

LA METÁFORA EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO
UNA EXPLORACIÓN

ἄνθρωπον ἐστὶ πᾶσι τὸ φρονεῖν .

Común es a todos el pensar.

Heráclito, Frag. 113

OPUSCULO FILOSOFICO

HECTOR GHIRETTI

**LA METÁFORA EN EL
PENSAMIENTO POLÍTICO
UNA EXPLORACIÓN**



MENDOZA ~ 2009

AÑO II, N° 5

PUBLICACION DEL CENTRO DE ESTUDIOS DE FILOSOFIA CLASICA
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO

OPUSCULO FILOSOFICO es una publicación periódica con trabajos de investigación expuestos en el Centro de Estudio de Filosofía Clásica.

Esta publicación es gracias a un subsidio de la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad Nacional de Cuyo.

Realizado por *SS&CC ediciones*
www.ssycc.com
ssycc@ssycc.com

© 2009
ISSN 1852-0596

Centro de Estudios de Filosofía Clásica
Dirección Postal: CC 345 (5500) Mendoza - Argentina
Tel.: 0261 - 413 5004 interno 2248
Fax: 0261 - 438 0457
E-mail: opusculum@opusculum.com.ar
Web: www.opusculum.com.ar

Directora: MIRTHA RODRIGUEZ

CONSEJO CIENTIFICO

Francisco GARCIA BAZAN (CONICET)

Oscar VELASQUEZ (UNIVERSIDAD DE CHILE)

Carlos Ignacio MASSINI CORREAS (UM - CONICET)

Jorge MARTINEZ BARRERA (PUC Chile)

Joaquín GARCIA HUIDOBRO (UANES CHILE)

Enrique CORTI (UNSAM - CONICET)

Miguel VERSTRAETE (UNCuyo)

Rubén PERETO RIVAS (UNCuyo - CONICET)

COMISION EDITORIAL

Elena CALDERON (UNCuyo)

Mirtha RODRIGUEZ (UNCuyo)

Alicia FRASSON (UNCuyo)

Santiago GELONCH (UNCuyo)

COMISION DE REVISION

Héctor GHIRETTI (UNCuyo)

Oscar SANTILLI (UNCuyo)

INDICE

Presentación	9
GHIRETTI, Héctor	
LA METÁFORA EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO UNA EXPLORACIÓN	
Necesidad de la metáfora y la retórica en las ciencias prácticas	13
Pereira Menaut: lo político como superficial	17
Ortega y Gasset: la política como piel	19
Hölderlin: el Estado como muro	22
Aristóteles: la prudencia política como arquitectónica	25
Aristóteles lleva la analogía un poco más allá	29
Conclusión	30
Notas	32

Presentación

Opúsculo Filosófico es la publicación del Centro de Estudios de Filosofía Clásica que se constituye como tal en el mes de mayo de 2008, dependiendo del Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras perteneciente a la Universidad Nacional de Cuyo, y que reúne a estudiosos del pensamiento de universidades nacionales y extranjeras.

Centro de Estudios de Filosofía Clásica supone necesariamente el esclarecimiento previo de lo que se entiende por *clásico*, a los fines de precisar el perfil configurador del Centro.

Según Hans Georg Gadamer en *Warheit und Methode* (Tübingen, I.C.B. Mohr, 1975), el concepto de lo clásico, tiene una doble connotación: una histórica y una normativa o modélica. Según la primera, “una determinada fase evolutiva del devenir histórico de la humanidad habría tenido por efecto simultáneamente una conformación más madura y más completa de lo humano”, fase que para determinados autores se confundiría con la denominada “antigüedad clásica”. Pero, según Gadamer, en su segunda connotación, lo clásico “no designa una cualidad que se atribuya a determinados fenómenos históricos, sino un modo característico del mismo ser histórico, la realización de una conservación que, en una confirmación constantemente renovada, hace posible la existencia de algo que es verdad”.

Para el filósofo alemán, es la segunda connotación la que adquiere mayor importancia y reviste mayor actualidad y vitalidad, porque “el juicio valorativo en el concepto de lo clásico gana más bien en esta crítica su nueva, su auténtica legitimación: es clásico lo que se mantiene frente a la crítica histórica

porque su dominio histórico, el poder vinculante de su validez transmitida y conservada, va por delante de toda reflexión histórica y se mantiene en medio de ésta (...); es una conciencia de lo permanente, de lo imperecedero, de un significado independiente de toda circunstancia temporal, la que nos induce a llamar clásico a algo; una especie de presente intemporal que significa simultaneidad con cualquier presente”.

En este sentido, y “como concepto estilístico e histórico, el de lo clásico se hace entonces susceptible de una expansión universal para cualquier desarrollo al que un *telos* inmanente confiera unidad”. Y vinculando este concepto con el de tradición, concluye que “en lo clásico culmina un carácter general del ser histórico: el de ser conservación en la ruina del tiempo. Claro que la esencia general de la tradición es que sólo hace posible el conocimiento histórico aquello que se conserva del pasado como lo no pasado”.

Así, la tradición clásica de la filosofía es una de las alternativas posibles para el desarrollo, promoción, profundización, precisión y crecimiento del pensamiento filosófico en la actualidad. Es más, aparece al menos *prima facie* como la alternativa más rica, más compleja y más llena de virtualidades; ante todo, porque es la más antigua, y desde hace más de veinticinco siglos viene enriqueciendo, prolongando y profundizando el pensamiento filosófico. Pero también porque es la más abierta, la que mejor ha asumido el carácter constitutivamente desinteresado de la filosofía y la que ha concretado de innumerables maneras el carácter humanista de toda filosofía que merezca ese nombre.

Pero como toda tradición, la de la filosofía clásica no constituye un sistema cerrado de proposiciones unívocas, blindado al progreso y estacionado en el pasado, sino que es por el contrario una renovada apertura a la realidad, una sed de verdad jamás saciada, una peculiar aportación a la gran *conversatio* filosófica que se desarrolla en el tiempo, pero trasciende sus concreciones históricas y traspasa las culturas. Dicho de otro modo, se trata

de un peculiar estilo de hacer filosofía, de una especial actitud de apertura a la realidad, de una singular forma de elaborar los conceptos, razonar y argumentar, y de un espíritu de generosa riqueza en las contribuciones filosóficas pensadas en el trascurso de la historia.

Pero en especial esa tradición también se caracteriza ante todo por su rechazo radical a las actitudes ideologistas, que proponen un sistema cerrado de salvación inmanente, que habrá de ser protagonizado por una vanguardia de pseudo iluminados y que desemboca necesariamente en un sectarismo cruel y en una praxis destructiva y en definitiva, inhumana. Asimismo, la actitud clásica de la filosofía rechaza *ab initio* los intentos de conformar a la filosofía según los cánones rígidos de alguna de las ciencias particulares, despojándola de ese modo de su singularidad, de la unidad de la experiencia filosófica y de su carácter constitutivamente universal. También se caracteriza por su perspectiva no dogmática y aporética de la filosofía, considerada a partir de sus problemas a resolver y no de afirmaciones indiscutibles a imponer.

Finalmente, como toda tradición bien fundada, desestima los intentos de construir filosofías arbitrariamente subjetivas o localistas, que bajo la alegación de una pretendida originalidad, se aproximan a la trivialidad, radicalmente despojada de rigor y la seriedad que sólo puede proporcionar la inserción crítica y creativa en una tradición viva de pensamiento e investigación filosófica.

En la necesidad que requiere el nobilísimo ejercicio de la memoria y el cultivo de la misma, es que entendemos la tarea plena del espíritu en cuanto por sí exige la autonomía del pensar. Es por esto que adquiere sentido acoger las múltiples riquezas que aporta lo diverso, en las manifestaciones de quienes en la tarea profesional lo patentizan a través de los finos aspectos que hacen al ser del hombre.

Es precisamente en este marco donde *Opúsculo Filosófico*

adquiere sentido como medio de difusión científica, en la tarea de fortalecer la memoria de aquello que en el cambio, permanece por ser esencial.

En esta ‘nuestra tarea’ esperamos contribuir al enriquecimiento de la Filosofía, como eco de lo pasado que pervive en la necesidad de ser verdad, parafraseando al poeta¹ de ayer que hoy es vigencia hacia el perfil de un mañana;

Materialismo!... Nihilismo!
La moderna ciencia
de su ser lo desprende,
infundiendo pavor a la conciencia
por doquiera se extiende
Se extiende pero no llevando vida,
porque su seno está yerto;
se extiende como ola corrompida
que vaga en el mar de lo muerto.

El pensamiento, eterna maravilla
que el alma mira absorta, habrá de detener
este torrente de hiel que ahoga y mata.

Mirtha Rodriguez de Grzona

¹ RUBÉN DARÍO, *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 2003.
Poemas de Juventud, Espíritu

LA METÁFORA EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO UNA EXPLORACIÓN

HÉCTOR GHIRETTI
UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO

Necesidad de la metáfora y la retórica en las ciencias prácticas

En un célebre pasaje de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles afirma que la certeza del conocimiento de cuestiones prácticas es diverso de aquél que puede alcanzarse en el conocimiento teórico.¹ Se trata de una certeza menor, toda vez que el fin de la acción práctica es el bien, a diferencia de la acción teórica, que es propiamente la verdad. Quiere decir que respecto de las teóricas, en las cuestiones prácticas, siempre permanecerá una (mayor) zona velada, oscura, vedada al conocimiento.

Es quizá por eso que estas áreas penumbrosas (teóricamente hablando) del conocimiento práctico sólo puedan vislumbrarse desde atalayas distantes, desde los que apenas se puede ver el reflejo de las cosas. O de forma indirecta: como si desde un claro del bosque, solamente pudiera verse el monte que se alza frente a nosotros en el reflejo invertido que proyecta sobre un lago.

Es algo conocido que sin analogía no habría saber. Sin embargo, la compartimentación de las ciencias a partir de la modernidad ha puesto en cuestión y eliminado finalmente las cómodas continuidades clásicas del conocimiento. Pretensiones de autonomía, vocabulario especializado, conceptos intransfe-

ribles han ido debilitando la función reveladora de la analogía, y con ella, la unidad y la continuidad del saber.

Si se atiende al paradigma científico dominante, el ejemplo está mal visto: lo mismo el símil y su subespecie, la metáfora. Apenas la contestación posmoderna ha puesto en cuestión la fragmentación de la visión ilustrada del conocimiento. El embate ha sido positivo y valioso, aún a costa de tener que tolerar reclamos de originalidad de algo que para los clásicos era cosa elemental.

Contrariamente a la pretensión unívoca del proyecto moderno, el ser se dice de muchas formas. La realidad es compleja y difusa a la vez. Máxime dentro de la esfera de lo propiamente humano, que no se caracteriza, como parece claro, por su materialidad, sino por esas dimensiones que podríamos llamar espirituales: la inteligencia y el afecto. Para explicar y expresar estas realidades humanas, Philip Wheelwright, desde la convicción de que semántica y ontología son inseparables, sostiene que existe un lenguaje vivo, fluido metamórfico, *abierto*, en contraposición con el lenguaje estereotipado, bloqueado, cerrado, llamado por el autor *estenolenguaje* (en la acepción de la voz griega *stenos*: estrecho, apretado, empobrecido).²

El *estenolenguaje* está compuesto de *estenosignificados*: “significados que pueden ser compartidos exactamente del mismo modo por un gran número de personas; en general, por todas cuantas utilizan el mismo lenguaje o un mismo grupo de lenguajes”. Estos estenosignificados que son “susceptibles de ser pública y exactamente compartidos, no se limitan a los objetos y grupos de objetos del entorno inmediato”, sino que “incluyen también abstracciones compartibles”.

Este alcance social es el que influye en la elaboración del lenguaje científico.³ Sin embargo, es preciso preguntarse por la posibilidad de que las ciencias humanas sean capaces de limitar su terminología a un estenolenguaje.⁴ Es evidente que el objeto de estudio determina el método y en consecuencia su conceptografía y sus categorías específicas. ¿Puede ajustarse el conocimiento científico de las ciencias humanas a un lenguaje cerrado? La polisemia de los conceptos empleados constituye

suficiente prueba de que eso no es posible.

Por tanto el empleo de un lenguaje abierto no se limita a los textos y discursos que expresan estas realidades humanas, sino que *también* se extiende al conocimiento científico sobre ellas. En el caso de las ciencias prácticas, el lenguaje abierto recibe una especificación particularmente adaptada a su objeto de estudio: Wheelwright lo llama *lenguaje tensivo*, puesto que expresa una pugna, propia de todo ser vivo racional.

En la ciencia política esta tensión es constitutiva, se encuentra en todos los planos. En cuanto que ciencia práctica se debate en la tensión entre *ser* y *deber ser*. Esa tensión se expresa en términos de *acción*. A su vez, las categorías fundantes expresan una tensión mutua (piénsese en el concepto de gobierno) y existe una importante corriente teórica que, con razón o no, define lo político en términos de conflicto.

Todas estas formas diversas de tensión, que están íntimamente relacionadas entre sí, son las que exigen la presencia y el uso de la *retórica*, como lenguaje específicamente adaptado para el ámbito discursivo de la política. Afirma Hans Blumenberg que “ausencia de evidencia y coacción a la acción son los presupuestos de la situación retórica”.⁵ Cabe preguntarse si uno y otro presupuestos no son en definitiva el mismo.

Por esta razón, en cuanto que manifestación del lenguaje abierto y tensivo, la metáfora es un elemento activo e irremplazable, no solamente en el lenguaje político, sino *también* en el de la ciencia política. La metáfora política es, en consecuencia, el fruto fecundo del maridaje entre la analogía y la retórica.

Aristóteles define la metáfora como la “traslación de un nombre ajeno, o desde el género a la especie, o desde la especie al género, o desde una especie a otra especie, o según la analogía”.⁶ Sobre esta concepción, Paul Henle explica que “un signo es metafórico cuando es utilizado con referencia a un objeto que no denota literalmente, pero que tiene ciertas propiedades comunes con lo literalmente denotado”.⁷

La metáfora tiene la capacidad de revelar aspectos de la realidad humana que no son formalizables en términos de esteno-

lenguaje. Explica Ortega, quien se ha ocupado frecuentemente de esta compleja cuestión, que “la necesitamos inevitablemente para pensar nosotros mismos ciertos objetos difíciles”.

“Pues bien: la metáfora es un procedimiento intelectual por cuyo medio conseguimos aprehender lo que se halla más lejos de nuestra potencia conceptual. Con lo más próximo y lo que mejor dominamos, podemos alcanzar contacto mental con lo remoto y más arisco. Es la metáfora un suplemento a nuestro brazo intelectual, y representa, en lógica, la caña de pescar o el fusil.”⁸

Pero además posee la potencialidad, agudamente advertida por Coleridge, de “difundir un tono y espíritu de unidad que mezcla y funde cada cosa con las demás”; y también por Shelley, que atribuye al lenguaje metafórico la capacidad de “subrayar las antes inadvertidas relaciones entre las cosas”.⁹ José M. González García, autor de un interesante estudio sobre las metáforas del poder, afirma que “las metáforas sirven como punto de contacto entre diversas tradiciones artísticas, filosóficas, literarias y políticas que constituyen el humus central de nuestro pensamiento”.¹⁰

El propósito de este trabajo es explorar un grupo de metáforas políticas relacionadas analógicamente entre sí, que no forman parte de los máximos tópicos en el género pero que aparecen en pensadores y estudiosos de la política de máximo interés. Esta analogía concibe lo político en términos de *elemento* -natural o artificial- que define o delimita un ámbito *interior*, respecto de una *exterioridad*: un adentro y un afuera, un recinto cerrado respecto de un espacio “abierto”.

Puede decirse que se trata de metáforas políticas de tercer orden, si entendemos que el *primero* sería el discurso político (inserto directamente en la acción política), el *segundo* la teoría política (que busca proponer orientaciones a la acción política) y el *tercero* la ciencia política (que busca analizar y comprender el orden político), en su vertiente de tratado o ensayo. Según el criterio de González García se situarían en el grupo de las

metáforas explicativas y/o estructurales. El orden de exposición que seguiremos es ascendente, asumiendo el criterio de la complejidad semántica de la metáfora propuesta.

Pereira Menaut: lo político como superficial

Explica Antonio-Carlos Pereira Menaut en su siempre útil *Doce tesis sobre la política* que “la política es una actividad pública y superficial *ma non troppo*, y por eso no lo puede todo ni está en todo, ya que no todo es política aunque todo sea politizable”.¹¹ La política y lo público -prosigue- implican la existencia de lo privado, con el cual se encuentran siempre en tensión. La supresión de lo privado supone -inevitablemente- la supresión de lo público.

Pereira parece referirse no a la superficie como concepto geométrico sino más bien a cierta noción física, es decir, como propiedad de los cuerpos sólidos y líquidos, ya que refiere superficie como algo que está en relación con una dimensión profunda, no plana, sino volumétrica.

Esta idea de superficie implica que hay *interioridad* y *exterioridad*, y a la vez, que el límite entre ellas es una extensión de dos dimensiones o capa que recubre la interioridad. La superficie es entonces la *exterioridad propia* del órgano o entidad, que la separa o protege de la exterioridad absoluta. Es importante retener esta noción porque nos ayudará a comprender las otras propuestas metafóricas.

La interioridad que presupone la metáfora de la superficie puede entenderse de dos formas diversas, no necesariamente excluyentes. O bien se predica respecto de toda relación social (la política entre ellas) y entonces el interior está constituido por la individualidad, o solamente se predica de la socialidad específicamente política y por tanto el interior está compuesto por otras formas sociales.

Para el autor citado ni todo lo social ni todo lo estatal es político. La politización de todo lo social es totalitario; en lo estatal cabe distinguir lo *autónomo-directivo* de lo administrativo o meramente ejecutivo. Pero la superficialidad de lo político

se define también respecto de lo individual: la superficialidad constitutiva de lo público “le impide penetrar en los ámbitos más recónditos o esenciales de lo personal, ni siquiera de lo social”.¹²

Fácticamente, la superficialidad política se manifiesta en su incapacidad de resolver todos los problemas, no ya de la existencia humana sino de su propio ámbito de acción. Estructuralmente esta condición se manifiesta en que lo político “presupone otras realidades sociales y personales sobre las que tiene que apoyarse, por ejemplo una elemental estructura social, unas instituciones económicas básicas, una moralidad”.¹³ Para el autor, estas son realidades más profundas e imprescindibles que la política, que ésta no puede crear *ex novo*. No obstante, esto no le resulta obstáculo para afirmar que

“Así, la relativa superficialidad de la política no le impide ocupar un lugar preeminente en el conjunto social. A ella se reservan las decisiones últimas, que por esa razón, en el lenguaje ordinario suelen denominarse decisiones políticas.”¹⁴

Conscientemente o no, Pereira revela tanto el potencial explicativo que posee la metáfora de la superficialidad política, como así también sus limitaciones. Al respecto, explica Rubio Ferreres que “el *es* metafórico es la conjunción del *no es* y del *es como*; es una aparente contradicción que afirma y niega a la vez la concordancia de los términos empleados”.¹⁵ Ortega radicaliza en algún pasaje de su obra esta tesis de la ocultación propia de la relación metafórica.¹⁶ Quizá exagera, pero es indudable que la ocultación es un efecto derivado de la similitud y no es menos cierto en este caso.

Por una parte, la idea de superficie implica una condición subordinada respecto de la interioridad del ente que forma parte. En tanto que “exterioridad propia” se encuentra en una zona periférica del cuerpo que recubre. Esta condición parece confirmarse con la afirmación del propio autor, respecto a que los fundamentos del orden político son realidades más profundas e imprescindibles que la de la política.

Una concepción superficial de la política la sitúa en una posición subordinada respecto de estas realidades. La política vendría a resultar una especie de floración o excrecencia de estructuras sociales y económicas o sistemas morales. Se trata de una idea tributaria de la tradición ideológica liberal, que se continúa sin mayores críticas ni interrupciones en el marxismo.

En realidad, es tan inconcebible una sociedad desprovista de estructuración política, como una comunidad política sin estructura social, sustrato económico o sistema moral. La política, aún asumiendo su carácter superficial, no es menos imprescindible o “profunda” que la economía, la sociedad o la moral.

La limitación o defecto de la metáfora empleada por el autor se pone claramente de manifiesto en su afirmación sobre la prelación de la política por encima de los diversos ordenamientos sociales. ¿En qué medida puede ser superficial el centro rector del conjunto social, el poder coordinador de todas sus instituciones y actividades, aquel que resuelve sobre el todo, sobre su organización y en momentos críticos?¹⁷

La contradicción se revela plenamente si se apela a otra metáfora, de carácter organicista: el “centro vital” de un organismo no puede ser un órgano periférico y mucho menos superficial, es decir, radicalmente periférico.

Ortega y Gasset: la política como piel

De matriz “organicista” es la variación que propone Ortega y Gasset. Para ello se vale de una forma específica de superficie: la *piel* o *epidermis*. La potencialidad analógica es sensiblemente mayor que la anterior. Se trata de un tejido que recubre y protege los órganos internos, a los que se podría calificar de *vitales*, sin los cuales es imposible la supervivencia. La epidermis es la superficie que recubre partes vitales.

La piel o epidermis no es un mero límite o “exterioridad propia”, como se ha visto en el concepto lato de superficie. En los seres vivos es a la vez barrera de protección y membrana de interacción -entendida como intercambio (secreción y absorción de fluidos), y también como sensibilidad y comunicación- con

el mundo exterior.

La epidermis es *tejido*, es decir, conjunto de células encargadas de la misma función y que poseen una estructura idéntica o muy similar. Se compone de un entramado de elementos. Y es tejido vivo -pertenece al complejo vital de los seres animados- pero no constituye -a diferencia de otros tejidos- un *órgano*.

La metáfora epidérmica es un elemento recurrente en el pensamiento político y la filosofía de la historia Ortega. La formulación más clara y precisa aparece en un texto de 1921, cuyo título está asimismo constituido por otra formidable metáfora: *España invertibrada*.

“Todas las páginas de este rápido ensayo tienen a corregir la miopía que usualmente se padece en la percepción de los fenómenos sociales. Esa miopía consiste en creer que los fenómenos sociales, históricos, son los fenómenos políticos, y que las enfermedades de un cuerpo nacional son enfermedades políticas. Ahora bien; lo político es ciertamente el escaparate, el dintorno o cutis de lo social. Por eso es lo que salta a primera vista. Y hay, en efecto, enfermedades nacionales que son meramente perturbaciones políticas, erupciones e infecciones de la piel social. Pero esos morbos externos no son nunca graves. Cuando lo que está mal en un país es la política, puede decirse que nada está muy mal. Ligerero y transitorio el malestar, es seguro que el cuerpo social se regulará a sí mismo un día u otro.”¹⁸

Como es notorio, la metáfora epidérmica aparece con otras, que componen una compleja analogía: *cutis, dintorno, escaparate*.¹⁹ En tanto que exterior, lo político es la *apariencia* de un cuerpo social, su *aspecto*. No constituye una realidad profunda del organismo social.²⁰ Y es un aspecto no necesariamente fiel al estado general de ese cuerpo. Los males o morbos que puede mostrar esa piel nunca son graves, no constituyen lesiones funcionales ni permanentes.²¹

El mal político (quizá el juicio orteguiano debería haberse expresado como “el mal *exclusivamente* político”, sobre todo para evitar la impugnación que podría sustanciarse a partir de las manifestaciones cutáneas de enfermedades profundas) es un mal pasajero que se cura sin intervención médica. Es importante señalar que a las metáforas ya aludidas se agrega otra más, también del mismo complejo organicista: el de la *enfermedad*, algo que hace casi un siglo mereció un agudo comentario de G. K. Chesterton.²²

En *Del Imperio Romano* (1941) la metáfora de la epidermis, sin perder las vinculaciones analógicas previas, adquiere una inflexión diversa. Ortega explica las reformas en la organización política romana como un ejemplo admirable de adaptación a las transformaciones de las estructuras sociales.

“En suma, que el Estado se va amoldando al cuerpo social como la piel se forma sobre el nuestro. También nuestra piel nos aprieta y nos ciñe, pero la línea de su presión coincide con los alabeos de nuestros músculos. De aquí que nos sintamos libres dentro de ella hasta el punto de ser símbolo máximo de la libertad hallarse uno en algo “como dentro de su piel”. Nótese la sustancial paradoja que ello envuelve, pues se trata de que una presión que se ejerce contra nosotros es sentida como algo nuestro, como formando parte de nosotros. Lo que en puro teorema es llamado “vida como libertad” puedo llamarlo ahora más plásticamente “Estado como piel”. Por el contrario, en las épocas de “vida como adaptación” dejamos de sentir al Estado como nuestra piel y lo sentimos como un aparato ortopédico.”²³

El Estado,²⁴ aquí presentado nuevamente como piel, parece adquirir una existencia extracorporal. Más se parece a un *vestido* que a una parte constitutiva del cuerpo. No es el cuerpo en sí: es lo que lo recubre. No es “algo nuestro”, no es “parte de nosotros”: es *como* si lo fuera. Es la vida social la que configura

el orden político y no al revés. Sólo en épocas de “vida como adaptación”, de incomodidad social (¿conflicto?), se constata la presencia correctora (ortopédica) del Estado. Pero en condiciones de normalidad (¿armonía?) social (“vida como libertad”) el orden político apenas se percibe como *presión* sobre el cuerpo social.

Ortega, al igual que Pereira, desvela implícitamente las limitaciones de la metáfora epidérmica. En su texto sobre el Imperio Romano ha afirmado previamente que “el Estado es la actividad social que se ocupa de lo necesario, de lo imprescindible”.²⁵ Igualmente, en *España invertebrada*, casi inmediatamente a continuación de formular su tesis sobre el carácter epidérmico de la política, sostiene que el “hecho primario social” es la articulación propia del gobierno: es decir, la politicidad.²⁶

Parece difícil sostener *a la vez* la superficialidad epidérmica de la política respecto de lo social y su función rectora, su necesidad insustituible o su intervención fundante de todo grupo social. Una idea tal de lo político sólo podría reconocer un símil organicista: el cerebro.

Hölderlin: el Estado como muro

La idea del Estado en Hölderlin posee claras analogías con la metáfora superficial o epidérmica. En realidad, el poeta compone un complejo significativo con una serie de metáforas: a la más notoria y que posee mayor interés a los defectos de esta investigación -el *muro*- se agrega el *jardín* como sociedad, la *lluvia del cielo* como acción divina y la *primavera* como el desarrollo de los pueblos, entre otras.

“Me parece que tú concedes demasiado poder al Estado. Este no tiene derecho a exigir lo que no puede obtener por la fuerza. Y no se puede obtener por la fuerza lo que el amor y el espíritu dan. ¡Que no se le ocurra tocar eso o tomaremos sus leyes y las clavaremos en la picota! ¡Por el cielo!, no sabe cuánto peca el que quiere hacer del Estado una escuela de costumbres. Siempre que el hombre

ha querido hacer del estado su cielo, lo ha convertido en su infierno. El Estado no es más que la ruda corteza que envuelve el meollo de la vida. Es el muro que rodea el jardín de los frutos y flores humanos. Pero ¿de qué sirve el muro que rodea el jardín cuando el suelo está seco? En ese caso, la única ayuda es la lluvia del cielo. ¡Oh lluvia del cielo! ¡Oh entusiasmo! Tú volverás a traernos la primavera de los pueblos. A tí no puede hacerte nacer el Estado. Pero si él no te lo impide, vendrás; vendrás con tus voluptuosidades todopoderosas, nos envolverás en nubes de oro y nos alzarás sobre la condición mortal y nos asombraremos y preguntaremos si todavía somos nosotros aquellos desvalidos que preguntábamos a los astros si en ellos florecería aún para nosotros la primavera...²⁷

El gran poeta alemán parece polemizar con las concepciones absolutas y omnipotentes del Estado. Es lo que afirma, Héctor Mandrioni, quien ha visto en el célebre pasaje del *Hiperión* una respuesta o impugnación a la idea hegeliana del Estado.²⁸

El estado es cáscara, corteza, pero fundamentalmente, *muro*. Hölderlin introduce una variación fundamental en la metáfora superficial: la política no es mera superficie o tejido, es decir, exterioridad propia, sino también *artificio*, obra humana, racional y voluntaria. Respecto de las anteriores metáforas estudiadas, el símil da un salto que lo acerca a lo propiamente político, puesto que sin negar su necesidad natural, le agrega el carácter de obra humana.

El muro tiene fines exclusivos de aislamiento y defensa de posible predadores y atacantes. No protege activamente, no cubre, abriga ni acoge. El “jardín de los frutos y las flores humanos” no parece tener ninguna intervención ni responsabilidad sobre el muro (nada se dice tampoco sobre la interacción o relaciones entre las partes del jardín). No hay vínculo activo entre jardín y muro. De hecho el muro no tiene vida propia o participada, puesto que apenas es la corteza que envuelve al jardín, el

“meollo (*Kern*) de la vida”.²⁹ Respecto de las otras metáforas, que conciben la política como desarrollo de la vida social, aquí el muro es mero efecto, accesorio del jardín. El Estado es, en consecuencia, obra muerta e inerte, mera mampostería.

La metáfora del jardín exige la intervención de algún agente: alguien que siembre, cultive, riegue, abone o pade. Algo parece avanzar el autor en este sentido. No obstante la esperanza vital del jardín viene de la “lluvia del cielo” -recurso que revela un sustancial providencialismo- la cual no depende del Estado-Muro³⁰: obsérvese la similitud de la tesis de Pereira, en la que se afirma la incapacidad de la política de generar formas de vida social *ex novo*).

No obstante, el muro parece estar en condiciones de impedir su paso. Es factor de protección, pero potencialmente puede derivar en causa de esterilidad o agostamiento del jardín (la vida social). En *ningún* caso puede prestar un servicio, más allá de la funcionalidad pasiva de impedir el paso a extraños. La metáfora del muro se agrega y equipara a las más difundidas de *Estado gendarme, garantista o mínimo*, propios de la ideología liberal.

Cabe encontrar una objeción sustancial *avant la lettre* a esta idea de la política como muro en la *Política* de Aristóteles. Al definir el fin propio y la naturaleza de la ciudad o la comunidad política, el filósofo explica, después de descartar el vínculo en razón de intereses económicos, comerciales o militar-defensivos, que

“En cambio, todos los que se interesan por la buena legislación indagan acerca de la virtud y la maldad cívicas. Así resulta también manifiesto que la ciudad que verdaderamente lo es, y no sólo de nombre, debe preocuparse de la virtud; porque si no, la comunidad se convierte en una alianza que sólo se diferencia localmente de aquéllas en que los aliados son lejanos, y la ley en un convenio y, como dice Licofrón el sofista, en una garantía de los derechos de unos y otros, pero deja de ser capaz de hacer a los ciudadanos buenos y justos. Que

ocurre así es evidente. *En efecto, si se pudieran unir los lugares de modo que los mismos muros abarcaran la ciudad de Megara y la de Corinto, no habría a pesar de ello una ciudad sola.*³¹

Difícilmente podría acertarse a encontrar o formular una mejor réplica a la concepción del Estado-Muro. Las murallas no forman comunidad, sólo aíslan a los individuos en un mismo recinto. La política es *vida*, actividad, no solamente protectora sino configuradora de convivencia. Y es vida rectora, la cual depende y a la vez condiciona los otros aspectos de la vida social: es distinguible y a la vez inseparable de ellas. Atribuirle un carácter instrumental es tan erróneo como totalizarla o convertirla en un fin absoluto.

Aristóteles: la prudencia política como arquitectónica

Podemos decir que el concepto mismo de *política* es de origen metafórico (o quizá metonímico) originado en una forma típica e histórica de poblamiento humano, un modo de ocupación, distribución y uso del espacio, en la que se reúnen familias y pueblos. Ese concepto puede aplicarse a otras formas de poblamiento y organización, como imperios o estados nacionales. Explica Ortega que

“Cuando el investigador descubre un fenómeno nuevo, es decir, cuando forma un nuevo concepto, necesita darle un nombre. Como una voz nueva no significaría nada para los demás, tiene que recurrir al repertorio del lenguaje usadero, donde cada voz se encuentra ya adscrita a una significación. A fin de hacerse entender, elige la palabra cuyo usual sentido tenga alguna semejanza con la nueva significación. De esta manera, el término adquiere la nueva significación al través y por medio de la antigua sin abandonarla. Esto es la metáfora.”³²

Por esta misma razón, el concepto de política tiene un origen *espacial* (o humano-espacial) lo cual le confiere carácter

permanente y además, de específica configuración *urbana*. Con las salvedades del caso, es Carl Schmitt quien ha desarrollado una reveladora tesis sobre la espacialidad esencial de la política.³³ Este autor funda su argumentación en el concepto griego de *nomos* (νομός).

“La palabra griega para la primera medición en la que se basan todas las mediciones ulteriores, para la primera toma de la tierra como primera partición y división del espacio, para la partición y distribución primitiva es: *nomos*. Esta palabra, comprendida en su sentido original referido al espacio, es la más adecuada para tomar conciencia del acontecimiento fundamental que significa el asentamiento y la ordenación. Deseo devolver a esta palabra su fuerza y magnitud primitiva, aun cuando haya perdido su sentido original en el transcurso de los tiempos, y ya en la Antigüedad, convirtiéndose finalmente en el calificativo general, insustancial, de cualquier regulación u ordenación normativista que haya sido establecida o dictada.”³⁴

Para Schmitt, el *nomos* en cuanto que ley humana, regla u ordenamiento, sólo recibe tal significación en tanto que conserva su inicial acepción de “toma de la tierra”. Existe una relación estrecha entre asentamiento y ordenación. Para ilustrarla recurrir, curiosamente, a la metáfora del muro: “sobre todo puede considerarse al *nomos* como una muralla, puesto que también la muralla está basada en asentamientos sagrados”.³⁵

Ciertamente, la muralla es un recurso metafórico que sirve para comprender el acto de toma de la tierra y apropiación -es decir, del *nomos* en su significado original- pero no de su acepción derivada: *ordenación, ley, regulación*. Las limitaciones de la metáfora son también en este caso notorias. Hace falta otro símil que enlace los dos conceptos.

Este símil o analogía es aportada por Aristóteles. En la *Ética a Nicómaco*, se distinguen dos formas de prudencia política.

“La política y la prudencia tienen el mismo

modo de ser, pero su esencia no es la misma. De la prudencia relativa a la ciudad, una, por así decirlo, arquitectónica, es legislativa, mientras que la otra, que está en relación con lo particular, tiene el nombre común, de “prudencia política”.³⁶

Aristóteles emplea un término muy particular para denominar uno de los tipos aludidos. Lo llama *architektonikè phronesis nomothetikè* (ἀρχιτεκτονικὴ φρόνησις νομοθετικὴ) o bien *prudencia legislativa arquitectónica*. Se trata de un recurso de decidido carácter metafórico, en el cual pueden distinguirse varios registros de analogía. Es claro que a Aristóteles la especificación de un tipo de prudencia política como *legislativa* no le resulta suficientemente explícita, y por eso recurre a otro atributo que manifiesta su finalidad, y que completa el carácter instrumental del calificativo “legislativo”.

El vocablo que emplea se compone de dos términos: *arjé* (ἀρχή) y *tekon* (τεκτων). El primero, como bien se sabe, es *principio, comienzo, fundamento y origen*, pero también quiere decir -dentro de dicho complejo semántico- *gobierno, mando, poder, autoridad, magistratura*, e integra términos políticos como *oligarquía, monarquía, arconte*.

El segundo, en cambio, significa obrero, carpintero, albañil.³⁷ *Arquitecto* (ἀρχιτεκτων), para los griegos, es quien conoce los principios y condiciones de la construcción y sabe cómo aplicarlos a la obra. Pero además, es propiamente un constructor. Su conocimiento no es solamente proyectivo y de diseño sino que también es técnico.

La metáfora arquitectónica remite a la idea de *edificio* o *casa*. La ciencia arquitectónica consiste en el diseño y la transformación de espacios que hacen posible o facilitan la vida humana. Es la ciencia del espacio humanizado. El hombre adapta su entorno físico para adaptarlo a sus condiciones de vida. Desprotegido e incapacitado para vivir a la intemperie, debe construir refugios en los que abrigarse y descansar.

Su capacidad de adaptación consiste en la transformación de su entorno, la creación de un *hábitat* artificial. Se advierte aquí

la íntima unión que existe, en el caso de los asuntos humanos, entre *naturaleza* y *artificio*. El hombre es por naturaleza *artifex*, artífice. Construye para poder vivir. La arquitectura es obra humana, artificio. El orden político también.

En lo que hace a la vivienda (como forma primaria y original de arquitectura), puede decirse que si el vestido es la segunda piel del hombre, la vivienda es la tercera. El hombre, en cuanto que es un ser social, transfiere esa característica a la adaptación al terreno. Esta “tercera piel” tiene ciertas particularidades, que la convierten en una protección comunitaria o grupal. La vivienda es un fenómeno social, una adaptación del espacio a un grupo humano.

La arquitectura se funda en la delimitación del dominio y la transformación del espacio a través de planos y superficies. Lo que da origen y fin a su actividad es el espacio interior. El espacio humano o humanizado se define por corte o definición en contra o desde el espacio general, estableciendo así una relación de inclusión (dentro) y exclusión (fuera). La definición de ese espacio interior no es puro aislamiento o delimitación, sino construcción, estructuración. El arquitecto político, por su parte, desarrolla su diseño a través de la promulgación de *nomoi*, o leyes.

Esta construcción opera una diferenciación, especialización y funcionalización de ese espacio interior. En esa diferenciación se configuran espacios compartidos y restringidos al uso privado. Dentro del espacio interior existen áreas públicas y privadas: las primeras son compartidas por todos los habitantes; las segundas se asignan a grupos determinados. Es el arquitecto quien define unas y otras.

En todo caso, la concepción arquitectónica de la política define un *ethos* (ἠθος) común y *ethe* particulares. El *hábitat* configura *hábitos*, modos de comportamiento. El comportamiento de los habitantes está determinado por el edificio o casa en la que viven y conviven. La concepción es radicalmente diversa del muro defensivo e inerte de Hölderlin. Existe una relación íntima de interacción y mutua configuración entre la casa y sus habitantes.

Aristóteles lleva la analogía un poco más allá

“Ésta [la política que tiene por objeto lo particular] es práctica y deliberativa. En efecto, el decreto es lo práctico en extremo; por eso, sólo los empeñados en tales acciones son llamados políticos, pues sólo ellos actúan como obreros manuales.”³⁸

Si los arquitectos se ocupan de diseñar y componer las leyes para la construcción y de supervisar las obras, son los *obreros manuales* (χειροτεχνῆς) los encargados de levantarla y eventualmente, de mantenerla. Los políticos propiamente dichos son estos obreros manuales, que trabajan de acuerdo al diseño de los arquitectos nomotetas. La prudencia política propiamente dicha, propia del obrero manual, es subsidiaria respecto de la prudencia legislativa, propia del arquitecto. Como advierte agudamente Leopoldo Eulogio Palacios, la arquitectura es un arte mayor que dirige y coordina las artes menores.³⁹ Por otra parte la obra de construcción política deviene así *continua y permanente* ya sea por razones de construcción (ampliación), reforma o mantenimiento.

Aristóteles anticipa por vía metafórica las tesis explícitas de Schmitt en ese sentido. Más aún: en la metáfora aristotélica encontramos una expresión perfecta y completa de esas tesis aproximativas. En efecto, es la concepción arquitectónica de la política la que enlaza y reúne los significados de *nomos*: es a la vez, toma, apropiación de la tierra, delimitación y división, pero también construcción, edificación, ordenamiento levantado *sobre* esa tierra tomada y demarcada. Aparecen en un mismo término los conceptos de asentamiento y de ordenación.⁴⁰

Como toda metáfora -como decíamos antes, fundada en una relación de identidad y no identidad- el símil arquitectónico tiene sus limitaciones. Para mencionar apenas una, a modo de ejemplo, la idea de una prudencia política arquitectónica puede llevar a pensar fácilmente en una *fundación* de la comunidad política *ex novo*, desde cero, con un proyecto enteramente nuevo.

Pero si se reflexiona detenidamente, la metáfora puede dar respuesta a ello, al mostrar que toda construcción se realiza a partir de materiales preexistentes. Estos materiales condicionan la técnica edilicia y el diseño del edificio. El material preexistente son las ideas, creencias, cultura, instituciones, leyes, tradiciones, símbolos o costumbres de la comunidad preexistente o del gobernante que funda el nuevo grupo. No hay posibilidad de fundación política o social desde la nada.

Por otra parte, no es posible trazar de forma demasiado precisa la línea que divide a arquitectos y obreros manuales de la política. En realidad este perfil es doble y puede ocuparse simultáneamente. Ningún político, por pasivo o indolente que sea, deja de influir en el diseño general de la comunidad, ni es posible concebir estructuras institucionales o normativas sin tener en cuenta la praxis política cotidiana.

Conclusión

Las metáforas estudiadas poseen rasgos comunes, que han llevado a analizarlas en conjunto y de forma comparativa. Todas refieren un concepto de límite o división entre el exterior y el interior: lo político constituye para cada una de ellas el elemento o entidad física que divide uno y otro espacio.

Pero asimismo, existen diferencias notorias, que las hacen muy diversas en su alcance y significación. En las metáforas de la superficie, la piel y el muro, lo político constituye la exterioridad propia de cuerpos o entidades sociales e individuales. En la metáfora de la política como arquitectura, el orden político configura y determina la vida social e individual: de ninguna manera puede ser considerado mera exterioridad propia del cuerpo social. Ella es la que funda la interioridad: la distinción público/privado depende de una configuración política de la interioridad.

En la distancia filosófica e histórica entre las unas y la otra reside la explicación de tan notoria diferencia. La idea del estado o la política como muro, superficie o piel sólo puede tener lugar en una época que es resultado de la continua e incesante construcción del yo, del despliegue de la individualidad.

Es un proceso que arranca en tiempos de la Antigüedad Clásica, prosigue con el ciclo histórico del Cristianismo y se potencia en proporción geométrica a partir del advenimiento y el avance de la Modernidad. En este proceso se verifica un continuo desplazamiento de la política hacia esferas exteriores y territorios marginales de la experiencia vital.

El horizonte ideológico en el que surgen las metáforas políticas de la superficie es, indudablemente, el del liberalismo. La expresión más extrema es el muro o tapia de Hölderlin, en la que el Estado es materia inerte, convertida en barrera pasiva de protección. Pereira y Ortega, sin abjurar de la concepción liberal de la política, la asumen críticamente, y de ahí resultan las incómodas afirmaciones de la política como superficie y a la vez como orden supremo o poder rector del todo social.

Para el liberalismo más lúcido, el poder, por muy decididamente que se lo rechace y por muy negativamente que se lo conciba, sigue siendo un problema real, y no hay otra forma mejor de limitarlo que ejercerlo con criterios liberales (o más bien, que lo ejerzan los liberales). El rasgo más notorio que acomuna estas concepciones es su nula referencia a las relaciones que existen entre superficie e interior. En el mejor de los casos se señala la ausencia de ella, una no-relación, una autonomía mutua.

Contrariamente, es la metáfora aristotélica la que se revela como sustancialmente más rica en significados y en cercanía de la realidad. El edificio o casa configura comportamientos y hábitos *puertas adentro*, posee una estructura interna respecto de la cual el exterior o el perímetro está subordinado. Define una interioridad, no por mero efecto de clausura o delimitación respecto de la externidad (como las otras metáforas), sino articulada, dotada de partes diferenciadas. Lo público configura y delimita la vida individual y social de las personas, su vida privada.

Sólo una comprensión de la política mutilada u oscurecida por la ideología puede ignorar o negar esta realidad. No es casual que desde hace ya bastante tiempo se observe en la ciencia política un fenómeno de alejamiento o desconexión de lo propiamente político, de un proceso de *despolitización*. Quizá por

eso la metáfora arquitectónica ha permanecido desapercibida hasta ahora, y apenas haya aparecido repetida canónicamente en círculos afectos a la filosofía de Aristóteles, como un recurso explicativo sin mayor profundidad teórica ni necesidad de análisis.⁴¹

NOTAS

- 1 Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. Introducción por Emilio Lledó Íñigo. Traducción y notas por Julio Pallí Bonet. Madrid, Gredos, 1998, 1094b 11-26 – 1095^a 1-14, pp. 133-134.
- 2 Wheelwright, Philip. *Metáfora y realidad*. Madrid, Espasa-Calpe, 1979, p. 19.
- 3 Ídem, p. 34-37.
- 4 Eso, por no entrar a considerar tal posibilidad de las ciencias en general, incluidas las duras. Sería interesante preguntarse en qué medida el denominado *principio antrópico*, que está presente en las ciencias fisicomatemáticas, no es en sí mismo un recurso teórico no ya analógico (eso se da por sentado) sino metafórico.
- 5 Blumenberg, Hans. *Le realtà in cui viviamo*. Milano, Feltrinelli, 1987, p. 97. “*Agire è la compensazione dell’“indeterminatezza” dell’essere umano, e la retorica è la faticosa produzione di quelle concordanze che debbono subentrare al posto del fondo “sostanziale” dei codici, affinché l’agire diventi possibile.*”, Ídem, p. 89.
- 6 Aristóteles. *Poética*. Trad. y notas de Valentín García Yebra. Madrid, Gredos, 1999, 1457b7-15, p. 204.
- 7 Cit. en Wheelwright, ob. cit., p. 83.
- 8 Ortega y Gasset, José. *Estudios filosóficos*. En: *Obras completas*. 4ed. Madrid, Revista de Occidente, 1957, t. II, p. 391. El autor hace una interesante distinción entre el empleo científico y poético de la metáfora.

- 9 Ídem, p. 83.
- 10 González García, José María. *Metáforas del poder*. Madrid, Alianza, 1998, p. 21. Quizá debiera ampliarse el campo de contacto, incluyendo a las ciencias duras. Es lo que se intenta mostrar en el breve pero revelador artículo de Rambaudi, Daniele. *Linguaggio metaforico e scoperta scientifica*. En: *Giornale di metafisica*. Torino, anno XXX, n.5-6, settembre-dicembre 1975, pp. 641-656.
- 11 Pereira Menaut, Antonio-Carlos. *Doce teses sobre a política*. Santiago de Compostela, Fontel, 1998, p. 23. El texto que se ha empleado está en lengua gallega. Se han traducido al castellano las transcripciones insertas en el texto principal, no así las que van en notas al pie.
- 12 Ídem. “*A Política é relativamente superficial respecto da sociedade (de aí a autonomía da sociedade civil) e enteiramente superficial respecto dos problemas máis fondos do ser humano, que nin sequera roza.*” Ídem, p. 92. El autor explica que la superficialidad de la política respecto de lo individual se verifica tanto en la esfera impenetrable de intimidad, que incluso los políticos se reservan respecto de su labor pública, como de la incapacidad de resolver problemas profundos del ser humano. Ídem, pp. 25-26. Incluso se vale de dos poemas, uno de Yeats y otro de Brooke en los que aparece una diversa relación con la comunidad política a la que defienden en una situación de guerra: en el primero el soldado, reniega de toda relación afectiva con las partes en conflicto, y se muestra indiferente hacia el conflicto en sí; en el segundo el soldado compara su tumba como una pequeña esquina de su patria en suelo extranjero. Ídem, pp. 93-94. Los poemas muestran quizá más que lo que Pereira está dispuesto a conceder. Sin que la acción pueda calificarse propiamente de totalitaria (es decir, de supresión sistemática de la intimidad) la política puede intervenir legítimamente en la intimidad de las personas y exigirle una respuesta que ponga en juego lo más valioso que poseen: su propia vida. Es el caso de la guerra. Es cierto que la política no puede resolver muchos problemas. Pero su capacidad de intervención no ha hecho más que aumentar y nunca ha considerado infranqueable la intimidad o la vida de las personas. Considérese por ejemplo las

tesis de Michel Foucault, que también asume, aunque críticamente, esta tesis de la superficialidad de la política, al hablar de la penetración (*passer a l'interieur*) de las relaciones de poder en los cuerpos. Foucault, Michel. *Microfísica del poder*. Barcelona, Planeta-Agostini, 1994, pp. 153-162. Finalmente, sólo desde una perspectiva de análisis que adopta la posición del súbdito o del ciudadano desprovisto de poder político (que no sea el propio de su capacidad individual de sufragio) se puede afirmar que el dirigente político puede sustraerse de la invasión de lo público (en términos de exposición o de dedicación) a su intimidad. Así, encontramos instancias *totalizantes* dentro de la vida política, pero no por ello *totalitarias*: el oficio del político, la exigencia del sacrificio de la vida propia en defensa de la comunidad.

- 13 Pereira Menaut, ob. cit., p. 24.
- 14 Ídem, p. 25.
- 15 Rubio Ferreres, José María. *El poder de la metáfora y las metáforas del poder: Reseña a Metáforas del poder, de J. M. González García*. En: *Revista internacional de Filosofía Política*. Madrid, n.22, 2003, p. 174.
- 16 “Es verdaderamente extraña la existencia en el hombre de esta actividad mental que consiste en suplantar una cosa por otra, no tanto por afán de llegar a ésta como por el empeño de rehuir aquélla. La metáfora escamotea un objeto enmascarándolo con otro, y no tendría sentido si no viéramos bajo ella un instinto que induce al hombre a evitar realidades.” Ortega y Gasset, José. *La deshumanización del arte*. En: *Obras completas*. 3ed. Madrid, Revista de Occidente, 1955, t. III, p. 373.
- 17 “*Con todo, só ela pode coordina-las relacións de todas esas institucións e actividades no que afecta ó conxunto, o cal explica que, cando hai un problema que afecta á existencia mesma ou á organización básica dunha comunidade, pase a Política ó primeiro plano mentres os demais problemas aguardan*”. Pereira Menaut, ob. cit., p. 24.
- 18 Ortega y Gasset, José. *España invertebrada*. En: *Obras*. 3ed. Madrid, Revista de Occidente, 1955, t. III, pp. 93-94.
- 19 Ortega define un concepto de dintorno que nada tiene que ver con

- su acepción originaria en italiano (entorno, alrededores de algo) ni con la derivada en español (delineación de las partes de una figura, contenidas dentro de su contorno, o de las contenidas en el interior de la planta o de la sección de un edificio). “En rigor, todo perfil es doble, y la línea que lo dibuja es, más bien, sólo la frontera entre ambos. Si de la línea miramos hacia dentro de la figura, vemos una forma cerrada en sí misma, a lo que podemos llamar un dintorno. Si de la línea miramos hacia fuera, vemos un hueco limitado por el espacio infinito en derredor. A esto podemos llamar el contorno.” Ortega y Gasset, José. *Sobre el fascismo*. En: *Obras completas*. 4ed. Madrid, Revista de Occidente, 1957, t. II, pp. 498-499.
- 20 Esta idea de la política como algo sin interioridad, sin principio vital propio, “frío”, aparece formulada diversamente en otra obra del autor. “La política, como técnica que es, no tiene alma, y si la tiene, es un alma dura, gélida, fiera.” Ortega y Gasset, José. *Aventuras del Capitán Alonso de Contreras*. En: *Obras completas*. 3ed. Madrid, Revista de Occidente, 1955, t. VI, p. 496.
- 21 La epidermis es un tipo de tejido epitelial. Estos tejidos junto con los conectivos pueden regenerarse de forma perfecta. Por su parte, si son destruidos por un trauma o enfermedad, los tejidos musculares y nerviosos, más diferenciados y especializados en su función, no tienen posibilidad de reconstituirse. Si sus células han sido lesionadas son reemplazadas por tejido conectivo cicatricial.
- 22 En *Lo que está mal en el mundo*, Chesterton señala que el gran desatino de la sociología es asumir el método de la clínica: “averiguar el mal antes que encontrar la cura”.
- 23 Ortega y Gasset, José. *Del Imperio Romano*. En: *Obras completas*. Revista de Occidente, 1955, t. VI, pp. 100-101.
- 24 No se debe ver aquí un concepto moderno de Estado, sino como orden político o de gobierno. Para Ortega es sinónimo de poder público y de mando. Ídem, p. 99.
- 25 Ídem, p. 100.
- 26 “El hecho primario social no es la mera reunión de unos cuantos hombres, sino la articulación que en ese ayuntamiento se produce inmediatamente. El hecho primario social es la organización en dirigidos y directores de un montón humano. Esto supone en

unos una cierta capacidad para dirigir; en otros, cierta facilidad íntima para dejarse dirigir. En suma: donde no hay una minoría que actúa sobre una masa colectiva, y una masa que sabe aceptar el influjo de una minoría, no hay sociedad.” Ortega y Gasset, *España invertebrada*, pp. 94-95. La nota aclaratoria con la que pretende salvar la contradicción es fallida. Distingue “directores y dirigidos” de “gobernantes y gobernados”, que sería la articulación propiamente política. La distinción sólo puede comprenderse en términos de género (dirección) y diferencia específica (gobierno) y en realidad evita entrar en la cuestión de la politicidad difusa y constitutiva de toda relación social. Lo cual genera evidentes problemas con la idea de la política como cutis.

- 27 *“Du räumst dem Staate denn doch zu viel Gewalt ein. Er darf nicht fordern, was er nicht erzwingen kann. Was aber die Liebe gibt und der Geist, das läßt sich nicht erzwingen. Das laß er unangetastet, oder man nehme sein Gesetz und schlag es an den Pranger! Beim Himmel! der weiß nicht, was er sündigt, der den Staat zur Sittenschule machen will. Immerhin hat das den Staat zur Hölle gemacht, daß ihn der Mensch zu seinem Himmel machen wollte. Die rauhe Hülse um den Kern des Lebens und nichts weiter ist der Staat. Er ist die Mauer um den Garten menschlicher Früchte und Blumen. Aber was hilft die Mauer um den Garten, wo der Boden dürre liegt? Da hilft der Regen vom Himmel allein. O Regen vom Himmel! o Begeisterung! Du wirst den Frühling der Völker uns wiederbringen. Dich kann der Staat nicht hergeben. Aber er störe dich nicht, so wirst du kommen, kommen wirst du, mit deinen allmächtigen Wonnen, in goldne Wolken wirst du uns hüllen und empor uns tragen über die Sterblichkeit, und wir werden staunen und fragen, ob wir es noch seien, wir, die Dürftigen, die wir die Sterne fragten, ob dort uns ein Frühling blühe - fragst du mich, wann dies sein wird?”* Hölderlin, Friedrich. *Hyperion*. En: *Samtliche Werke*, Insel, 1961, p. 515. Texto en español tomado de *Hiperión o el eremita de Grecia*. Trad de Jesús Muñárriz. Madrid, Hiperión, 1988.
- 28 “Al Estado hegeliano concebido como el Espíritu Absoluto que se realiza en la historia cabe contraponerle el Estado-tapia, tal como lo piensa Hölderlin. Las expresiones poéticas que vehiculan la fórmula

- del autor de “Hyperion”, deben ser ponderadas y comprendidas en su intención fundamental. La fórmula hegeliana decansa por entero en una voluntad universal, metafísica y necesitante que reabsorbe con su poder omnipotente toda individualidad personal en el interior de su unidad substancial. Por el contrario, el Estado de Hölderlin está determinado y juzgado desde la vida del corazón de las personas y a partir de una instancia numinosa donadora de vida.” Mandrioni, Héctor. *Filosofía y política*. Buenos Aires, Guadalupe, 1986, pp. 97-98.
- 29 “El Estado “envuelve” la vida: protege y cuida, pero no es él la vida ni es él la tierra en la que caen los frutos”. Ídem, p. 98.
- 30 “Hölderlin nos advierte que no hay que confundir la “tapia” con el labrador, con la tierra y menos con la lluvia”. Ídem, p. 99.
- 31 Aristóteles. *Política*. Edición bilingüe y traducción de Julián Marías y María Araujo. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1989, 1280b, 8-17, p. 84. La cursiva es nuestra.
- 32 Ortega, *Estudios filosóficos*, p. 388.
- 33 Carl Schmitt sostiene que lo político se predica exclusivamente del conflicto (o distinción amigo - enemigo). En cuanto el conflicto cesa, deja paso a la formación y consolidación de un orden, que para el autor citado es de carácter jurídico. Por tanto para Schmitt la expresión *orden político* es un oxímoron. No obstante su caracterización del desarrollo del orden jurídico es esencialmente política.
- 34 Schmitt, Carl. *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del “jus publicum europaeum”*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979, pp. 48. El autor sostiene que *nomos* se deriva del verbo *nemein* (νεμω) que quiere decir (entre otros significados, que el autor citado no menciona) *dividir* y *apacentar*. Es una de las posibles etimologías de términos caracterizados por su abundante polisemia.
- 35 Ídem, p. 53. En un embate contra el positivismo jurídico, Schmitt agrega que “imágenes como “muralla”, o “nutrición” no son más anticientíficas que la imagen de la “fuente” del Derecho, que era habitual precisamente en los positivistas jurídicos del siglo XIX y que Savigny todavía tomaba en serio, pero que ha

quedado desvalorizada hasta convertirse en una mera metáfora.” Ídem, p. 54. Más adelante, el autor adhiere a la tesis de Jost Trier, que afirma que *nomos*, etimológicamente es una palabra que expresa un vallado. Ídem, p. 59. También explica que *casa* y *muralla* son metáforas políticas frecuentemente empleadas en los imperios antiguos, los cuales se autorrepresentaban como un mundo en sí mismo, como el centro del mundo o como una casa. “Su protección política consistía en medidas aislantes de defensa, como fortificaciones fronterizas, una *gran muralla*, un *limes*, o (según el Derecho islámico) en la idea de la casa de la paz, fuera de la cual hay guerra.” Ídem, pp. 27-28.

36 Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1141b 22-26, p. 279.

37 Cabe preguntarse por qué razón en la edición la *Ética Nicomáquea* de Julián Marías (Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999) se sustituye *arquitectónica* por *fundamental*. El término empleado oculta y desfigura la significación profunda del enunciado. La prudencia legislativa es *fundamental*, puesto que “echa las bases” del orden político, pero pierde así buena parte de su potencial semántico. Es posible que el traductor haya hecho una asociación de términos, entre la *arquitectónica* y la *tectónica* (ciencia del suelo). Algo similar sucede con la edición de Rackham (Hertfordshire, Wordsworth, 1996) que traduce en *supreme and directive*. En los dos casos, la relación metafórica de *arquitecto* y *obrero manual*, que se estudiará más adelante, queda incompleta al desaparecer uno de los términos.

38 Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1141b 26-29.

39 “La prudencia política del jefe es considerada por Aristóteles como *arquitectónica*. En el ambiente de la política esta palabra puede parecer desconcertante para el hombre contemporáneo, que la relacionará en seguida con la *arquitectura*. Y en esto no padecerá ningún engaño. La arquitectura, como arte de proyectar y construir edificios, es un arte principal que dirige hacia su fin una muchedumbre de artes menores. Los artífices manuales trabajan bajo la dirección principal del arquitecto, y la arquitectura aparece así como arte superior respecto de las artes subordinadas a su finalidad. Los antiguos, ante este proceder de la arquitectura

respecto de sus artes subordinadas, extendieron el nombre de *arquitectónica* a todo arte principal a cuyo fin se subordina el fin de las artes inferiores.” Palacios, Leopoldo Eulogio. *La prudencia política*. 4ed. corregida y aumentada. Madrid, Gredos, 1978, pp. 31-32. Quizá la única observación que cabría hacer a lo afirmado por este autor es que la prudencia propiamente política (es decir, la que se distingue de la arquitectónica) no es la propia de los súbditos, sino la de los políticos que no tienen funciones de diseño legislativo. Así, es propia de los “jefes” tanto una como otra prudencia, aunque también es extensiva a los súbditos.

- 40 “Sin embargo, siempre puede percibirse, en todo caso en el propio Aristóteles, alguna faceta de la primitiva relación entre asentamiento y ordenación, en virtud de la cual el nomos es aún expresión y parte integrante de una medición concreta y referida esencialmente al espacio.” Schmitt, ob. cit., p. 49. Schmitt parece centrado únicamente en el carácter *nomotético* de la prudencia legislativa, ignorando su rasgo *arquitectónico*.
- 41 La presencia de la metáfora arquitectónica, con todo su potencial significativo, es sin embargo una presencia más bien rara en la teoría y la ciencia política. De hecho no parece haber sido nunca objeto de estudio. Apenas hemos podido encontrar una referencia de Sieyès. “Los ingleses han estado al nivel de su época; no nos quedemos por debajo de la nuestra. Así es como debe concebirse la imitación cuando se quiere ser digno de los buenos modelos. Sobre todo, no nos desanimemos al no ver en la historia nada que nos convenga. La verdadera ciencia del estado social es reciente. Los hombres han construido chozas durante mucho tiempo, antes de poder construir palacios. Existen buenas razones para que la arquitectura haya progresado más lentamente que esa multitud de artes que tan bien se asocian con el despotismo.” Sieyès, Emmanuel. *¿Qué es el tercer estado? Ensayo sobre los privilegios*. Madrid, Alianza, 1994, p. 139.

