerpo político un poder absoluto sobre todos los suyos, y este mismo poder es el que, dirigido por la voluntad general, lleva el nombre de soberanía»<sup>71</sup>.

Las líneas finales de este fragmento, recogido en el capítulo IV del Libro II bajo el título *De los límites del poder soberano*, observamos con claridad el carácter orgánico de la voluntad general en Rousseau<sup>72</sup>. Pero como bien advirtió Wayper,

<sup>67</sup> ROUSSEAU, J. J., *El contrato social*, cit., p. 15.

<sup>68</sup> «De inmediato este acto de asociación produce, en lugar de la persona particular de cada contratante, 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. Esta persona pública, que se constituye mediante la unión de todas las restantes, se llamaba en otro tiempo Ciudad-Estado, y toma ahora el nombre de república o de cuerpo político, que sus miembros denominan Estado, cuando es pasivo, soberano cuando es activo y poder, al compararlo a sus semejantes. En cuanto a los asociados, toman colectivamente el nombre de pueblo, y se llaman más en concreto ciudadanos, en tanto son partícipes de la autoridad soberana, y súbditos, en cuanto están sometidos a leyes del Estado. Pero estos términos se confunden con frecuencia y se toman unos por otros; basta con saber distinguirlos cuando se emplean con precisión». ROUSSEAU, J. J., *El contrato social*, cit. p. 16. Más adelante dirá Rousseau: «mediante el pacto social hemos dado existencia y vida al cuerpo político; se trata ahora de darle el movimiento y la voluntad mediante la legislación». ROUSSEAU, J. J., *El contrato social*, cit., p. 36.

<sup>69</sup> «La voluntad general es siempre recta y tiende a la utilidad pública». ROUSSEAU, J. J., *El contrato social*, cit., p. 28.

<sup>70</sup> ROUSSEAU, J. J., *El contrato social*, cit., p. 25.

<sup>71</sup> ROUSSEAU, J. J., *El contrato social*, cit., p. 30. *Cursivas mías*.

<sup>72</sup> A ello hay que añadir, como ya se ha visto, su concepción del cuerpo político. Asimismo, debe ser destacado el capítulo XI del Libro III, bajo el título *De la muerte del cuerpo político*. Rousseau mantiene la tesis de que todo cuerpo político, como fue el caso de Esparta o Roma, muere al igual que toda persona: «el cuerpo político, lo mismo que el cuerpo del hombre, comienza a morir desde su nacimiento, y lleva en sí mismo las causas de su destrucción». No obstante, Rousseau señala que el Estado es una de arte del hombre (un artificio, un mecanismo) en el que, utilizando aquí la

Rousseau oscila entre el organicismo, reflejado en la voluntad general, y el mecanicismo del contrato. Rousseau trata de conciliar ambos. La pregunta que debemos hacernos es si es posible tal compatibilidad; si el Estado puede ser a su vez orgánico y mecánico; si la voluntad general, en fin, es compatible con el contrato social. Parece que si la voluntad general es suprema, el contrato social es innecesario. Si el contrato social es necesario, la voluntad general no puede ser suprema<sup>73</sup>. Es ésta dicotomía insalvable uno de los argumentos que hemos manejado para clasificar a Rousseau entre los autores híbridos.

### 3.3. *La inmunidad del cuerpo*

Si Hobbes y Rousseau pertenecen al ámbito de la política en su sentido estricto, Beccaria debe ser enmarcado en el mundo jurídico. Puede ser considerado como uno de los fundadores del moderno Derecho penal de base ilustrada<sup>74</sup>. La herencia que ha legado Beccaria pueden ser resumidas en las siguientes ideas<sup>75</sup>: la secularización y racionalización del derecho penal, el principio de legalidad, la humanización de las penas, la abolición de la tortura y de la pena de muerte (en algunos casos), el fin doble de las penas (evitar que el reo cometa otro delito y disuadir a otras personas de cometer delitos), el principio de proporcionalidad, el principio de igualdad de trato, la separación de poderes, etc. Entre estas ideas encontramos una que se hace eco de la vieja tradición del organicismo: la medida de los delitos es el daño que causen a la sociedad. Señala Beccaria que las leyes y las penas son imprescindibles por «la necesidad de defender el depósito de la salud pública de las particulares usurpaciones»<sup>76</sup>.

---

metáfora orgánica de forma explicativa al igual que en el artículo sobre la *Economía política*, «el poder legislativo es el corazón del Estado; el poder ejecutivo, el cerebro que da movimiento a todas las partes. El cerebro puede sufrir una parálisis, y el individuo seguir viviendo, sin embargo. Un hombre se queda imbécil y vive; pero en cuanto el corazón cesa en sus funciones, el animal muere». ROUSSEAU, J. J., *El contrato social*, cit., pp. 87 y 88. Ver al respecto, SCHLANGER, J., *Les metaphores de l'organisme*, Ed. L'Harmattan, Paris, 1995, pp. 136 y 137.

<sup>73</sup> «But we must ask if the two views to which Rousseau is attracted can really be held simultaneously, and, if not, which of the two we must regard as claiming his major allegiance. Can the State be both organism and association or machine? Can the General Will be made in any worth-while sense compatible with the Social Contract? The answer must surely be that the two views are not compatible and that not all of Rousseau's strict qualifications can make them so. For if the General Will is supreme, the Social Contract is unnecessary and meaningless, and if the Social Contract is necessary and significant, the General Will cannot be supreme. In insisting on both the General Will and the Social Contract, Rousseau is not so much demonstrating his skill as synthesizer as illustrating the danger of falling between two stools, in that he retains a sufficiently lively sense of the importance of the individual conscience to make him accept only with hedging and with reluctance the implications of the organic State, but a sense far too weak to give any encouragement to the individual to resist the collective majesty of the State». WAYPER, C.L., *Political Thought*, cit., p. 151.

<sup>74</sup> Así lo entendió Cantú en su publicación de 1862. CANTÚ, C., *Beccaria e il Diritto penale*, G. Barbera, Florencia, 1862. Cfr. PRIETO SANCHÍS, L., *La filosofía penal de la Ilustración*, Ed. Palestra, Lima, 2007, p. 97.

<sup>75</sup> DELVAL, J. A., «Introducción», en BECCARIA, C., *De los delitos y de las penas*, Ed. Alianza, Madrid, 2008, pp. 14 y 15. PRIETO SANCHÍS, L., *La filosofía penal de la Ilustración*, cit., pp. 31 a 83.

<sup>76</sup> BECCARIA, C., *De los delitos y de las penas*, cit., p. 32.

Desde la visión contractualista desde la que parte<sup>77</sup>, entiende que el objetivo fundamental de toda ley penal no es infligir un daño inútil<sup>78</sup>, sino la defensa de la salud pública del cuerpo político. Como más tarde tendremos ocasión de exponer con el pensamiento de Sieyès, la concepción de la sociedad, la nación o el Estado como cuerpos susceptibles de padecer estados de enfermedad o disfrutar de salud conforman un campo de actuación en donde la metáfora orgánica se siente segura. De hecho, Beccaria, como Rousseau<sup>79</sup>, entiende que el enemigo del cuerpo político debe ser eliminado. Al dejar de ser miembro de la sociedad, al romper el pacto, muere el ciudadano y queda, desnudo, el hombre<sup>80</sup>. Igualmente, aquella persona —en concreto, el asilado— que no pertenezca a la sociedad, deberá ser evitado, ya que se trata de «un espíritu contrario al del cuerpo entero de la sociedad»<sup>81</sup>. Beccaria, incluso, llega a utilizar expresamente la metáfora orgánica al referirse a los límites de la sociedad: «Al paso que la sociedad se multiplica, cada miembro viene a ser más pequeña parte del todo, y el sentimiento republicano se disminuye a proporción si las leyes no cuidan de reforzarlo. Las sociedades, como los cuerpos humanos, tienen sus límites señalados, y creciendo más allá de ellos la economía es perturbada necesariamente»<sup>82</sup>.

<sup>77</sup> «Las leyes son las condiciones con que los hombres aislados e independientes se unieron en sociedad, cansados de vivir en un continuo estado de guerra, y de gozar una libertad que les era inútil en la incertidumbre de conservarla. Sacrificaron por eso una parte de ella para gozar la restante en segura tranquilidad. La suma de todas estas porciones de libertad, sacrificadas al bien de cada uno, forma la soberanía de una nación». BECCARIA, C., *De los delitos y de las penas*, cit., p. 31.

<sup>78</sup> «Es evidente que el fin de las penas no es atormentar y afligir a un ente sensible, ni deshacer un delito ya cometido. ¿Se podrá en un cuerpo político, que bien lejos de obrar con pasión, es el tranquilo moderador de las pasiones particulares, se podrá, repito, abrigar esta crueldad inútil, instrumento del furor y del fanatismo o de los débiles tiranos? ¿Los alaridos de un infeliz revocan acaso del tiempo, que no vuelve las acciones ya consumadas? El fin, pues, no es otro que impedir al reo causar nuevos daños a sus ciudadanos y retraer a los demás de la comisión de otros iguales». BECCARIA, C., *De los delitos y de las penas*, cit., p. 51.

<sup>79</sup> «Además, todo malhechor, al atacar el derecho social, se convierte por sus delitos en rebelde y traidor a la patria; deja de ser miembro de ella al violar sus leyes, y hasta le hace la guerra. Entonces, la conservación del Estado es incompatible con la suya; es preciso que uno de los dos perezca, y cuando se da muerte al culpable, es menos como ciudadano que como enemigo. Los procedimientos, el juicio, son las pruebas y la declaración de que ha roto el pacto social y, por consiguiente, de que ya no es miembro del Estado. Ahora bien, como él se ha reconocido como tal, al menos por su residencia, debe ser separado de aquél mediante el destierro, como infractor del pacto, o mediante la muerte, como enemigo público; porque un enemigo así no es una persona moral, es un hombre, y entonces el derecho de guerra consiste en matar al vencido». ROUSSEAU, J. J., *El contrato social*, cit., p. 35.

<sup>80</sup> «Pero el que es desterrado y excluido para siempre de la sociedad de que era miembro, ¿deberá ser privado de sus bienes? Esta cuestión puede considerarse con diversos aspectos. Perder los bienes es una pena mayor que la del destierro; luego con proporción a los delitos debe haber casos por donde se incurra en perdimiento de todos o parte de los bienes y casos en que no. El perdimiento de todos debiera verificarse cuando el destierro decretado por la ley fuere tal, que anonade todas las relaciones que existen entre la sociedad y un ciudadano reo. Muere entonces el ciudadano y queda el hombre; y en el cuerpo político debe producir el mismo efecto que la muerte natural». BECCARIA, C., *De los delitos y de las penas*, cit., p. 75.

<sup>81</sup> «Multiplicar éstos [los asilos] es formar otras tantas pequeñas soberanías; porque donde no hay leyes que manden allí pueden formarse nuevas, opuestas a las comunes, y así un espíritu contrario al del cuerpo entero de la sociedad». BECCARIA, C., *De los delitos y de las penas*, cit., p. 106.

<sup>82</sup> BECCARIA, C., *De los delitos y de las penas*, cit., p. 78.

Sus reflexiones sobre la pena de muerte han de ser contextualizadas teniendo presente las ideas de conservación e inmunización del cuerpo político que informan su discurso. Suele calificarse a Beccaria como un acérrimo abolicionista de la pena de muerte (de hecho participó en el Comisión que redactó el informe para la reforma del sistema penal de la Lombardía austríaca de 1792<sup>83</sup>), pero el jurista acepta al menos dos supuestos en los que la pena de muerte es legítima. La primera cuando la razón de Estado es puesta en cuestión: «cuando aún privado de libertad, tenga tales relaciones y tal poder que interese a la seguridad de la nación; cuando su existencia pueda producir una revolución peligrosa en la forma de gobierno establecida. Entonces será su muerte necesaria, cuando la nación recupera o pierde la libertad o, en el tiempo de la anarquía, cuando los mismos desórdenes tienen lugar de leyes»<sup>84</sup>. En este primer supuesto de legitimación de la pena de muerte nos topamos con situaciones de excepcionalidad en la que la nación, el cuerpo político, se encuentre en peligro. Como apunta Prieto Sanchís, «lo que justifica la pena capital no es propiamente la atrocidad del delito cometido, sino el grave peligro que puede representar el sujeto para la seguridad del Estado»<sup>85</sup>.

Tan vago e impreciso como el argumento de la salud del Estado, de la situación de peligro, es el segundo supuesto de necesidad de la pena de muerte. En una situación de tranquilidad, se ejecutará la pena de muerte para evitar nuevos delitos: «no veo ya necesidad alguna de destruir a un ciudadano, a menos que su muerte fuese el verdadero y único freno que contuviese a otros, y los separase de cometer delitos»<sup>86</sup>. En definitiva, la idea de órgano justifica, en cierto sentido, la pena. Si no se imponen las sanciones previstas en las normas, el órgano pierde su unidad. Es necesario disciplinar a los miembros para que actúen en la dirección correcta, esto es, aquella que marcan los principios de conservación y salud del organismo, y que, en el fondo, no son más que la idea del bien común secularizado.

### 3.4. *El cirujano del cuerpo de la nación*

Si en el pensamiento de Beccaria hemos hallado un organicismo latente, en el constitucionalismo de Emmanuel Sieyès, uno de los artífices intelectuales de la Revolución Francesa<sup>87</sup>, las dos metáforas, mecanicismo y organicismo, aparecerán también representadas.

En los años inmediatamente anteriores y posteriores a la Revolución Francesa, si situamos la Declaración de 1789 como centro de gravedad, se produjo una paradoja respecto al cuerpo. El alma de la Revolución consistía en la eliminación de los privilegios del clero y la aristocracia —el viejo cuerpo— a favor de la nueva

<sup>83</sup> Se da cuenta de ello en PRIETO SANCHÍS, L., *La filosofía penal de la Ilustración*, cit., p. 118.

<sup>84</sup> BECCARIA, C., *De los delitos y de las penas*, cit., p. 82.

<sup>85</sup> PRIETO SANCHÍS, L., *La filosofía penal de la Ilustración*, cit., p. 115.

<sup>86</sup> BECCARIA, C., *De los delitos y de las penas*, cit., p. 82.

<sup>87</sup> Sobre la metáfora orgánica en la Revolución Francesa puede verse BAECQUE, A., *Le corps de l'histoire: métaphores et politique (1770-1800)*, Calmann-Lévi, París, 1993. Se citará por la versión inglesa *The Body Politic. Corporeal metaphor in Revolutionary France (1770-1800)*, Stanford University Press, California, 1997.

clase pujante, la burguesía —el nuevo cuerpo—. Nunca se dejó de hablar del cuerpo (político)<sup>88</sup>. A la vez que el cuerpo es representado, se disuelve en el discurso.

En 1789 hubo dos textos fundamentales y fundacionales. En primer lugar, fue redactada la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, la carta fundamental de la burguesía. En segundo lugar, se publica lo que podríamos calificar como el manual a seguir en la Revolución burguesa: *Qu'est-ce que le tiers état?*<sup>89</sup>. Sieyès acoge el cuerpo como concepto central en sus escritos y discursos. Por un lado, utiliza la metáfora orgánica de una forma explicativa. Por otro lado, trata de realizar una transferencia en la soberanía desde los viejos conceptos orgánicos a un nuevo léxico corporal<sup>90</sup>.

También aquí confluyen e interactúan las metáforas mecánica y orgánica. La metáfora mecánica se encuentra presente en el arte social<sup>91</sup> a la par que el cuerpo social y político se convierte en una imagen central del discurso de la Revolución Francesa. Si el viejo cuerpo estamental se encuentra enfermo, casi moribundo, el nuevo cuerpo de la burguesía, sano y robusto, curará los males de la sociedad y de Francia. El discurso anterior a la revolución burguesa estuvo plagado de médicos y enfermedades<sup>92</sup>.

Unos meses antes de que se produjeran los acontecimientos, Sieyès los predijo empleando la metáfora orgánica. Su mensaje fue claro: Francia está enferma. Los

<sup>88</sup> «On the one hand, a tendency to transparency would try to put an end to all the confusion of bodies that fragmented the old French society into so many privileges, restrictions, and areas of shadow. On the other hand, there was a desire to employ the word in an extended range of meaning, to exploit the word's incomparable power of evocation and persuasion. The "body" is truly a pivotal word: it can deal with the political, social, and cultural organization of the ancient régime while telling of itself anew and fashioning a narrative of its own origins, of its "coming into the world". At the end of eighteenth century, the metaphor of the body tells the condition of one political system, its death, and then the birth of another». BAECQUE, A., *The Body Politic. Corporeal metaphor in Revolutionary France (1770-1800)*, cit., pp. 3-4.

<sup>89</sup> SIEYÈS, E. J., *¿Qué es el estado llano?*, Ed. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1988.

<sup>90</sup> «Emmanuel Sieyès, however, seems fully aware of the necessity of establishing his political language on the two registers of corporeal discourse. On one hand he wants to use "image-words" so as to be better understood; on the other hand, he tries to effectuate a transfer of sovereignty between old and new corporeal metaphors of the French political system. In the Winter of 1788-1789, Abbé Sieyès is the writer who best marries "imaginative writing" with the political system. At the center of this intersection he places a representation of the body». BAECQUE, A., *The Body Politic. Corporeal metaphor in Revolutionary France (1770-1800)*, cit., p. 77.

<sup>91</sup> A modo ilustrativo: «Jamás se comprenderá el mecanismo social si no se toma el partido de analizar una sociedad como una máquina cualquiera, considerando separadamente cada parte de ella y reuniéndolas después "in mente" las unas a las otras a fin de darse cuenta de sus concordancias y de percibir la armonía general que debe resultar de ello». SIEYÈS, E. J., *¿Qué es el estado llano?*, cit., p. 102.

<sup>92</sup> «There remains the use of organicist metaphor: the political system as vision of a human body. Here my Reading begins, but it could not achieve the economy of that "metaphorical placing in context" of the imaginative discourse of the Abbé Sieyès. With the philosopher, a specific situation is reserved for images of the body: the mechanistic metaphor allows us to reach the center of the social art according to Sieyès, while the organic allows us to understand the fracture of 1789. This fracture occurred at the juncture of two impulses: the "antisocial disease" that was eroding the old body and then the cure, the new organization of the political body of the Revolution». BAECQUE, A., *The Body Politic. Corporeal metaphor in Revolutionary France (1770-1800)*, cit., p. 79.

privilegios que determinadas clases han conseguido merman la salud de Francia. Por ello hay que comportarse como un médico o un cirujano, extirpar aquellas zonas infectadas para que Francia recupere la salud perdida. Recordemos un pasaje final de la obra de Sieyès: «Entre tanto es imposible decir qué lugar deben ocupar los cuerpos privilegiados dentro del orden social. Esto sería tanto como preguntarse qué lugar se debe asignar, en el cuerpo de un enfermo, al humor maligno que le mina y atormenta. Es preciso neutralizarle, restablecer la salud y el juego de todos los órganos, de tal manera que no vuelva a formar combinaciones morbosas capaces de viciar los principios más esenciales de la vitalidad»<sup>93</sup>. Las palabras de Sieyès bien podría haberlas pronunciado un cirujano que se enfrenta ante un tumor. Primero se ha de neutralizar, extirpar en caso de que sea maligno, para que la salud se restablezca y evitar nuevas infecciones.

Si la enfermedad (los privilegios de determinadas clases) y la terapia a seguir (la extirpación) están localizadas, es hora de buscar al cirujano que se encargue de la operación. Aquí irrumpe el tercer estado o estado llano. Sieyès es tajante. El estado llano es la nación<sup>94</sup> al completo:

«¿Quién se atrevería a decir que el estado llano no tiene en sí todo lo que es preciso para formar una nación completa? Es el hombre fuerte y robusto del que un brazo está todavía encadenado. Si se le despojase de la clase privilegiada, la nación no vendría a menos sino que iría a más. Así ¿qué es el estado llano? Todo, pero un todo trabado y oprimido. ¿Qué sería el tercer estado sin la clase privilegiada? Todo, pero un todo libre y floreciente. Nada puede marchar sin el primero; todo iría infinitamente mejor sin la segunda. No basta haber demostrado que los privilegios, lejos de ser útiles a la nación, la debilitan y la perjudican, sino que es preciso también probar que la clase noble no entra en ningún caso en la organización social; que puede muy bien ser una carga para la nación, pero que nunca puede llegar a formar parte de ella»<sup>95</sup>.

En este extenso párrafo se encuentra la razón de ser de la revolución burguesa. El estado llano debe acabar con aquello que lo encadena y, además, enferma el cuerpo social. La nobleza no tiene lugar en el nuevo cuerpo, sano y robusto, que surgirá tras la operación. Un nuevo cuerpo, una nueva nación compuesta por el estado llano: «El tercer estado abraza, pues, todo lo que pertenece a la nación y todo lo que no es el tercer estado no puede considerarse como formando parte de ella. ¿Qué es el tercer estado? Todo»<sup>96</sup>. Pero no sólo basta con la operación, también es necesario un post-operatorio. El cuerpo sano debe darse una organización<sup>97</sup> y un

<sup>93</sup> SIEYÈS, E. J., *¿Qué es el estado llano?*, cit., pp. 146 y 147.

<sup>94</sup> «¿Qué es una nación? *Un cuerpo* de asociados que viven bajo una ley común y están representados por la misma legislatura. ¿No es igualmente cierto que la clase noble goza de privilegios, dispensas e incluso de derechos, separados de los derechos del gran cuerpo de ciudadanos? Ella escapa al orden y a la ley comunes. Así, sus derechos civiles la convierten en un cuerpo aparte dentro de la gran nación. Es verdaderamente *imperium in imperio*». SIEYÈS, E. J., *¿Qué es el estado llano?*, cit., p. 40. Subrayado mío.

<sup>95</sup> SIEYÈS, E. J., *¿Qué es el estado llano?*, cit., pp. 38 y 39.

<sup>96</sup> SIEYÈS, E. J., *¿Qué es el estado llano?*, cit., p. 41.

<sup>97</sup> «Es imposible crear un cuerpo para un fin sin darle una organización, formas y leyes apropiadas para llenar aquellas funciones a las cuales se le ha querido destinar. Esto es lo que se llama la constitución de este cuerpo. Es evidente que no puede existir sin ella [...] a esta necesidad de

conjunto de leyes fundamentales al modo de una constitución<sup>98</sup>. Ambos términos, organización (organizar, reorganizar, desorganizar, reorganización y desorganización) y constitución, se harán fundamentales en el discurso posterior a la revolución burguesa, ocupando rápidamente un lugar preeminente<sup>99</sup>.

Ahora bien, Sieyès, que considera a las naciones como individuos independientes<sup>100</sup>, entiende que la constitución no puede limitar a la nación: «una nación no debe ni puede plegarse a formas constitucionales porque a la primera diferencia que se suscitara entre las partes de esta Constitución, ¿qué sería de la nación, dispuesta así a no poder obrar más que siguiendo la Constitución dispuesta? »<sup>101</sup>. La nación es considerada como aquel todo orgánico al que sus miembros deben su propia vida. Separarse de ella supondría morir:

«¿Cómo imaginar que un cuerpo constituido pueda decidir sobre su constitución? Una o varias partes integrantes de un cuerpo moral no son nada separadamente. El poder no pertenece más que al conjunto. Desde el momento que una parte reclama, el conjunto ya no existe; ahora bien: si no existe, ¿cómo podrá juzgar? Así pues, se debe notar que la constitución de un país desaparecería al menor tropiezo que sobreviniera entre sus partes si la nación no existiera independiente de toda forma constitucional»<sup>102</sup>.

Con todo vemos cómo Sieyès ha utilizado la metáfora orgánica de tal forma que beneficia a la revolución burguesa frente a las viejas formas de la nobleza (también orgánicas). Sin embargo, su concepción orgánica del tercer estado transitará por la Revolución con grandes dificultades<sup>103</sup>.

---

organizar el cuerpo del gobierno, si se quiere que éste exista y que obre, es preciso añadir el interés que tiene la nación en que el poder delegado no pueda nunca convertirse en nocivo para sus comitentes». SIEYÈS, E. J., *¿Qué es el estado llano?*, cit., pp. 104 y 105.

<sup>98</sup> «Las leyes constitucionales, que se dividen en dos partes: las unas regulan la organización y las funciones del cuerpo legislativo; las otras determinan la organización y las funciones de los diferentes cuerpos activos. Estas leyes son llamadas fundamentales, no en el sentido de que puedan llegar a ser independientes de la voluntad nacional sino porque los cuerpos que existen y obran gracias a ellas no pueden tocarlas ni violarlas». SIEYÈS, E. J., *¿Qué es el estado llano?*, cit., p. 106.

<sup>99</sup> «Das Aufkommen des Organisationsbegriffs und seine schnelle Verbreitung und Etablierung sowohl in der staatsrechtlichen Begriffssprache wie in der politischen Umgangssprache vollzieht sich annähernd gleichzeitig mit der Französischen Revolution und wesentlich auch durch sie [...]. Die Verwendung des Wortes „Organisation“ in der politischen Sprache und seine Prägung zu einem staatsrechtliche-politischen Begriff stehen erkennbar in diesem Zusammenhang. Wo „Organisation“ in der politischen Sprache —in Übernahme von naturwissenschaftlicher Körperbeschreibung— auftritt, verbindet sich damit deutlich ein aktiver und dynamischer Sinn; „Organisation“ ist nicht eine festliegende Zuordnung, ein statisches Eingerichtetsein». DOHRN-VON ROSSUM, G. y BÖCKENFÖRDE, E.W., «Organ, Organismus, Organisation, politischer Körper», cit., p. 566. En especial, el capítulo *Etablierung des Organisationsbegriffs in der Französischen Revolution. „Organisation“ und „Konstitution“*, cit., pp. 566 a 570.

<sup>100</sup> «Se debe concebir a las naciones sobre la tierra como individuos que estuviesen fuera del vínculo social o, como también se dice, en estado de naturaleza. El ejercicio de su voluntad es libre e independiente de todas las formas civiles». SIEYÈS, E. J., *¿Qué es el estado llano?*, cit., p. 109.

<sup>101</sup> SIEYÈS, E. J., *¿Qué es el estado llano?*, cit., pp. 109 y 110.

<sup>102</sup> SIEYÈS, E. J., *¿Qué es el estado llano?*, cit., p. 110.

<sup>103</sup> «The organistic image forged by E. Sieyes of the great sovereign citizen body did not survive the event of the Revolution without some difficulty. First of the Jacobins, Sieyes had conceived the citizen body to rival the traditional royal body: joined into one single national body without

4. CONCLUSIÓN<sup>104</sup>

En las páginas anteriores se ha analizado cómo la metáfora orgánica no desapareció con la Modernidad, sino que se adaptó a su nuevo ambiente. De esta forma demostramos errónea la tesis Bobbio-Zagrebelsky: autores propiamente modernos como los estudiados conservan el organicismo<sup>105</sup>. No obstante, su mayor auge se producirá como reacción frente a los postulados del mecanicismo ilustrado. Tanto en las posturas contrarrevolucionarias como en el Romanticismo encontramos, ahora ya en el siglo XIX, un gran desarrollo de las posturas orgánicas. Pensemos en las obras de De Maistre, De Bonald o Burke. La sublevación de los holistas, utilizando el término de P. Sloterdijk<sup>106</sup>, reforzó el organicismo.

En *Reflections on the Revolution in France*<sup>107</sup>, Burke realiza una defensa de la tradición, de la cual los individuos no pueden desprenderse, representada en la Revolución inglesa de 1688. Frente a esta, la Revolución Francesa ha provocado un desorden que sacude Europa<sup>108</sup>. En este desorden la soberanía popular, como principio básico de la Revolución Francesa, juega un papel preeminente<sup>109</sup>, pues

any division into orders or society, represented by a legislative organ comparable to the head of such a body, assigning the executive organ to a functionary monarch somewhat like the "arm of the Constitution", the French have found a sovereign organization. First of the liberals, Sieyès had not forgotten to set the principle of freedom in the very interior of this sovereign body. The concept of "adunation" in fact allowed the philosopher priest to conceive simultaneously the link (a single body) and the unlinking (the division of France into departments, for instance), the state (legislative centralization and the organization of the government) and civil society (the competition of individual desires). In like manner, the concept of "representation" regulated the all-powerful but also sudden and violent impulses of popular sovereignty: the giant forged by Sieyès had its strength softened, contained, and directed by the many intermediate levels of representative government. This balance was to be challenged by the Revolution itself a few years later». BAECQUE, A., *The Body Politic. Corporeal metaphor in Revolutionary France (1770-1800)*, cit., p. 309.

<sup>104</sup> Aunque no se ha realizado un estudio sobre la situación de la metaforología, en este trabajo está implícito la necesidad por revalorizar esta corriente que fue, en cierta medida, denostada por la *Begriffsgeschichte*; incluso Hans Blumenberg, en su ensayo *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, asumió el rol accesorio de la historia de las metáforas.

<sup>105</sup> Incluso, el organicismo logra ocultarse en los márgenes de la pureza metodológica de la ciencia jurídica. Sobre ello, GARCÍA LÓPEZ, D. J., *Organicismo silente*, cit.

<sup>106</sup> SLOTERDIJK, P., *Esferas III. Espumas. Esferología plural*, Ed. Siruela, Madrid, 2006, p. 213.

<sup>107</sup> BURKE, E., *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, Ed. Alianza, Madrid, 2003.

<sup>108</sup> «Me parece a mí que estamos ante una gran crisis, no solamente en lo que se refiere a los asuntos de Francia, sino de toda Europa, y tal vez más que de Europa. Si se tienen en cuenta todas las circunstancias, vemos que la Revolución Francesa es el acontecimiento más asombroso que hasta ahora ha sucedido en el mundo [...] Todo parece estar fuera del curso natural en este extraño caos de frivolidad, de ferocidad y de toda clase de crímenes revueltos con toda clase de locura». BURKE, E., *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, cit., p. 37.

<sup>109</sup> «Por lo tanto, si seguimos su regla, el rey de Gran Bretaña, el cual no debe en modo alguno su alto puesto a elecciones populares de ningún tipo, no será en modo alguno superior al resto de la banda de usurpadores que reinan o, por mejor decirlo, que roban por toda la faz de este mundo miserable sin tener ningún derecho o título a que su pueblo les obedezca. La aplicación política que se desprende de esta doctrina es de sobra evidente. Los propagadores de este evangelio político actúan en la esperanza de que su principio abstracto (el principio de que una elección popular es necesaria para la existencia legal de la magistratura soberana) fuera pasado por algo mientras el rey de Gran Bretaña no se viera afectado por él [...]. Mediante esta política, nuestro gobierno es tranquilizado porque se hace una excepción a su favor; pero no debería tranquilizarse, pues se le

rompe con uno de los postulados básicos constitutivos del orden: la monarquía hereditaria. Utilizando una metáfora orgánica, Burke explica cómo el proceso revolucionario en Inglaterra fue todo un éxito —en el sentido de respeto a la tradición y orden—<sup>110</sup>. La soberanía popular francesa, entiende Burke, hace desviar al ser humano del camino de la naturaleza y destruye la unidad. Si no hay un único cuerpo, se produce la desintegración del pueblo. El cuerpo único garantiza la unidad<sup>111</sup>. La metáfora orgánica de nuevo recobra vida en la idea de *body politic*<sup>112</sup>.

Este renacimiento de la metáfora orgánica tiene su máxima expresión en el Romanticismo. Frente a las pretensiones críticas, analíticas y científicas de la Ilustración, el Romanticismo propugnó el poder de la imaginación creadora, el sentimiento y la intuición<sup>113</sup>. Frente al mecanicismo cartesiano, los románticos clamaron el poder de la naturaleza, la totalidad (uno-todo) orgánica y viva que vibra al unísono con el espíritu, el anhelo y sed del infinito, la aflicción insatisfecha, el devenir histórico como evolución orgánica, cuya cima se encuentra, por utilizar las palabras de Hölderlin, en «ser uno con todo, ésa es la vida de la divinidad, ése es el cielo del hombre»<sup>114</sup>. Un movimiento que afectó a todos los ámbitos de la vida humana y de la naturaleza, transformándolos poderosamente<sup>115</sup>. Tal ha sido su impacto que, con palabras de Isaiah Berlin, «el movimiento romántico ha sido una transformación tan radical y de tal calibre que nada ha sido igual después de éste»<sup>116</sup>.

Sin embargo, esta adaptación supuso también una mutación interna. Si hasta la Modernidad el organicismo se había manifestado como metáfora utilizada a modo de explicación, con la Modernidad el organicismo deviene ontología. Esta

---

está privando de la seguridad que tiene en común con los demás gobiernos». BURKE, E., *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, cit., p. 42.

<sup>110</sup> BURKE, E., *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, cit., pp. 52 y 53.

<sup>111</sup> «¿Creen ustedes seriamente que el territorio de Francia, organizado según el sistema de ochenta y tres municipalidades independientes (por no decir nada de las partes que componen éstas), podrá ser jamás gobernado como un *solo cuerpo*, o puesto en movimiento por el impulso de una *sola mente*? Cuando la Asamblea Nacional haya completado su tarea, habrá consumado también su ruina. Estas pequeñas comunidades no soportarán por mucho tiempo su estado de sujeción a la República de París. No tolerarán que este *solo cuerpo* monopolice el cautiverio del rey y domine de modo exclusivo una Asamblea que se llama a sí misma “Nacional”». BURKE, E., *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, cit., p. 94. Cursivas mías.

<sup>112</sup> PANIZZA, D., «Il concetto di *Body politic* in Burke: I fondamenti dell’organicismo moderno», en *Filosofía política*, VII, 1993, pp. 415 a 444.

<sup>113</sup> COPLESTON, F., *Historia de la filosofía*, Tomo 3, Vol. VII, Ed. Ariel, Barcelona, 2004, p. 14.

<sup>114</sup> El texto sigue: «Ser uno con todo lo viviente, volver, en un feliz olvido de sí mismo, al todo de la naturaleza, ésta es la cima de los pensamientos y alegrías, ésta es la sagrada cumbre de la montaña, el lugar del reposo eterno donde el mediodía pierde su calor sofocante y el trueno su voz, y el hirviente mar se asemeja a los trigales ondulantes». HÖLDERLIN, F., *Hiperión o el eremita en Grecia*, 18º ed., Ed. Hiperión, Madrid, 1998, p. 25.

<sup>115</sup> «La importancia del romanticismo se debe a que constituye el mayor movimiento reciente destinado a transformar la vida y el pensamiento del mundo occidental. Lo considero el cambio puntual ocurrido en la conciencia de Occidente en el curso de los siglos XIX y XX de más envergadura y pienso que todos los otros que tuvieron lugar durante ese período parecen, en comparación, menos importantes y estar, de todas maneras, profundamente influenciados por éste». BERLIN, I., *Las raíces del romanticismo*, Ed. Taurus, Madrid, 2000, p. 20.

<sup>116</sup> BERLIN, I., *Las raíces del romanticismo*, cit., p. 24.

adaptación acogerá en su seno el paradigma de la inmunidad<sup>117</sup>. El cuerpo vivo del Estado ha de quedar a salvo frente a cualquier peligro de contagio: *organicismo inmunitario*<sup>118</sup>.

La simbiosis entre la metáfora organicista y el paradigma de la inmunidad deambula, bien implícita o explícitamente, en el pensamiento de los principales actores de la Modernidad, tal como hemos tratado de examinar. Irá arando el terreno para el desarrollo de la biopolítica total —entendida esta como la que se produce en los regímenes totalitarios y específicamente en el campo de concentración— que avanza exponencialmente gracias a la inmunidad. Esta, la inmunidad, descansará sobre el seno del viejo organicismo adaptado a la Modernidad por medio de la aporía *autoconservación destructiva*<sup>119</sup>. Esta aporía funcionaría de forma similar al *pharmakon*: veneno y cura<sup>120</sup>. El paso de la teoría a la práctica se llevará a cabo por medio de los cirujanos del Estado en la terapéutica totalitaria<sup>121</sup>.

## 5. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALTHUSSER, L., «Acerca del contrato social», en VVAA, *El proceso ideológico*, Ed. Tiempo contemporáneo, Buenos Aires, 1971, pp. 115-152.
- BAECQUE, A., *The Body Politic. Corporeal metaphor in Revolutionary France (1770-1800)*, Stanford University Press, California, 1997.
- BARCELONA, P., *El individualismo propietario*, Edición de Mariano Maresca, Ed. Trotta, Madrid, 1996.
- BECCARIA, C., *De los delitos y de las penas*, Ed. Alianza, Madrid, 2008.
- BECCHI, P., *Il tutto e le parti. Organicismo e liberalismo in Hegel*, Edizioni Scientifiche Italiane, Nápoles, 1994.
- Becchi, P., «Meccanicismo e organicismo. Gli antecedenti di un'opposizione», en *Filosofia Politica*, XIII, 1999, pp. 457-472.
- BERLIN, I., *Las raíces del romanticismo*, Ed. Taurus, Madrid, 2000.
- BOBBIO, N., *Liberalismo y democracia*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1989.
- BODIN, J., *Los seis libros de la República*, Ed. Aguilar, Barcelona, 1973.
- BURKE, E., *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, Ed. Alianza, Madrid, 2003.
- CAVARERO, A., *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, 3ª ed., Ed. Feltrinelli, Milano, 2003.
- COPLESTON, F., *Historia de la filosofía*, Tomo 3, Vol. VII, Ed. Ariel, Barcelona, 2004.
- COSTA, P., *Il progetto giuridico. Ricerche sulla giurisprudenza del liberalismo classico*, Ed. Giuffrè, Milano, 1974.
- DERATHÉ, R., *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, Paris, 1979.

<sup>117</sup> Como señala Roberto Esposito, la duración de la metáfora orgánica se debe precisamente a su vinculación con el paradigma inmunitario y su realización en el cuerpo de la población. ESPOSITO, R., *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 2005, p. 27.

<sup>118</sup> He desarrollado la idea del organicismo inmunitario en GARCÍA LÓPEZ, D. J., *Organicismo silente*, cit.

<sup>119</sup> Sobre esta aporía COSTA, P., *Il progetto giuridico. Ricerche sulla giurisprudenza del liberalismo classico*, Ed. Giuffrè, Milano, 1974, p. 5-13.

<sup>120</sup> RESTA, E., *La certezza e a speranza. Saggio su diritto e violenza*, Ed. Laterza, Roma-Bari, 1992.

<sup>121</sup> Me he ocupado de ella en GARCÍA LÓPEZ, D. J., «Metáfora orgánica y paradigma inmunitario en el pensamiento jurídico totalitario», en *Revista de Estudios Políticos*, n°172, 2016, pp. 109-136.

- DOHRN-VAN ROSSUM, G., *Politischer Körper, Organismus, Organisation. Zur Geschichte natürlicher Metaphorik und Begrifflichkeit in der politischen Sprache*, 2 volúmenes, Tesis Doctoral inédita, Bielefeld, 1977.
- DOHRN-VAN ROSSUM, G. y BÖCKENFÖRDE, E. W., «Organ, Organismus, Organisation, politischer Körper», en BRUNNER, O., CONZE, W. y KOSELLECK, R., *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, vol. 4, Ed. Klett-Cotta, Stuttgart, 1978, pp. 519-622.
- ESPOSITO, R., *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 2003.
- ESPOSITO, R., *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 2005.
- FELLBAUM, A., «Kants Organismusbegriff und seine Transformation in der Naturphilosophie F.W.J. Schelling», en *Archiv für Begriffsgeschichte*, núm. 47, 2005, pp. 215-223.
- FERRARESI, F., «Figure dell'organicismo tedesco. Lineamenti di storia del concetto di comunità da Kant a Jellinek», en *Filosofia politica*, XIII, 1999, pp. 39-68.
- GALZIGNA, M., «L'organismo vivente e il suo ambiente. Nascita de un rapporto», en *Rivista critica di storia della filosofia*, nº2, 1979, pp. 134-161.
- GARCÍA LÓPEZ, D. J., *Organicismo silente. Rastros de una metáfora en la ciencia jurídica*, Ed. Comares, Granada, 2013.
- GARCÍA LÓPEZ, D. J., «Poética jurídica. Apuntes para una metaforología en el Derecho», en *Intersecciones. Revista de producción mestiza*, nº5, 2014, pp. 69-108.
- GARCÍA LÓPEZ, D. J., «Metáfora orgánica y paradigma inmunitario en el pensamiento jurídico totalitario», en *Revista de Estudios Políticos*, nº172, 2016, pp. 109-136.
- GIDDENS, A., *Consecuencias de la Modernidad*, Ed. Alianza, Madrid, 1999.
- GIERKE, O., *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, Berlín, 1880.
- GIERKE, O.V., *Teorías políticas de la Edad Media*, Ed. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1995.
- GONZÁLEZ GARCÍA, J. M., *Metáforas del poder*, Ed. Alianza, Madrid, 1998.
- GRIMM, D., *Constitucionalismo y derechos fundamentales*, Ed. Trotta, Madrid, 2006.
- HOBBS, T., *Elementos de derecho natural y político*, Ed. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1979.
- HOBBS, T., *Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, Ed. Alianza, Madrid, 1989.
- HÖLDERLIN, F., *Hiperión o el eremita en Grecia*, 18º ed., Ed. Hiperión, Madrid, 1998.
- JELLINEK, G., *Teoría General del Estado*, Ed. Comares, Granada, 2000.
- KANT, I., *Crítica del juicio*, trad. Manuel García Morente, Ed. Gredos, Madrid, 2010.
- KANTOROWICZ, H., *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Alianza, Madrid, 1985.
- KAUFMANN, E., *Über den Begriff des Organismus in der Staatslehre des 19. Jahrhunderts*, Heidelberg, 1908.
- KOSCHORKE, A., LÜDEMANN, S., FRANK, T., MATALE DE MAZZA, E., *Der fiktive Staat. Konstruktionen des politischen Körpers in der Geschichte Europas*, Ed. Fischer, Frankfurt a.M., 2007.
- LE GOFF, J. y TREUNG, N., *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Ed. Paidós, 2005.
- LOSURDO, D., *Hegel e la libertà dei moderni*, Ed. Riuniti, Roma, 1992.
- MEINECKE, F., *La idea de razón de Estado en la Edad Moderna*, Ed. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983.
- MEYER, A., «Mechanische und Organische Metaphorik politischer Philosophie», en *Archiv für Begriffsgeschichte*, nº13, 1969, pp. 128-199.
- MEZZADRA, S., «Il corpo dello Stato. Aspetti giuspubblicistici della Genossenschaftlehre di Otto von Gierke», en *Filosofia politica*, anno VII, nº3, 1993, pp. 445-476.
- PANIZZA, D., «Il concetto di *Body politic* in Burke: I fondamenti dell'organicismo moderno», en *Filosofia politica*, VII, 1993, pp. 415-444.

- PEÑA ECHEVERRÍA, J., «Rousseau y la idea de comunidad política», en *Isegoría*, nº11, 1995, pp. 126-143.
- POLANYI, K., *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*, Ed. La Piqueta, Madrid, 1997.
- PRIETO SANCHÍS, L., *La filosofía penal de la Ilustración*, Ed. Palestra, Lima, 2007.
- RESTA, E., *La certezza e a speranza. Saggio su diritto e violenza*, Ed. Laterza, Roma-Bari, 1992.
- ROUSSEAU, J. J., *Discurso sobre la economía política*, Ed. Tecnos, Madrid, 1985.
- ROUSSEAU, J. J., *El contrato social o principios de derecho político*, Ed. Tecnos Madrid, 1992.
- SCHIAVONE, A., *Historiografía y crítica del derecho*, Ed. EDERSA, Madrid, 1982.
- SCHLANGER, J., *Les metaphores de l'organisme*, Ed. L'Harmattan, Paris, 1995.
- SCHMITT, C., «Der Gegensatz von Gemeinschaft und Gesellschaft als Beispiel einer zweigliedrigen Unterscheidung. Betrachtungen zur Struktur und zum Schicksal solcher Antithesen», en *Estudios jurídico-sociales. Homenaje al Profesor Luis Legaz y Lacambra*, vol. I, Universidad Santiago de Compostela, 1960, pp. 165-178.
- SCHMITT, C., «Lo stato come meccanismo in Hobbes e Cartesio», en *Il Centauro*, nº10, 1984, pp. 169-177.
- SCHMITT, C., *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomas Hobbes*, Ed. Comares, Granada, 2003.
- SIEYÉS, E.J., *¿Qué es el estado llano?*, Ed. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1988.
- SLOTERDIJK, P., *Esferas III. Espumas. Esferología plural*, Ed. Siruela, Madrid, 2006.
- STAHL, G. E., *Disquisitio de mechanismi et organismi diversitate*, Halle, 1706.
- STOLLBERG-RILINGER, B., *Der Staat als Maschine. Zur politischen Metaphorik des absoluten Fürstentums*, Ed. Duncker&Humblot, Berlin, 1986.
- VILLACANA, J. L., «La leyenda de la liquidación de la teología política», en SCHMITT, C., *Teología política*, Ed. Trotta, Madrid, 2009, pp. 135-180.
- WAYPER, C. L., *Political Thought*, The English Universities Press, London, 1954.
- ZAGREBELSKY, G., *Società, Stato, Costituzione. Lezioni di dottrina dello stato degli anni acc. 1986-1987 e 1987-1988*, Ed. G. Giappichelli, Torino, 1988.
- ZEDLER, J. H., *Grosse vollständige Universallexikon Aller Wissenschaften und Künste*, Band 23, p. 1868.

Universidad de Granada  
 Departamento de Filosofía del Derecho  
 danieljgl@ugr.es

DANIEL J. GARCÍA LÓPEZ

[Artículo aprobado para publicación en diciembre de 2015]