

**N.B Este artículo será próximamente publicado en un número monográfico sobre liberalismo y republicanism de la *Revista Anthropos*.**

*Razón y orden.  
Una aproximación al republicanism  
a la luz de la confrontación entre Hobbes y Kant.*<sup>1</sup>

Daniel Iraberri Pérez (UCM)

Luis Alegre Zahonero (UCM)

## Resumen

Es frecuente considerar a Kant como un autor liberal e incluso como el representante más consumado de dicha tradición. En este artículo pretendemos poner de relieve el fundamento de la radical distancia que separa al filósofo alemán del liberalismo y mostrar que, por el contrario, constituye una de las expresiones más completas y matizadas de lo que, en el contexto de la filosofía política actual, cabría denominar un planteamiento republicano. Para ello, hemos tomado el Leviatán de Thomas Hobbes (la que puede ser la expresión más pura del liberalismo -por su carácter embrionario pero, sobretodo, por lo radical y completo de su desarrollo-) con el fin de, por un lado, visibilizar la coherencia interna de su planteamiento y, por otro, mostrar su fertilidad de cara a una lectura en espejo con la obra jurídico-política de Kant que nos permita presentar a este autor como el representante más sistemático de esa otra Ilustración *republicana*.

**Palabras clave:** Kant, Hobbes, liberalismo, republicanism, ontología.

## Abstract:

Kant is often perceived as a liberal author, and even as the most accomplished representative of that tradition. This article aims to highlight the foundations of the radical separation between Kant's approach and liberalism, and show that he develops one of the most comprehensive and nuanced expressions of what, in the context of current political philosophy, might be called Republicanism. We have therefore taken the Leviathan of Thomas Hobbes (which is displayed as the purest and most radical expression of liberalism) to make visible the internal consistency of this approach and, secondly, to show its fertility as a reading mirror with legal and political work of Kant. This approach should allow us to present him as the most systematic representative of that other *republican enlightenment*.

**Key words:** Kant, Hobbes, liberalism, republicanism, ontology.

---

<sup>1</sup> Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación “Naturaleza humana y comunidad (II). M. Foucault, K. Polanyi y H. Arendt. Tres recepciones de la Antropología política de Kant en el siglo XX”. Referencia: FFI2009-12402 (subprograma FISO) Proyecto MICINN

«Lo que cuenta son los derechos de los hombres, no el orden (y la quietud). También bajo una opresión generalizada puede darse un gran orden y una gran quietud; por otra parte, los desórdenes de la comunidad que surgen del deseo de justicia son pasajeros.»

Immanuel Kant<sup>2</sup>

No es poca la literatura contemporánea sobre el asunto “Liberalismo Vs Republicanismo”<sup>3</sup>. Es fácil encontrar múltiples criterios de clasificación, algunos más afortunados que otros. Sin embargo, estas clasificaciones suelen adolecer de una debilidad de principios que no hace justicia a la radicalidad de los principios con la que los propios teóricos originales del liberalismo y el republicanismo construían sus sistemas. Los tópicos al respecto (a saber, la opción por elementos “sustantivos” o “positivos” del derecho y la libertad, y no sólo “negativos”, la opción por una idea de propiedad y de libertad que sean posteriores o anteriores a la ley, etc.) nos pueden dar a lo sumo una orientación, un esbozo del problema a solucionar, pero desde luego no la solución. Por ello consideramos tanto más fértil una recuperación de los teóricos originales y radicales de ambas tradiciones, y nos parece sobradamente justificada la elección de Hobbes y Kant.

Ambos filósofos, es preciso subrayarlo a pesar de que no sea éste el espacio para desarrollarlo, levantan sus concepciones de lo jurídico-político sobre una ontología. Nuestra apuesta no es otra que la de mostrar que todas las diferencias posteriores en sus planteamientos, las que por otra parte suelen ponerse sobre la mesa como las diferencias fundamentales, no son sino consecuencias lógicas fruto de una decisión teórica anterior: una ontología de la inmanencia nos llevará al liberalismo, una ontología crítica como la kantiana (de la *trascendencia*, bien entendido esto en su dimensión *crítica* específicamente kantiana<sup>4</sup>), al republicanismo. Otra cosa será qué se

---

<sup>2</sup> «Auf die Rechte der Menschen kommt mehr an, als auf die Ordnung (und ruhe ). Es läßt sich große Ordnung und ruhe bey allgemeiner. Unterdrückung stiften. ~~aber d~~ und Unruhen im gemeinen Wesen, welche aus der Rechtsbegierde entspringen, gehen vorüber.» Ak;15. 612

<sup>3</sup> Para una exposición clara y rigurosa del problema resulta del máximo interés la lectura de *La mirada republicana*. Andrés de Francisco, La catarata, Madrid, 2012.

<sup>4</sup> Es necesaria una aclaración sobre el uso del concepto de **trascendencia** que vamos a hacer, aclaración que esperamos sea operativa de aquí en adelante. Es cierto que con el fin de evitar ciertas resonancias metafísicas siempre adheridas al término “trascendencia” perfectamente podríamos prescindir del término, quedándonos con el significado y con su uso kantiano. No obstante, consideramos oportuno no eludir el término y, en esa medida, tratar de recuperar su significación kantiana rescatándolo de esas adherencias “metafísicas”.

Y ello por una buena razón: a menudo suele entenderse con el par “inmanencia/trascendencia” algo así como que lo “materialista”, lo “fiel a la experiencia”, lo sanamente positivista, es mantenerse apegado al orden de lo inmanente, escapando a los cielos fantasmales de la trascendencia. Dejando a un lado el hecho de que la operación completa del criticismo kantiano pasa por sacar a la luz el carácter paradójicamente metafísico, fantasmal, ontoteológico, de esa opción por la inmanencia, no queremos dejar de subrayar que tanto una opción como la otra *son metafísicas*, o, mejor dicho, que ambas opciones esconden *ineludiblemente* toda una ontología detrás, siendo así que, antes que la opción por una ontología de la inmanencia o de la trascendencia, hay una decisión anterior: *hacer frente o no* a la cuestión de la ontología. En ese sentido, lo que a menudo nos encontramos con el presuntamente materialista rechazo a las (presuntas) adherencias metafísicas de la “trascendencia”, suele ser más bien una manera de eludir el problema de la metafísica dejándolo operar subterráneamente, sin conciencia del mismo ni de las

entienda por una cosa y la otra. En adelante vamos a intentar resumir sumariamente el argumento de Hobbes con la intención anterior y, con suerte, apuntar en qué sentido y en qué nudos cruciales Kant construye una filosofía política radicalmente contraria a la hobbesiana.

Podríamos decir que, en último término, y como resultado de optar por la inmanencia o la trascendencia, toda la distancia Kant/Hobbes se juega en una distinta manera de entender *el quicio Naturaleza/Libertad*. Mientras que en Kant que haya Naturaleza y ésta responda a un estricto régimen de causalidad, siendo por tanto cognoscible y manipulable técnicamente, no es óbice para que en un determinado punto de la Naturaleza se encuentre un ser que, respondiendo también a este régimen de sentido, pertenezca al mismo tiempo a otro bien distinto, el de la Libertad, también con sus leyes, también con su causalidad y su eficacia en la Naturaleza (lo cual permite a ese peculiar ser escapar a la pura inmanencia), en cambio, en Hobbes, el que haya Hombre en la tierra no introduce una novedad ontológica relevante de cara a abrir hueco para la Libertad. Sería erróneo afirmar que en Hobbes no hay Libertad, o no hay Derecho o Ius en general; también en Hobbes se pueden pelear ciertas distancias, ciertas transiciones, pero lo que sí es cierto es que todas ellas se juegan dentro de lo que kantianamente sólo cabe denominar Naturaleza, sin lograr (ni pretenderlo) rebasar nunca el ámbito de la ciega facticidad de lo inmanente. Es, pues, un omnímodo *corporeísmo mecanicista* lo que encontramos a la base de la filosofía de Hobbes.

Este corporeísmo mecanicista comporta no sólo una concepción de la Naturaleza sino también una concepción de la Razón y de la Libertad. La Razón es concebida por Hobbes de un modo tal que *no cabe distancia alguna entre razón teórica y razón práctica*, así que la cuestión de la validez, que la hay en Hobbes, pues no deja de ser un planteamiento típicamente moderno, ha de jugarse enteramente en el interior de la pura inmanencia de la Naturaleza. La razón práctica no es nada distinto del conocimiento de la naturaleza, propia y exterior: conociendo mis deseos, y

---

consecuencias que acarrea.

Sería absurdo intentar justificar aquí nuestra decisión teórica por una ontología como la kantiana (la ontología de la trascendencia por antonomasia), pero sí cabe insistir al menos en que, en último término, juzgamos con Kant que, una vez se hace frente al problema de la metafísica en toda su extensión, y una vez se renuncia por tanto a los “sueños de la razón” (y bien entendido que estos sueños no siempre se cuelgan las barbas de la teología sino que a menudo se visten de filosofías de la historia o de ropajes muy sesudamente “materialistas”, que ignoran entre otras cosas que tan ideal es la idea de libertad como la de materia), sólo cabe quedarse, si se es coherente con el más riguroso planteamiento crítico, con “lo que hay”, con “lo dado”, con aquello que aparece con anterioridad a que la razón le dé (“para nosotros”) un fundamento. Sucede, una vez hecha tal operación crítica, que lejos de quedar enclaustrados en lo que habitualmente entendemos por escepticismo, pasan a ser absolutamente ineludibles ciertas investigaciones que sorprendentemente resultan posibles y, además, fértiles. Una vez “lo que hay” son conocimientos, leyes, máximas, juicios, resulta posible investigar, en un camino que *siempre va de abajo hacia arriba* (ese proceder, digamos, *epagógico*), la *possibilitas*, la *esencia*, las *condiciones de posibilidad* de dichos juicios, leyes, máximas, etc. Y, obviamente, esos fundamentos de “lo dado”, no podrán encontrarse ahí en el orden en el que las cosas aparecen, puesto que por definición se encontrarán en otro lugar, allí donde las cosas se explican, donde las cosas revelan su esencia, su estructura, su fundamento. Y ese lugar, también por definición, puesto que se señala siempre en negativo, como “otro” lugar, siempre estará “por encima” o, si se quiere, tanto da, “por debajo”, pero en cualquier caso *en otro lugar*, y por lo tanto, en un lugar *trascendente*. Precisamente porque nos parece mucho más “materialista” y mucho menos “metafísico” este modo de operar, nos parece conveniente explicitar el carácter trascendente de la ontología crítica que, como pretendemos argumentar en adelante, es la única que puede dar cabida a una propuesta política republicana y hacer frente con eficacia al planteamiento liberal.

conociendo el mundo externo, puedo hacer que éste se ajuste a aquellos. La razón no puede determinar fines, que siempre están indisponibles para ésta, ni tampoco formas válidas o no válidas de la acción, la razón es mero cálculo, mera habilidad instrumental.

«Cuando un hombre razona no hace otra cosa que concebir una suma total, por adición de partes, o concebir un resto, por sustracción. [...] Los escritores políticos suman los pactos o convenios para hallar cuáles son los deberes de los hombres, y los abogados suman leyes y hechos para hallar qué es lo justo y qué es lo criminal en las actuaciones de individuos particulares. [...] En resolución, que en cualquier orden de cosas en que hay lugar para la adición y la sustracción, hay lugar para la razón, y allí donde no hay lugar para la adición y la sustracción, la razón no tiene absolutamente nada que hacer. De todo lo cual podemos definir, esto es, determinar qué es y qué quiere decirse con esta palabra, razón, considerada como una de las facultades de la mente. Porque la RAZÓN, en este sentido, no es otra cosa que un calcular, es decir, un sumar y restar las consecuencias de los nombres universales que hemos convenido para marcar y significar nuestros pensamientos.»<sup>5</sup>

No habiendo razón práctica como tal, más allá del uso instrumental que cabe hacer de la razón teórica, tampoco hay lugar para algo que kantianamente quepa llamar libertad, para ninguna potencia de trascender la inmanencia. «LIBERTAD significa, propiamente, ausencia de oposición; por oposición quiero decir impedimentos externos del movimiento, y puede referirse tanto a las criaturas irracionales e inanimadas, como a las racionales.» Libertad es en Hobbes algo que se predica de los cuerpos en general, y los ejemplos que dispone son animales enjaulados, agua obstaculizada por una presa, etc. Por tanto «un HOMBRE LIBRE es aquél que, en aquellas cosas que puede hacer en virtud de su propia fuerza e ingenio, no se ve impedido en la realización de lo que tiene voluntad de llevar a cabo. Pero cuando las palabras libre y libertad se aplican a cosas que no son cuerpos, está abusándose de ellas. Pues aquello que no es susceptible de movimiento no puede estar sujeto a impedimento alguno. [...] Por último, del uso de la expresión *voluntad libre* no puede inferirse que haya libertad de la voluntad, del deseo, o de la inclinación, sino libertad del hombre, la cual consiste en esto: en que no encuentra obstáculo para hacer lo que él tiene la voluntad, el deseo o la inclinación de hacer.»<sup>6</sup>

Del mismo modo, «La libertad y la necesidad son compatibles», «Así ocurre con el agua, la cual no sólo tiene la libertad, sino también la necesidad de descender por el canal; y así sucede también con las acciones que los hombres hacen voluntariamente, las cuales, como proceden de su voluntad, proceden de la libertad; pero como todo acto de la voluntad de un hombre, y todo deseo e

---

<sup>5</sup> Hobbes. *Leviatán, o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*. Alianza, Madrid, 2002. pp.45-46

Nota: Las mayúsculas en las citas de Hobbes son originales del autor.

<sup>6</sup> *Ibíd.* pp. 187-188

inclinación proceden de alguna causa, y ésta de otra causa, en una continua cadena cuyo primer eslabón está en las manos de Dios, el cual es la primera de todas las causas, proceden en definitiva de la necesidad». Así Dios, que ve todas las causas y es la primera, ve con evidencia que «la libertad del hombre de hacer lo que quiere, va acompañada de la necesidad de hacer lo que Dios quiere, ni más, ni menos.»

Esta libertad de la que habla Hobbes es la “libertad natural”, «que es la única que puede propiamente llamarse libertad»<sup>7</sup>. Libre, por tanto, y en rigor, es el hombre en el estado de naturaleza, donde no encuentra más límites a su movimiento que aquellos que imponen sus propias fuerzas. Entonces *¿Cuál es el problema con el estado de naturaleza, en el que todos gozan de libertad natural?* No, desde luego, que ahí falte libertad, pues en realidad sólo allí la hay de manera íntegra y sin cortapisas, ya que, como decimos, se trata de una libertad definida radicalmente como nada más que ausencia de oposición corpórea por parte de otro cuerpo.

Es preciso aquí hacer una aclaración importante. La diferencia en la concepción del paso estado natural-civil entre Hobbes y Kant-Rousseau<sup>8</sup> no radica en que aquél considere que la naturaleza humana es mala y éstos que es buena, y por tanto que aquél ponga como condición de lo civil un poder coactivo sin disputa y éstos no. Kant y Rousseau, por supuesto, consideran que la existencia de un poder coactivo público frente al cual nadie pueda medirse es condición de posibilidad de lo civil en general. Tampoco reside tal distancia “natural/civil” en que alguno de ellos postule el estado de naturaleza como un origen empírico: para todos ellos se trata del horizonte de incivilidad que lo civil viene a corregir y evitar constantemente, y el par natural/civil pertenece al orden de la fundamentación, no al orden de la narración histórica. Por otro lado, para todos ellos, “derecho”, “propiedad”, “libertad civil”, “ley”, son todos términos ininteligibles en el estado de naturaleza. El planteamiento de Hobbes, sin lugar a dudas, es moderno, y por lo tanto establece una cuestión de la legitimidad, de la validez, y la resuelve. Y decir aquí cuestión de la validez implica decir que hay cosas que son leyes, y cosas que no son leyes, que hay cosas que son Estado y cosas que no lo son, y que hay por tanto un fundamento, unas condiciones de posibilidad. Y este fundamento, por moderno, es necesariamente relativo a una determinada concepción del sujeto, también en Hobbes. No es de extrañar pues que la recepción histórica de Hobbes haya sido a menudo la de una obra con un enorme potencial revolucionario, a pesar de lo aparentemente

---

<sup>7</sup> Ibid. p. 188

<sup>8</sup> Aunque no vamos a usar este espacio para justificar esta asociación, por el momento incluiremos a Rousseau en la posición de Kant. Mucho más que por la sencilla razón de que el propio Kant se considera “contra Hobbes” y continuador de la labor teórica de Rousseau, creemos que introducir a Rousseau en este puzzle ayudaría a rescatar la filosofía política kantiana de algunas interpretaciones liberales. No deja de resultar llamativo que uno de los autores que mejor ha entendido a Hobbes (y por supuesto a Kant), parezca igualarlo con Kant a la vez que ni siquiera menciona a Rousseau: nos referimos al profesor Felipe Martínez Marzoa, quien en sus últimas obras ha sido capaz de descifrar la idea moderna de “lo civil” de un modo ejemplar, que aquí seguiremos en parte y en parte discutiremos.

filoabsolutista de lo que evoca el mito del Leviatán y el propio argumento de Hobbes. Franz Neumann nos relata (con el fin de mostrar que el III Reich no era en absoluto un estallido de totalitarismo moderno, ilustrado, sino más bien una destrucción sistemática de cualquier traza de modernidad que pudiera quedar en el edificio jurídico y político de Weimar), en su *Behemoth, or the long Parliament*, lo siguiente: «Pretendía Hobbes que *Behemoth*, que retrataba a Inglaterra durante la época del Parlamento Largo, fuera la imagen de un no-estado, una situación que se caracteriza por la falta de derecho. Aunque Leviatán se traga la sociedad, no se la traga entera. Su poder soberano se basa en el consentimiento de los hombres. Su justificación sigue siendo racional y, en consecuencia, incompatible con un sistema político que sacrifica por entero al individuo. Carlos II comprendió esto muy bien y mandó quemar el *Leviatán*; Clarendon le había resumido el libro con las siguientes palabras: “Nunca he leído un libro que contenga tanta sedición, traición e impiedad”»<sup>9</sup>

¿Cuál es pues la diferencia entre ambos planteamientos dado que ambos son indudablemente modernos y “liberales” en un sentido laxo, puesto que ponen en el individuo, en el ciudadano, la piedra de toque de la validez de lo civil? Veamos. En primer lugar, en el estado de naturaleza, para Hobbes, se da el máximo grado de horizontalidad, donde los individuos atomizados tienen una “equipotencia de la violencia”, una capacidad equivalente de dañarse unos a otros, así sea por fuerza, por inteligencia, artimañas, etc. Para Kant, en cambio, el estado de naturaleza es ante todo un estado social, organizado en familias, estamentos, etc.

En primer lugar podemos ya atisbar una diferencia fundamental de principio. La idea de estado de naturaleza que se ponga en juego, no ya como origen empírico del contrato sino como comienzo del fundamento de lo civil, será por completo crucial para la idea de lo civil que después se edifique contra el estado de naturaleza. Y en este sentido llama mucho la atención, por así decirlo, lo nítidamente opuesto que es el plantamiento del estado natural en Hobbes frente a Rousseau-Kant. No se trata, de ninguna manera, que mientras que para Hobbes hay que asumir algo así como la “maldad” intrínseca de la lobuna naturaleza humana, para Kant o Rousseau haya en cambio que apostar por una bondad natural. Para todos ellos (incluso para Rousseau, para quien el estado de naturaleza es, precisamente, lo que hay por doquier y lo que precisamente hay que suprimir con el contrato social, mientras que la bondad natural del hombre se encuentra en otro plano argumentativo, donde ocupa el lugar de un ideal regulador) el estado natural es el caos, la arbitrariedad, la violencia ilimitada, la injusticia irrestricta, aquello de lo que lo mínimo que se puede decir es que se le debe poner fin de inmediato. Ahora bien, mientras que para Hobbes el estado de naturaleza es una situación caracterizada por el desorden y la inestabilidad, donde todo se

---

<sup>9</sup> Neumann, Franz. *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacional-socialismo*. Fondo de cultura económica. México. 2005 p.507

reduce a individuos iguales en sus ambiciones, capacidad de dañarse y quebrar el orden, para Rousseau y Kant el estado de naturaleza, muy al contrario, es un estado sumamente “ordenado”, sólo que no conforme al derecho. Kant pone mucho esmero en subrayar que el *estado de naturaleza* es ante todo un *estado social*, perfectamente ordenado a través de instituciones sociales naturales pero no jurídicas (hordas, familias, clanes, agrupaciones privadas en suma)<sup>10</sup>. Lo malo para Kant del estado de naturaleza no es que falte orden, sino que falta derecho, falta lo civil. Y por lo tanto lo civil en Kant difícilmente podrá parecerse a lo civil en Hobbes, como vamos a ver.

La diferencia puede parecer sutil, pero que lo que clame al cielo en el estado de naturaleza sea que falta derecho o que falta orden en realidad conlleva una diferencia absolutamente irreconciliable. En la construcción hobbesiana de “lo civil”, el problema con el estado de naturaleza, aquello que lo civil viene a resolver, es que se trata, por así decirlo, en una escala de 0 a 1, del punto 1 de inestabilidad, del todo de imprevisibilidad, de imposibilidad de trazar planes, de precariedad. Y es este criterio, *orden/desorden*, el *único criterio de validez* de lo político en el argumento de Hobbes. El problema con el estado de naturaleza en Kant, en cambio, no es ni mucho menos que allí falte orden. Como decimos, perfectamente podría ocurrir que el estado natural-social incivil supusiese un orden y una estabilidad mayores que las del estado civil, y sin embargo allí seguiría faltando, propiamente, lo civil, lo jurídico, lo político. Perfectamente podría ocurrir, y de hecho no para de ocurrir, que en el estado natural no sea cierto que hay precariedad e imprevisibilidad para todos los individuos. Lo que sucede a menudo en el estado natural, al contrario, es que para aquellos individuos que detentan más poder efectivo, todo son privilegios, capacidad de trazar planes, previsibilidad. Lo que difícilmente sucede en el estado de naturaleza es que exista una “equipotencia de las violencias”, el famoso “todos contra todos” no implica que a todos les vaya mal en términos corpóreos, de hecho suele implicar algo muy distinto: que a algunos les va muy bien siempre que a otros les vaya muy mal, siendo aquellos primeros quienes, precisamente por esa razón, tienen la fuerza corpórea suficiente para mantener estable tal situación. No se trata aquí de discutir con la idea hobbesiana de estado natural en términos empíricos o históricos (pues ella misma no pretende ocupar ese lugar), se trata de mostrar que, en su pura dimensión de primera piedra de una construcción teórica, revela la necesidad de forzar la evidencia para poder mantener la coherencia con una ontología de la inmanencia, para poder instituir un criterio de validez de lo civil sin escapar en ningún momento a la Naturaleza, a la inmanencia, al puro poder, al puro juego de cuerpos: *Orden* es lo único que una filosofía como la de Hobbes puede reclamar como falta en la Naturaleza, de modo que ¿cómo justificar un paso de lo natural a lo civil si no damos con alguna

---

<sup>10</sup> “La división suprema del derecho natural no puede ser la división en derecho *natural* y *social* (como sucede a veces), sino la división en derecho natural y *civil*: el primero de los cuales se denomina *derecho privado* y el segundo *derecho público*. Porque al *estado de naturaleza* no se contraponen el estado social sino el civil: ya que en aquel puede muy bien haber sociedad, sólo que no *civil* (que asegura lo mío y lo tuyo mediante leyes públicas), de ahí que el derecho en el primer caso se llame derecho privado.” Kant. *Die Metaphysik der Sitten*, Ak 6:242

lógica puramente inmanente de las carencias de lo natural? ¿Qué otra carencia podría ser esa que la falta de orden? Podría, en efecto, ponerse como piedra de construcción de lo civil alguna determinada concepción (inmanente) de la felicidad, del Bien. Pero ello requeriría precisamente aquello que un planteamiento moderno, y por tanto decididamente no teológico, no puede aceptar *como fundamento*. En este sentido laxo tanto Hobbes como Kant son liberales (o simplemente modernos), puesto que ninguno de los dos está dispuesto a asumir en el nivel de los fundamentos alguna apuesta por una concepción positiva del Bien. El “cada uno tiene derecho a buscar la felicidad a su manera”, la ausencia de contenidos vinculantes entre los sujetos civiles, no es algo específicamente liberal o republicano, sino que se trata del marco anti teológico propio de la modernidad, y sólo con algún retorno de la teología podría la felicidad, el bien, concebidos de manera positiva, sustantiva, ponerse como fundamento. En este sentido, y sólo en éste, podríamos decir que Hobbes y Kant son ambos “formalistas”, si bien de una manera muy laxa, puesto que como veremos el primero lo es en una ontología inmanente, mientras que el segundo lo es en una ontología crítica.

Si no cabe apelar a ningún orden externo al juego interno de lo natural, al cual pueda supraordenarse la historia (algo que requiere una metafísica de la libertad, como todo Kant consiste en poner a resguardo), entonces lo único que puede constituir una diferencia es, claro, que no haya orden. Es preciso pues forzar un comienzo de puro desorden y descomposición de lo social al nivel de sus partículas elementales, al nivel de los puros individuos egoístas iguales en ambición y capacidad mutua de daño, para que quepa encontrar alguna deuda del estado de naturaleza con lo civil. Pero, como veremos, cuando la construcción teórica se complete, cuando el Leviatán consiga erigirse en un poder irresistible e ilimitado, cuando se logre en último término el punto 0 de inestabilidad (incluso aunque tal cosa fuera posible, algo que no pretende Hobbes, quien si algo no es es ingenuo), se habrá logrado el máximo de intensidad de lo civil en Hobbes, y sin embargo no se habrá pisado la tierra kantiana de lo civil ni un sólo centímetro, y kantianamente, en rigor, continuaremos en estado (social) de naturaleza. Para Hobbes el fin final del Estado es *únicamente* acabar con el estado de guerra, de todos contra todos, y en ese sentido, la conservación de sus miembros y una vida más grata. Sin un poder instituido y suficientemente fuerte, capaz de frenar esos impulsos individuales destructivos de todos, será cada individuo el que deba proveerse de su propia seguridad, y por tanto se retornará al estado de guerra. La fuerza del estado, que no se mide en una cifra, sino más bien por la sensación de poder que emita, ha de ser tal que desanime a cualquiera a iniciar la guerra por su cuenta, pues la expectativa será siempre de derrota para cualquiera que se enfrente a un Estado que merezca tal nombre. Además, es preciso un enemigo externo, puesto que a falta de tal es la fuerza pública la que se divide y fracciona en grupos con intereses particulares. Por ello, sólo si se pudiera suponer una humanidad con buenas pasiones



naturales podría a su vez esperarse una humanidad entera bajo un mismo poder común, bajo un mismo estado civil. En suma: orden, y sólo orden. Nada más se le puede exigir a lo civil frente a lo natural. Tal es la coherencia de Hobbes, que, puestos a encontrar un ejemplo con el que comparar aquello que ha de conquistarse, no tiene el más mínimo reparo en recurrir a la zoología: “Es verdad que algunas criaturas vivientes, como las abejas y las hormigas, viven sociablemente unas con otras, y por eso Aristóteles las incluye en la categoría de los animales políticos” Y si los hombres no pueden tener la unidad, el orden, la estabilidad de estos animales es porque “están compitiendo continuamente por el honor y la dignidad, cosa que no hacen estas criaturas. Como consecuencia, surge entre los hombres, por esa razón, envidia y odio, y, en última instancia, la guerra. Pero en esas otras criaturas no es así.”<sup>11</sup> “Segundo, que entre esas criaturas el bien común no es diferente del bien privado de cada una; y como por naturaleza están inclinadas a su bien privado, están al mismo tiempo procurando el beneficio común. Pero el hombre, que goza comparándose a sí mismo con otros hombres, sólo puede saborear lo que puede destacarlo sobre los demás”. La diferencia del hombre con estos animales tan sociales y organizados, no es que el hombre pueda responder a una gramática distinta que la de la pura inmanencia de los poderes, sino sencillamente que está peor constituido de cara a la sociabilidad, y por ello es necesario lo civil, y sólo por ello. Si el hombre pudiese convivir de un modo tan integrado como las abejas o las hormigas (así se tratase del peor despotismo, de la mayor injusticia, de la más salvaje falta de libertad civil en términos kantianos), entonces lo civil, simplemente, sobraría. “el acuerdo que existe entre estas criaturas es natural, mientras que el de los hombres se hace mediante pactos solamente, que es algo artificial.”<sup>12</sup>

La sintaxis de una falta como la que establece Kant contra el estado de naturaleza (“allí no hay derecho”) es ininteligible hobbesianamente, pues se trata de algo que sólo cobra sentido desde una concepción de lo civil donde la política es justamente la actividad humana a través de la cual cabe producir derecho, y por lo tanto libertad real, objetiva, externa, civil, en la tierra. De ahí que la *Metafísica de las costumbres* no sea sino el examen de todo el conjunto de principios, leyes, dispositivos y mediaciones precisos para que el quicio Naturaleza/Libertad se juegue realmente y se resuelva progresivamente a favor de ésta última.

Pero sigamos con Hobbes. ¿Acaso no hay en Hobbes una diferencia entre libertad natural y libertad civil? ¿Acaso no es tan marcada esa diferencia como lo es en Rousseau y Kant? La respuesta es complicada, puesto que Hobbes sí establece una diferencia radical, aunque esa

---

<sup>11</sup> Hobbes, op.cit. p155

<sup>12</sup> Hobbes se hace aquí eco de una tradición que pierde el sentido de lo político en Aristóteles, reduciéndolo a lo social, lo cual está estrechamente relacionado con el carácter tan *iusprivatista* de lo civil en Hobbes. Cuando Hobbes se acuerda de Aristóteles, lo hace recuperando íntegra la confusión tradicional entre “lo social” y “lo político”, una confusión que interesa sobremanera a Hannah Arendt y por supuesto a cualquiera que pretenda entender la distancia entre la concepción de lo civil en Kant y Hobbes, y el problema que se juega entre el liberalismo y el republicanismo.

diferencia, como decimos, no alcance a levantar una brecha que haga que la libertad civil en Hobbes sea algo distinto de la libertad natural, salvaje, en Kant o Rousseau. Si los hombres forman una persona artificial llamada Estado, también forman unas ataduras artificiales: las leyes civiles. Y es respecto a estas ataduras como se puede hablar de “libertad de los súbditos” (libertad civil) de aquí en adelante. ¿En qué puede consistir la libertad de un súbdito que entrega todo su poder, como veremos de un modo ilimitado, al Soberano para que éste garantice la paz?

La respuesta es cristalina. Si la libertad es mera ausencia de oposición corpórea, y todo el entramado de lo civil, coronado por el poder corpóreo irresistible del Leviatán no es sino un entramado de obstáculos a la libertad de los individuos, su libertad natural, que es la única que puede llamarse libertad, entonces la libertad civil será, sencillamente, el resultado de una sustracción, de una *resta*: la diferencia entre toda la libertad que tendría el individuo en el caso de poder hacer todo aquello que quisiera de un modo irrestricto, y lo que de hecho le está fácticamente permitido hacer dada la necesidad de garantizar una situación de paz que quedaría abortada en caso de universalizarse esa libertad individual. Ese espacio que quede, sea mucho o poco, es la libertad civil. Por lo tanto la diferencia entre la libertad natural y la civil no lo es de naturaleza sino de grado. La libertad civil simplemente es la libertad natural que cabe permitirse si no se quiere caer en el estado de guerra, el cual probablemente (al menos éste es el cálculo que hacen todos los individuos hobbesianos, siempre desde una concepción como decimos un tanto forzada de la equipotencia en la capacidad para ejercer la violencia) da un resultado peor en cantidad de libertad natural. Y por eso es importante que el Estado sea un poder irresistible, puesto que para algunos individuos, más poderosos, ese cálculo puede ser distinto, ya que pueden ver que su fuerza les permitiría ganar libertad en el estado de guerra, en vez de perderla. Pero la libertad civil no es en absoluto distinta de la natural, simplemente es lo que queda de ella cuando el Estado garantiza la paz, el orden. La libertad natural universalizada imposibilita el orden, lo que quede de ella cuando el orden quede garantizado, eso será la libertad civil: “la libertad de un súbdito, por tanto, reside sólo en esas cosas que, cuando el soberano sentó las reglas por las que habrían de dirigirse las acciones, dejó sin reglamentar. Tal es, por ejemplo, la libertad de comprar y vender, y la de establecer acuerdos mutuos; la de escoger el propio lugar de residencia, la comida, el oficio, y la de educar a los hijos según el propio criterio, etc.”<sup>13</sup> “No debe entenderse, sin embargo, que esas libertades tienen el poder de limitar o abolir el poder soberano sobre la vida y la muerte” Pues hay que entender que la libertad del súbdito nunca puede ser incompatible con la ilimitada libertad del soberano sin la cual éste no es soberano. Así que el soberano, el Leviatán, es el verdaderamente libre, pues es tan libre como el individuo en estado de naturaleza, sin límites. El Soberano se encuentra frente a los otros soberanos, es decir, en el plano internacional, en una situación de estado

---

<sup>13</sup> Hobbes, op.cit. p.189

de naturaleza igual que la que él consiste en abortar en su interior, y para Hobbes esa situación internacional por definición no puede resolverse en a su vez otro tercero superior, puesto que (no sorprende el afecto de Carl Schmitt por el filósofo inglés), sin un enemigo externo, para el Leviatán es sencillamente imposible lograr la unidad interna.<sup>14</sup>

La coherencia con la que Hobbes coloca el criterio del orden, y precisamente en su versión más economicista, por encima de cualesquiera otros principios (de índole más aparentemente “liberal”, como por ejemplo cualquier libertad civil), es manifiesta: ¿Acaso no era el propio Hobbes quien ponía como ejemplo de libertad civil aquello de “elegir el propio lugar de residencia”? También eso puede quedar supeditado a razones de estado mayores, tal y como expresa Hobbes en el siguiente ejemplo: “Cuando se trata de individuos que son físicamente fuertes, el caso es

---

<sup>14</sup> Curiosamente, el resultado de la coherencia ontológica de Hobbes, cuando coge forma, se parece sospechosamente a lo que históricamente ha venido a constituir el liberalismo (o el neoliberalismo de nuestros días): Inmensos poderes estatales no sometidos a derecho alguno y una libertad de los individuos reducida a “comprar y vender”. El único espacio de lo civil que cabe conquistar en Hobbes es, sencillamente, el Mercado. El Mercado es lo que queda cuando del estado de naturaleza quitamos los colmillos, las garras, las pistolas y dejamos todo lo demás. Para que de lo civil quepa esperar algo distinto, Ilustración, Parlamento, Reforma de las leyes, Libertad política, libre discusión, libertad de pluma, gobierno de la razón, etc. es necesaria otra ontología radicalmente opuesta a la de Hobbes, a la liberal. En cualquier caso, en otros lugares [cfr. Fernández Liria, Carlos, Alegre Zahonero, Luis *El Orden del Capital*. Akal 2010] hemos tratado de demostrar que la operación que Marx realiza con el capitalismo consiste en medir aquello que realmente es con el propio relato de lo que los capitalistas se cuentan que hacen, para demostrar que ese relato, el de una sociedad donde reina el derecho y el mercado entendido como un espacio de intercambio de valores equivalentes, es radicalmente falso. Por lo tanto Hobbes resulta una pieza complementaria en el anterior argumento, puesto que viene a resultar el relato teórico de *aquello en lo que sí consiste, en el plano jurídico-político, el capitalismo*.

¿Acaso es la historia del liberalismo una historia de progresiva desaparición del poder estatal en favor del libre juego de poderes privados autorregulados? Lo cierto es que, si algo muestra la historia reciente del capitalismo (tal y como la ponen de relieve autores como Karl Polanyi, David Harvey o Naomi Klein), al echar la vista atrás en la Historia es complicado encontrar poderes estatales más poderosos, con más atribuciones, con más capacidad para iniciar la guerra por su cuenta, con más millones de ciudadanos a sus pies, incapaces de introducir la más mínima reforma. ¿Acaso será, pues, como sostienen algunos liberales, empeñados en seguir sosteniendo su relato no sólo “a pesar de”, sino incluso a menudo “precisamente por”, las evidencias históricas, que lo que pasa es que “todavía” no hay suficiente liberalismo, de modo que hay que seguir la lógica de adelgazamiento de los decrépitos estados de bienestar, de los derechos sociales, etc.? Cuando algo se desarrolla con una tal coherencia, tan impecablemente repetitiva y homogénea como lo es la historia del capitalismo ¿no será más bien un deber teórico encontrar cuál es el principio de dicha coherencia? Frente a la colosal excepción que, de cabo a rabo, representa la historia real del capitalismo para los teóricos neoliberales, un capitalismo real siempre “todavía no suficientemente puesto en libertad”, Hobbes nos brinda la oportunidad de encontrar, un tanto “avant la lettre”, los principios jurídicos y políticos que sí encajarían con el desarrollo efectivo de los Estados capitalistas, y que permitirían comprender la coherencia interna de su desarrollo, en vez de construir un edificio teórico en negativo que curiosamente nunca encajaría con la historia efectiva del objeto teórico en cuestión.

Pues sólo una concepción de lo civil que, como decimos, pone en el orden y sólo en el orden la piedra de toque de la legitimidad de cualquier ordenamiento jurídico político, podría valer para considerar “civil” el actual estado de los Estados capitalistas, donde cada día más claramente todo por completo (desde los derechos sociales hasta los derechos fundamentales pasando por los derechos laborales, de reunión, etc.), queda enteramente supeditado a criterios “técnicos”, instrumentales, puramente crematísticos, puramente economicistas, y por lo tanto, criterios “de orden” (inmanente). En suma, lo que en cualquier otra concepción de lo civil (muy significativamente en la kantiana) sólo cabe ser considerado como un aberrante *estado de excepción*, en Hobbes puede y debe ser llamado, precisamente, “lo civil”. Por ello ¿por qué no considerar a Hobbes, y no a otros, como el verdadero padre del liberalismo? Hobbes relata lo que éste realmente es, en vez de lo que éste se cuenta que es, de modo que parece indicado considerarlo como el autor por excelencia de la tradición liberal. Al menos a primera vista, parece sumamente rentable elegir una idea del liberalismo en la cual encajaran los casos particulares, desde las primeras guerras coloniales hasta la guerra de Irak o la actual descomposición de todos los derechos en el contexto de la “crisis”. Optar por una idea de liberalismo que, si bien es mucho más eficaz como relato legitimador, ha de reconocer todos sus casos como excepciones, parece un mal negocio teórico.

diferente, y deben ser obligados a trabajar; y para evitar la excusa de que no pueden encontrar empleo, debe haber leyes que estimulen todo tipo de artes, como la navegación, la agricultura, la pesca y toda clase de manufactura que requiera trabajo. Si la cantidad de gente pobre, capacitada físicamente para trabajar, continúa creciendo, habrá de ser transplantada a países no suficientemente habitados.”<sup>15</sup> Como vemos, la carta del orden puede con cualquier otra carta, así haya sido presentada en el mismo interior del sistema como una carta fundamental: Hágase el orden, perezca todo lo demás (la justicia, el derecho...).

Pero ¿acaso no es excesiva una interpretación tan despótica del Leviatán? Lo cierto es que, bien leído, se nos antoja complicado encontrar en Hobbes algo distinto. En efecto, su concepción del Estado, y su manera de elevar al Soberano por encima de cualquier ley, fuera por definición de cualquier límite, hace que nos preguntemos cómo es posible, y en qué sentido, meter en un mismo saco a Hobbes y a Kant. En efecto, de un lado, como decíamos, tenemos individuos reducidos a puras partículas corpóreas aisladas unas de otras que han de conformarse con el espacio de libertad natural que les dejan las leyes cuando éstas callan (como, por ejemplo, a la hora de comprar y vender), individuos libres de la misma manera que son libres las gotas de agua que bajan por un circuito de fontanería de un edificio, que tienen impedida la caída libre y han de ir siguiendo un determinado recorrido. ¿Qué encontramos del otro lado? ¿Cómo es el Soberano del cuál son súbditos estas partículas? Si los individuos encuentran como límite las leyes que dicte el Soberano, así como el poder que lo respalda, ¿qué límite encuentra a su vez el Soberano?

En este sentido, hay que subrayar de nuevo que, desde luego, no es en una supuesta renuncia a la necesidad incondicional del poder público como poder irresistible, como tercero superior, donde vamos a encontrar una diferencia de Rousseau y Kant con Hobbes. De hecho, la fórmula de Rousseau no es menos demoledora que la de Kant, y afirma que el Estado habrá de “*obligar por la fuerza a los ciudadanos a ser libres*”<sup>16</sup>, y que eso es lo que sucede cuando por ejemplo un juez mete en la cárcel a un ladrón. El poder público tiene que ser igualmente poderoso en Hobbes y en Kant. Ahora bien ¿Qué significa que sea *público*? Es preciso, pues, un pequeño análisis del poder en Hobbes para tomar conciencia de la lejanía de su planteamiento con respecto al de Kant.

El poder del Soberano, en el Leviatán, ha de ser *sencillamente poder, y nada más que poder*. Si es lo suficientemente poderoso, si es totalmente irresistible, merecerá el nombre de Estado, y por tanto de poder *público*. Si no resulta lo suficientemente capaz de enfrentarse a cualesquiera otras

---

<sup>15</sup> Hobbes, op.cit. p.294. Cursiva nuestra.

<sup>16</sup> “Por eso, para que el pacto social no sea un formulario vano, implica tácitamente el compromiso, único que puede dar fuerza a los otros, de que el que se niegue a obedecer a la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo; lo cual no significa otra cosa sino que *se le obligará a ser libre*; pues tal es la condición que, dando cada ciudadano a la patria, le garantiza de toda dependencia personal; condición que constituye el artificio y el funcionamiento de la máquina política y que es lo único que hace legítimas las obligaciones civiles, las cuales serían, sin esto, absurdas, tiránicas y expuestas a los más enormes abusos.” Rousseau. Op. Cit. Libro I, Cap. VII “Del Soberano” (Subrayado nuestro)

fuerzas, entonces dejará de ser el Soberano. El poder, pues, ha de ser incomparablemente poderoso y *nada más*. Es decir, el Soberano no encuentra límite alguno, se define precisamente por su ausencia de límites, puesto que si alguien le limitara, en ese mismo instante este último pasaría a ser el Soberano. ¿acaso las leyes naturales que el mismo Hobbes enumera suponen algún límite para él? Lo suponen en el sentido de que ha de responder ante Dios, pero puesto que no ha de responder ante nadie más, que quiebre incluso las leyes naturales del orden civil no lo hace menos Soberano, menos “poder civil”.

«[la Representación, que el Soberano constituye] es algo más que consentimiento o concordia; es una verdadera unidad de todos en una y la misma persona, unidad a la que se llega mediante un acuerdo de cada hombre con cada hombre, como si cada uno estuviera diciendo al otro: *autorizo y concedo el derecho de gobernarme a mí mismo, dando esa autoridad a este hombre o a esta asamblea de hombres, con la condición de que tú también le concedas tu propio derecho de igual manera, y les des esa autoridad en todas sus acciones.*” Y eso y sólo eso recibe el nombre de ESTADO o CIVITAS. “De este modo se genera ese gran LEVIATÁN, o mejor, para hablar con mayor reverencia, ese *dios mortal* a quien debemos, bajo el *Dios inmortal*, nuestra paz y seguridad. [...] Esta persona del Estado está encarnada en lo que se llama el SOBERANO, de quien se dice que posee un poder *soberano*; y cada uno de los demás es su SÚBDITO.” “Este poder soberano puede alcanzarse de dos maneras: una, por fuerza natural, como cuando un hombre hace que sus hijos se sometan a su gobierno, pudiendo destruirlos si rehúsan hacerlo, o sometiendo a sus enemigos por la fuerza de las armas, y obligándolos a que acaten su voluntad, concediéndoles la vida con esa condición. La otra es cuando los hombres acuerdan entre ellos mismos someterse voluntariamente a algún hombre o a una asamblea de hombres, confiando en que serán protegidos por ellos frente a todos los demás. A esta segunda modalidad puede dársele el nombre de Estado político, o Estado por *institución*; y a la primera, el de Estado por *adquisición*.”<sup>17</sup>

El Estado, pues, tiene poderes *ilimitados* para conservar la paz, el orden, a la vez, y esto es clave, que es el único que decide qué es paz y qué es orden. ¿O acaso hay alguna diferencia entre que el pueblo acate las leyes porque las considera justas y por lo tanto se encamina por sí solo al orden, o que las acate por miedo a la autoridad? ¿Hay en Hobbes una diferencia de planos en la cuestión de la *obediencia*? ¿Puede la diferencia entre Estado por adquisición y Estado por institución arriba mentada suponer algún tipo de diferencia de grado que nos lleve más allá del mero poder y de la mera obediencia fácticas? Lo cierto es que esta diferencia juega en Hobbes un papel menor, casi meramente descriptivo, puesto que en último término, y dada la *persistencia del criterio del orden como única respuesta a la cuestión de la validez*, acabará por sentenciar que:

«[...]toda modalidad de poder, si está lo suficientemente perfeccionada como para proteger

---

<sup>17</sup> Hobbes, op.cit. pp-156-157

a los súbditos, es la misma»<sup>18</sup>

En el Estado por adquisición los súbditos eligen a su Soberano porque le temen, en el Estado por institución los súbditos eligen a su Soberano porque se temen unos a otros, de modo que en último término siempre es el miedo lo que decanta la decisión, y el orden, la paz, la única respuesta que se le ha de pedir al poder. “Tanto en un caso como en el otro, lo hacen por miedo, cosa que debe ser tomada en cuenta por quienes consideran inválidos aquellos pactos que tienen su origen en el temor a la muerte o a la violencia, lo cual, de ser cierto, nadie, en ningún tipo de Estado, podría ser obligado a obedecer.” “Ahora bien, los derechos y las consecuencias de la soberanía son los mismos en ambos casos”<sup>19</sup>

Así, las libertades de los súbditos se reducen, en rigor, a nada más que la imposibilidad de que se pierda el derecho “a la defensa de su propio cuerpo”<sup>20</sup>; por lo cual el súbdito tiene libertad de desobedecer si el soberano le manda matarse, automutilarse, etc. Tampoco puede estar un hombre obligado a acusarse a sí mismo, y no está obligado a confesar. «Una cosa es decir mátame a mí, o a mi compañero, si te place, y otra cosa es decir Yo me mataré a mí mismo, o a mi compañero.» El súbdito es libre siempre, por tanto, en algún grado, puesto que su libertad puede estar muy limitada, pero mientras que tenga espacio para resistir, por ejemplo a los guardias que le conducen al cadalso, será libre en un determinado grado, pues la libertad civil, como hemos dicho, no es sino la libertad natural que resta cuando el Soberano quita la necesaria para mantener la paz, según cómo el considera la paz. Los obstáculos que restan libertad natural a la ley civil son las leyes civiles. La ley en general es “no un mandato de cualquier hombre a cualquier otro hombre, sino de un hombre cuyo mandato está dirigido a otro que está de antemano obligado a obedecerlo. Y en cuanto a la ley civil, basta añadir el nombre de la persona que manda, a saber, la persona civitatis, esto es, la persona del Estado.” Así pues LEY CIVIL es “para cada súbdito, aquella serie de reglas que el Estado le ha mandado de palabra, o por escrito, o con otros signos suficientes de la voluntad, para que las utilice a la hora de distinguir lo que está bien y lo que no está bien, es decir, lo que es contrario y lo que no es contrario a la regla” “es asimismo evidente que las leyes son normas para establecer lo justo e injusto, no pudiéndose decir que algo es injusto si no es contrario a alguna ley”<sup>21</sup> tampoco entiende Hobbes qué puede significar en un sentido civil “ley fundamental”, y afirma que, no entendiendo esa distinción (entre leyes fundamentales y no fundamentales), lo único que aceptaría sería llamar fundamentales a aquellas cuya desaparición comportaría el fin del Estado. De nuevo el único criterio es el orden. Si conserva el orden, toda forma de poder *es la misma*. Si es imprescindible para conservar el orden, todo derecho es *igualmente fundamental*. En el límite,

---

<sup>18</sup> Ibíd. p.166

<sup>19</sup> Ibíd. pp.179-180

<sup>20</sup> Ibíd. p.193

<sup>21</sup> Ibíd. pp.231-232

Hobbes puede afirmar que, por definición, *ninguna ley es injusta*.<sup>22</sup>

Tal es el nivel superior en el que queda colocado el Soberano, y tal es el nivel superior al que queda elevado el principio del orden, que no sólo se puede y debe ejercer la censura, sino que, en general, cabe también elevar el orden mismo a *criterio de verdad*. Ello comporta también el ser juez respecto a «qué opiniones y doctrinas se desvían de la paz, y de cuáles son las que conducen a ella y, en consecuencia, el ser juez también de en qué ocasiones, hasta dónde y con respecto a qué debe confiarse en los hombres cuando éstos hablan a las multitudes, y quién habrá de examinar las doctrinas de todos los libros antes de que éstos se publiquen. Pues las acciones de todos los hombres proceden de sus opiniones, y en el buen gobierno de las opiniones radica el buen gobierno de los actos de los hombres para la consecución de su paz y su concordia. Y aunque en materia de doctrina no hay que fijarse en otra cosa que no sea su verdad, *no repugna hacer de la paz el criterio para descubrir lo que es verdadero. Pues una doctrina que sea contraria a la paz, no puede ser más verdadera que una paz y una concordia que fuesen contra la ley de la naturaleza [...]* Por tanto, pertenece a quien ostenta el poder soberano ser juez, o constituir a quienes juzgan las opiniones y doctrinas. Es esto algo necesario para la paz, al objeto de prevenir así la discordia y la guerra civil»<sup>23</sup>

No es este el lugar para desarrollar con la suficiente precisión la contrapartida kantiana. Sin embargo, la sola profundización en la coherencia de la propuesta hobbesiana puede ayudarnos a vislumbrar el quicio fundamental que separa a estos dos teóricos del Estado. En efecto, tal y como pretendemos haber explicado, el trasfondo ontológico de Hobbes (un materialismo corporeísta inmanente), junto con su condición moderna (y su consiguiente negativa a hacer del Bien un principio material de nada, en el plano de los fundamentos, es decir, su negativa a poner un fundamento en último término ontoteológico), fuerzan a hacer del Orden, y nada más que el orden, el único principio de inteligibilidad de la legitimidad política. Es a este principio al que quedan supeditados cualesquiera otros criterios.

No es, en suma, un elemento diferenciador de Hobbes la apuesta por el orden (y la consiguiente apuesta por el Estado como un poder efectivo *irresistible*, un tercero superior) como condición necesaria de todo ordenamiento propiamente civil. Desde luego no será Kant quien se aparte de esta necesidad. Lo que verdaderamente define la apuesta de Hobbes, la del camino liberal (del liberalismo *real*, histórico), es, por así decirlo, el carácter *inanalizable* de la sujeción del ciudadano a dicho orden, a dicho soberano. *El carácter inmediato de la obediencia*. El Soberano

---

<sup>22</sup> «¿Qué es una buena ley? Cuando digo una buena ley, no quiero decir una ley justa, pues ninguna ley puede ser injusta [...]» Hobbes, *ibid.* p.294

<sup>23</sup> *Ibid.* pp162-163 (Cursiva nuestra). La insistencia en el tema de la censura es persistente: llegará a decir que para cualquier gobierno que pretenda gobernar de un modo estable, ha de estar claro de antemano que debe quedar prohibida la lectura de la filosofía griega, llena de unas ideas democráticas que resultan para cualquier pueblo como “la infección de un perro rabioso”.

manda, y manda de antemano, prescindiendo de toda otra consideración. Y manda ilimitadamente, sin límite alguno (constitucional, jurídico, político...), de modo que el ciudadano ha de obedecer irrestrictamente (con el *único límite*, digámoslo así, *sintético a priori*, en la medida en la que el Soberano y el súbdito siempre son irremediabilmente dos cuerpos distintos el uno fuera del otro, de la incapacidad de obligar a la autolesión).

Conviene en este punto no dejarse llevar por las connotaciones. Mal haría una propuesta teórica distinta a la de Hobbes en proponer algo así como “límites”, “frenos”, “contrapesos”. No es ningún voluntarismo humanista lo que puede hacer frente a un argumento tan implacablemente coherente y radical como el de Hobbes. Pues *¿Quién sostiene esos límites? ¿Quién decide cuándo y cómo aplicarlos? ¿Quién, pues, detenta la soberanía?* Podemos desplazar la cuestión de la Soberanía tan lejos como queramos. No podemos, sin embargo, eludir la peliaguda cuestión: allí donde situemos el poder irresistible (condición sine qua non de todo ordenamiento civil, que escape al estado de naturaleza), allí estará la soberanía, y allí, por ende, se *decidirá* todo lo relativo a los límites. *Quien limita no puede estar limitado, por definición.*

*¿Estamos por tanto obligados a considerar civil a cualquier orden jurídico-político coronado en su vértice por un poder suficientemente capaz de sostener dicho orden, sea cual sea su naturaleza? ¿Estamos obligados a aceptar con Hobbes que «[...]toda modalidad de poder, si está lo suficientemente perfeccionada como para proteger a los súbditos, es la misma»<sup>24</sup>?* Efectivamente, así sería si no cupiera analizar la cuestión de la obediencia, del poder. Si el poder es *nada más* que poder, y su validez sólo se juega en su eficacia empírica, entonces, en efecto, no cabe reír ni llorar, sino sólo entender, sólo conocer dónde está el poder, y jugar la partida desde el cuerpo privado que uno es (que éste sea individual o colectivo no importa nada de cara a distinguir fundamentos posibles de la legitimidad), sea poderoso o no dicho cuerpo. Si no cabe *distinguir un hecho, de un derecho*, Hobbes gana la partida, y también el capitalismo (colosal sistema de ciegos “poderes salvajes” que no sólo no reconocen una legitimidad superior sino que, hasta la fecha, tampoco conocen un poder superior).

No por casualidad distinguir un hecho de un derecho es de algún modo lo primero que un teórico republicano debe hacer para poder construir un sistema alternativo a la implacable muralla del Leviatán y su victoriosa definición de lo civil. El *Contrato social* no podía abrir de otra manera. En el capítulo III del Libro I, que lleva por nombre “Del derecho del más fuerte”, lo plantea de esta manera no menos elemental y no menos tajante que Hobbes:

«El más fuerte no es nunca lo bastante fuerte para ser siempre el amo, si no transforma su fuerza en derecho y la obediencia en deber. De aquí el derecho del más fuerte; derecho tomado irónicamente en apariencia, y realmente establecido en principio. Pero, ¿no nos explicarán nunca

---

<sup>24</sup> *Ibíd.* p.166



esta palabra? La fuerza es un poder físico; yo no veo qué moralidad puede resultar de sus efectos. Ceder a la fuerza es un acto de necesidad, no de voluntad; es, a lo sumo, un acto de prudencia. ¿En qué sentido podrá ser un deber?

Consideremos por un momento ese supuesto derecho. Yo afirmo que de él no resulta otra cosa que un galimatías inexplicable. Pues desde el momento en que es la fuerza la que hace el derecho, el efecto cambia con la causa: toda fuerza que supera a la primera, sucede a su derecho. Desde el momento en que se puede desobedecer impunemente, se puede legítimamente, y puesto que el más fuerte tiene siempre razón, sólo se trata de procurar ser el más fuerte. Ahora bien : ¿Qué derecho es ese que prescribe cuando la fuerza cesa? Si hay que obedecer por fuerza, no hay necesidad de obedecer por deber, y si no se es forzado a obedecer, ya no se está obligado a hacerlo. Se ve, pues, que esta palabra derecho no añade nada a la fuerza; no significa aquí absolutamente nada.

Obedeced a los poderes. Si esto quiere decir: ceded a la fuerza, el precepto es bueno pero superfluo; respondo que no será nunca violado. Todo poder viene de Dios, lo reconozco; pero también viene de Dios toda enfermedad. ¿Quiere esto decir que esté prohibido llamar al médico? Supongamos que un bandido me sorprende en un bosque; tengo, por fuerza, que entregarle mi bolsa, pero ¿es que, además, estoy en conciencia obligado a dársela aun cuando pudiera evitarlo? Pues, después de todo, la pistola que el bandido tiene es también un poder.

Convengamos, pues, en que la fuerza no hace el derecho, y que no estamos obligados a obedecer más que a los poderes legítimos. [...]»<sup>25</sup>

“Obedecer a los poderes legítimos” es una frase absurda, disparatada y claramente “regicida” vista desde Hobbes. Implica una disociación de la cuestión del poder: todo poder es poderoso, ahora bien, no todo poder es legítimo, no todo orden, por muy ordenado que esté, es un orden *civil*.

Ahora bien, si bien puede parecer fácil introducir una cuestión de la legitimidad irreductible a la estrecha distancia hobbesiana entre lo natural y lo civil, desde luego se trata de un camino teóricamente casi intransitable. Una vez más: si sólo *se debe* obedecer a los “poderes legítimos” (puesto que a los poderes poderosos ni se los obedece ni se los desobedece, simplemente se les resiste o se cede) ¿Quién juzga cuáles son éstos? ¿No se parece sospechosamente cualquier orden civil en el que cualquiera deba obedecer sólo a los poderes (por él así considerados) legítimos al *estado de naturaleza*? ¿No sucede que, tratando de superar la árida y despótica condición civil hobbesiana, no logramos remontar por encima del mero poder, sino que caemos de nuevo en el todavía más despótico, por líquido e imprevisible, estado de naturaleza?

Sólo será posible escapar a este círculo distinguiendo dos planos: *la soberanía de facto*, y *la*

---

<sup>25</sup> Rousseau, *El contrato social*. Libro I Capítulo III, “Del derecho del más fuerte”

*soberanía de iure*. Ahora bien, para poder distinguir estos dos planos (y, en general, hecho y derecho, ser y deber ser, *naturaleza y libertad*), y prácticamente como fin final de todo su sistema, Kant edificó sobre otros fundamentos una ontología distinta, radicalmente opuesta a la hobbesiana. No parece sensato pues buscar ideas mucho más novedosas sin al menos antes prestar un poco de atención a la propuesta kantiana en su conjunto y en lo completo de su desarrollo.

¿Acaso no es el problema mentado, el del círculo de la obediencia, un problema en Kant? Si lo es, y se trata de uno de los asuntos más espinosos (y desconcertantes, si atentemos en particular a ciertas formulaciones de dicho problema a la altura de la cuestión del “derecho de resistencia”). Tampoco parece muy sensato explicar aquí en paralelo el desarrollo kantiano al respecto. Sin embargo, podemos todavía dar alguna pincelada.

Cuando Hobbes pretende alejar la cuestión de la soberanía *más allá del soberano (de facto)* llega a las “leyes naturales”, y a Dios. Lo cual, y más en un materialismo tan consciente como el hobbesiano, es tanto como no llegar a nada. Cualquier principio de legitimidad superior a la pura decisión del soberano es *del todo inoperante*. ¿Consigue Kant, quien por lo demás acepta (incluso con más dureza que Hobbes) el principio del Estado como tercero superior, *alejar la cuestión de la soberanía (de iure) más allá del soberano (de facto) de una manera (civilmente, jurídicamente, políticamente, empíricamente) operativa*? Ésta es la pregunta clave.

Y la respuesta no podría empezar peor. El “*Sic volo sic iubeo*” de la *Crítica de la razón práctica* es lo más parecido a un decisionismo en Kant. Lo más parecido a una instancia que “decide” sin más límite que su propia voluntad, y es la Razón práctica, lo cual no parece ayudarnos mucho de cara a resolver el asunto de que de ese modo el Soberano de facto (que nunca es la razón, sino siempre un poder empírico) quede condicionado y limitado por otra instancia, que vendría a constituir una especie de Soberano de iure. Pero lo cierto es que, precisamente, que exista en Kant una *Metafísica del derecho*, con estatuto de Metafísica (y no ya *Crítica*), con principios a priori que rigen en un mundo *finito* donde no es posible empíricamente evitar la interacción recíproca con otros sujetos racionales, pone de relieve que Kant ha hecho el esfuerzo de *volver operativo empíricamente (para el derecho, para la política) el principio de soberanía de la Razón práctica*.

Una operación ésta que, por lo demás, requiere todo otro esfuerzo teórico anterior, que es precisamente el de separar conocimiento y decisión, ser y deber ser, naturaleza y libertad. Este esfuerzo es el de toda la obra crítica kantiana, y en particular el de la *Crítica de la razón pura*; sin esta operación previa se antojaría imposible escapar a la inmanencia, distinguir hecho y derecho, disociar planos del poder, de la obediencia, de la acción, etc.

Si bien la operación teórica completa es tan compleja como el conjunto del sistema crítico kantiano, el resultado de cara al derecho se podría resumir someramente del siguiente modo. Entre la rigidez de un poder estatal ilimitado al que se le debe obediencia incondicionada (y que puede

compararse con un inmenso mecanismo artificial donde *parecería* haber lo civil y sin embargo sólo habría pura naturaleza, puro choque de poderes, sólo que con el caos neutralizado por el carácter irresistible de uno de dichos poderes), y la apertura salvaje de un escenario anárquico en el que cada cual puede decidir en todo momento si considera o no legítimo al poder que se le impone (postura que desde luego sería absurdo atribuir a Rousseau, quien por lo demás consideramos que se encuentra casi en el mismo lugar que el propio Kant), dos caras del estado de naturaleza, es preciso dar con un equilibrio, al que bien podríamos llamar *Reforma*. Las leyes tienen que ser tan irresistibles como reformables, y ha de darse con un Derecho racional (metafísico) que opere como una instancia negativa indefinidamente crítica, conforme al cual quepa siempre transformar todas las leyes. Por lo tanto podríamos decir sin miedo a equivocarnos que lo esencial para que haya apertura de lo civil es precisamente que aquello que quede mejor blindado sean *las condiciones de la Reforma*. Las leyes positivas pueden ir y venir, regir o no regir (y mientras rijan han de hacerlo apoyadas por un poder irresistible, con suficientes garantías), pero lo que queda blindado y puesto a la altura de límite absoluto, de condición mínima de posibilidad para que podamos considerar civil a un ordenamiento jurídico, aquello que el poder estatal irresistible (otra condición necesaria de lo civil) ha de poner a resguardo de todo *incluso de su propia voluntad*, son las condiciones para que quepa reformar las leyes conforme a principios racionales.

De ahí que, sin ir más lejos, en su escrito “contra Hobbes”, Kant elija la carta de la *libertad de pluma* para expresar la distancia que le mueve a no aceptar la propuesta teórica del filósofo inglés. En efecto, que Kant considere que la “libertad de pluma” no es un elemento más, contingente, de un ordenamiento civil, sino un dispositivo racional completamente irrenunciable; que un principio tal tenga un tan marcado *peso civil específico*, y más aún si lo comparamos con la insistencia que pone Hobbes en la legitimidad del Soberano para censurar y controlar el estado de opinión (Recordemos: “cabe elevar el orden a principio de verdad”), saca a la luz aquello de lo que hablamos cuando hablamos de “soberanía” en Kant. Todo soberano de facto, empírico, lo es de una manera por así decirlo temporal y delegada, y su tarea no puede ser otra que la de garantizar las condiciones de la Reforma racional de las leyes, así como que esta Reforma, que es el deber irrenunciable del legislador, efectivamente se establece.

Para ello es necesaria una concepción suficientemente negativa, a la vez que suficientemente operativa, del Derecho, puesto que sólo así éste podría operar no como un principio sustantivo sino como un principio de transformación de lo real. La *Rechtslehre* de la *Metafísica de las Costumbres* es el desarrollo de dicha tarea. Esto nos revela el fundamento de la diferencia entre el liberalismo y el republicanismo, el fundamento de la diferencia entre una propuesta política *iusprivatista* y una *iuspublicista*. Y la definición kantiana de *política* no podría ser más acertada: *iuspublicismo racional en ejercicio*. Libertad de pluma, parlamentarismo... son todo ello

mediaciones, instituciones racionales, astucias (por qué no llamarlas así) de la razón para lograr tomar voz. El problema de la política ha de ser precisamente el de lograr hacer operativo empíricamente el principio de la soberanía de la razón. Por ello (y no sólo por razones históricas de su tiempo, que también) considera que la libertad de pluma es un punto sensible que nos permite distinguir órdenes civiles de órdenes inciviles.

Si bien es cierto que dar con unos principios tales del Derecho es viable y Kant sin duda lo consigue (con una intervención teórica incomprensiblemente ignorada, y notablemente más “avanzada” que la mayoría de planteamientos contemporáneos en relación con el problema del derecho natural, el positivismo jurídico, etc.), no podemos sin embargo dejar de señalar lo que a nuestro juicio es el verdadero problema que se abre con esta solución.

Así como la apuesta por un Derecho racional crítico negativo, que opere como principio transformador en unas condiciones jurídicas y políticas de Reformabilidad garantizada del Estado y las leyes, es una apuesta por lo civil contra las dos caras del estado de naturaleza (de un lado, todo poder suficientemente poderoso como para conservar el orden es legítimo, del otro, ningún poder por poderoso que sea ha de ser obedecido por quien privadamente no lo considere legítimo), una apuesta que abre precisamente la *dimensión pública de las leyes*, también hay otro sentido en el que el proyecto kantiano supone un equilibrio entre dos extremos.

Como hemos explicado, para Hobbes la *unidad* del pueblo la da enteramente el *representante*. Es decir, un pueblo es *un* pueblo en la medida en la que se encuentra representado por *un* representante. En ausencia del mismo, lo que nos encontramos es con un conglomerado de individuos privados. Para Rousseau, en cambio, es absurdo considerar que un pueblo pasa a ser uno cuando el representante así lo constituye, y rehabilita el poder constituyente del pueblo, considerando que para darse a un representante, primero ha de ser uno. Es decir, para Rousseau es claro que, con carácter previo a la verdadera constitución de la unidad del pueblo en la voluntad general, ha de existir cierta *voluntad de vida en común*, que por un lado posibilite la deliberación y el contrato, y por otro permita que una minoría esté dispuesta ceder frente a la mayoría.

«Un pueblo, dice Grocio, puede darse a un rey. Según Grocio, un pueblo ya es, pues, un pueblo antes de darse a un rey. Esta misma donación es un acto civil, supone una deliberación pública. Antes, pues, de examinar el acto por el cual un pueblo elige un rey, convendría examinar el acto por el cual un pueblo es un pueblo. Pues siendo este acto necesariamente anterior al otro, es le verdadero fundamento de la sociedad.

En efecto, si no hubiera convención anterior, ¿dónde estaría, a menos que la elección fuese unánime, la obligación para el pequeño número de someterse a la elección del grande, y de dónde ciento que quieren un jefe tienen derecho a votar por diez que no lo quieren? La ley misma de la pluralidad de los sufragios es resultado de la convención, y supone la unanimidad por lo menos una

vez<sup>26</sup>»

No hace falta inventarse a un Rousseau comunitarista, ni forzar una interpretación demasiado rousseuniana, plebeya o nacionalista de Kant. El problema con el que nos encontramos no es casual, sino que arranca de la misma apuesta ontológica (crítica, trascendental) que permite a Kant analizar la apertura de la Libertad en la Naturaleza y escapar a la trampa hobbesiana de la soberanía. Efectivamente, la razón limita al soberano de facto, y es pues la soberana de iure. Ahora bien, ¿de qué razón se trata? Decíamos que por definición nada puede limitar a quien limita, pero lo cierto es que el vértice de la operación se cierra con una razón que es *ella misma limitada, finita*. Que se apueste por una soberanía de la razón a la vez que por una razón finita, una razón que no puede dar ella misma sus propios contenidos, *que no puede producir la pluralidad, sino que siempre se la encuentra*, tiene consecuencias cruciales para la metafísica del derecho.

Si se tratara de una razón infinita, la metafísica del derecho no contendría sólo los principios del derecho, sino *el derecho mismo*<sup>27</sup>. En el caso de que se tratara de una razón infinita, la tarea del legislador sería similar a la del matemático; su labor consistiría en *deducir*, como teoremas, las leyes que deben regir. En tal caso, del mismo modo que Hobbes asumía que si consigue mantener el orden y la paz, toda forma de poder *es la misma* (es decir, es igualmente legítima), desde una apuesta por una soberanía de la razón infinita habría que afirmar que, *si da con las leyes adecuadas, toda forma de legislación y de poder, es la misma, y la única tarea política válida sería la de unificar a todos los seres racionales en una sola y la misma nación universal (que no en una república universal cosmopolita)*.

Pero ése es el problema, que no hay algo así como “las leyes adecuadas”. Lo único que puede haber en una metafísica del derecho precedida por una *fundamentación* de la metafísica de las costumbres, una *crítica* de la razón práctica y una *crítica* de la razón pura, son los principios (ellos sí innegociables) que deben regir la apertura de lo civil. Pero, así como los conceptos sin intuición son ciegos, los principios de lo civil, sin una materia en la que operar, son igualmente ciegos e inoperantes. Y es en este punto donde desde la propuesta kantiana hay dos preguntas *que no se pueden ignorar*: i.- ¿En qué consiste esa materia en la que puede operar lo civil? ¿Cualquier pueblo, cualquier comunidad, cualquier agregado de individuos esté o no unificado “previamente” de algún modo, es apto para albergar lo civil? ii.- ¿Cabe pasar por alto la cuestión del *quién* en la tarea de la legislación? Si bien lo crucial es “cómo se manda” (forma regimini) y no “quién manda” (forma imperii) de cara a determinar si lo que hay es un estado de derecho, ¿cabe acaso pasar por alto el hecho de que el componente de *voluntad* que tiene la legislación, y el hecho de que la

---

<sup>26</sup> Rousseau, *El contrato social* Libro I Cap.V

<sup>27</sup> Si bien tampoco conviene estirar la analogía, sucede algo parecido con la ciencia. La razón pura especulativa puede albergar en sí misma los principios de la naturaleza, pero no el saber mismo, la física misma. Ello es trabajo de la comunidad científica a través de muchos experimentos, mucho diálogo con la experiencia, muchas consultas a la naturaleza.

voluntad que legisle haya de ser la *voluntad popular universalmente unida*, siendo así que ningún ciudadano obedezca a otra ley que aquella a la que *ha dado* su consentimiento<sup>28</sup>, impone la *tarea* (distinta de la tarea del estado de derecho pero, como decimos, igualmente mandada por la exigencia de lo civil) de la *democracia*?

Estas dos preguntas ponen de relieve que también en este punto la apuesta kantiana consiste en encontrar los dispositivos y mediaciones que logren evitar dos extremos igualmente inaceptables: ni un agregado de individuos sin voluntad de vida en común puede constituir lo civil, ni tampoco una unidad comunitaria cerrada y opaca puede ser considerada una unidad civil. Y, por otro lado, ni cabe aceptar que sólo las leyes *efectivamente, empíricamente, consentidas* por los ciudadanos sean válidas, ni cabe asumir una tarea legisladora que no se imponga como tarea la *identidad entre gobernantes y gobernados*, la democracia, el que aquellos que obedecen las leyes sean quienes las producen.

Con el nuevo problema que todo lo anterior añade nos encontramos de bruces con la cuestión del comunitarismo, de la voluntad general, de la idea de pueblo, la cuestión nacional, etc. Cuestiones que pueden parecer más familiares en Rousseau que en Kant, de algún modo, pero que sería un error pasar por alto desde una perspectiva kantiana. Por otra parte, si bien en este artículo nos contentamos con haber dejado el problema planteado, sí cabe decir una última palabra sobre la relación entre el comunitarismo y el liberalismo.

Contra quien considere que el republicanismo es una forma de comunitarismo y que sólo el liberalismo nos permite escapar a esa trampa, cabe aún hacer una última consideración. El republicanismo es precisamente la opción que, asumiendo lo irrenunciable de la cuestión del pueblo, de la soberanía, de la cuestión nacional, para cualquier proyecto civil, no está dispuesto a asumir de ninguna manera que es en el pueblo, en la nación, donde se encuentra la soberanía de iure, puesto que la coloca en la razón y en aquellas mediaciones necesarias para que ésta se vuelva civilmente operativa, de tal modo que, *por ejemplo, nunca un principio comunitario podrá quedar colocado por encima de un derecho civil o una libertad individual, como afirma el principio general del derecho.*

Como hemos pretendido apuntar, aceptar que la soberanía de iure recaiga en la razón, aceptando al mismo tiempo una razón finita, impide escapar a la cuestión de *quién* legisla. Sólo si quien legisla es un *pueblo* (con cierta unidad, si se quiere, precivil, con un lenguaje compartido, una voluntad de vivir en común que siempre se basa en ciertas costumbres compartidas, etc.) pueden aplicarse los principios de lo civil para elaborarse propiamente *leyes* (puesto que en la tarea legisladora no se puede prescindir ni de la materia ni de la forma); sólo si lo que gobiernan son *leyes* (universales, iguales para todos, que hay que obedecer irrestrictamente y que son apoyadas por

---

<sup>28</sup> Cfr. §46 de *Die Metaphysik der Sitten*, Ak;6. 314-315

un poder estatal irresistible) cabe la tarea de la Reforma (con el derecho positivo siendo corregido por los principios racionales del derecho), es decir, de que gobierne progresivamente la *razón*. Y, en suma, sólo si se establecen todas estas mediaciones que comporta lo civil, cabe aceptar que lo que sucede es que la razón se vuelve civilmente operativa y que, progresivamente, la Naturaleza deja paso a la Libertad en la Historia, que el ser se deja determinar por el deber ser.

Más todavía. En la nota 14 habíamos dejado apuntada la hipótesis de que un estudio en profundidad de las formas contemporáneas de poder estatal podría permitirnos considerar a Hobbes como un autor sumamente fértil de cara a establecer los principios teóricos no del relato que las sociedades modernas hacen de sí mismas sino de lo que ellas mismas son. En esa misma línea cabría una consideración ulterior. ¿Acaso las sociedades capitalistas han considerado incivil toda forma de comunitarismo? ¿Cómo explicar la recurrencia de la alianza entre las fuerzas liberales y las conservadoras y reaccionarias? Si atendemos a la historia del S.XX, y ejemplos como los de España o Chile, o a autores como Karl Polanyi y su explicación de la génesis del fascismo, podemos ampliar la hipótesis anterior del siguiente modo: *Una construcción de lo civil que pasa por elevar al mero orden a principio absoluto de legitimidad, fácilmente coincidirá con formas comunitarias de constitución del cuerpo social.*

El propio Carl Schmitt, uno de los autores que con más justicia se ha enfrentado a la obra de Hobbes, considera en su célebre texto sobre *Los tres modos del pensar científico-jurídico* que en último término el *decisionismo*, representado por Hobbes (una opción por lo jurídico que coloca al soberano sin límite alguno fuera de la ley para, cerrando por el vértice, establecer todo un orden jurídico que sólo desde él obtiene su sentido), ha de ser corregido por un *pensamiento del orden concreto, o pensamiento institucional*. El pensamiento del orden concreto considera con el decisionismo que la ley siempre viene después de un elemento alegal, irracional, un componente de voluntad, de decisión, que no queda constreñido a su vez por ley alguna. Pero contra el decisionismo, establece que el soberano en realidad cuando decide, decide lo que las tradiciones, las instituciones, las coagulaciones consuetudinarias, le permiten decidir, y que por lo tanto éstas son *anteriores* a la decisión del propio soberano. ¿Acaso no podemos encontrar en el Leviatán consideraciones que encajarían más bien con un pensamiento del orden concreto que con un decisionismo puro o abstracto? Lo cierto es que sí se pueden encontrar de manera muy sintomática, y no sólo en lugares periféricos. Hobbes coloca un principio comunitarista en el nivel de las leyes fundamentales de la naturaleza. Conviene citarle en toda su extensión para tomar el tono de lo que de otro modo podría confundirse con una especie de “virtud republicana” (que para ser republicana y no comunitarista habría de tener un carácter mucho más formal y menos sustancial). Así reza la *quinta ley de la naturaleza*: «Una quinta ley de la naturaleza es la de COMPLACER, es decir: *que cada hombre se esfuerce por acomodarse a los demás*. Para entender esto, podemos considerar que,

en la capacidad que tienen los hombres para vivir en sociedad, hay una diversidad de aptitudes naturales que provienen de la diversidad afectiva de cada uno. Podrían compararse a las piedras que son utilizadas para construir con ellas un edificio. Y cuando una piedra que, por su aspereza e irregularidad de forma, quita a las otras más sitio del que ella ocupa, y, debido a su dureza, no se deja pulir, y obstaculiza por ello la construcción, es desechada por los constructores como algo que no puede aprovecharse y que causa dificultades. De igual manera, cuando un hombre, por causa de su aspereza natural, pretende retener lo que siendo superfluo para él, es necesario para los demás, y, debido a la terquedad de sus pasiones, no puede corregirse, habrá de ser expulsado de la sociedad por constituir un peligro para ella. Pues visto que cada hombre, no sólo por derecho, sino también por necesidad natural, se supone que debe hacer todo lo que pueda para procurar su conservación, quien se opone a esto por cosas que son superfluas, es culpable de la guerra que resultará de ello. Quien actúa así, por tanto, está haciendo algo que es contrario a la ley fundamental de la naturaleza, la cual nos ordena *buscar la paz*. Los que observan esta ley son llamados hombres SOCIABLES»<sup>29</sup>

Como vemos, el carácter absoluto del principio de orden (la ley fundamental: buscar la paz) hace que entorno a él se reordenen el resto de principios, de tal modo que cabe colocar a la altura de las leyes fundamentales un principio de *homogeneidad sustancial del cuerpo social*, a través del cual es la sociedad la que juzga si un individuo en el ejercicio de su libertad individual está, por su empeño en sostener su particular “diversidad afectiva”, que él considera importante para él pero que los demás consideran “superflua”, resultando molesto para el resto de los miembros de la sociedad, y por lo tanto peligroso. En tal caso, por empeñarse en distinguirse de los demás y no encajar en la construcción del cuerpo sustancial de la sociedad, será “culpable de la guerra que resultará de ello”.

No debería extrañarnos lo completo de la coherencia de una construcción de lo civil que apuesta por el orden como principio absoluto de legitimación, pues, ¿acaso podría encontrarse un principio de orden superior o más eficaz que el que la humanidad encuentra de suyo en su espontaneidad social? ¿acaso no está mucho más ordenada una sociedad orgánica, con una homogeneidad sustancial, que una sociedad de individuos aislados frenados en su deseo de violencia por un poder superior que cierra el orden por arriba? Efectivamente, no se trata de que Hobbes ponga ningún vínculo sustancial (en concreto), o la necesidad de vínculos sustanciales (en general) a la altura de fundamento de lo civil: al contrario, lo único que hace falta para la construcción de lo civil es que haya individuos, quieran lo que quieran éstos, puesto que entonces ya comienza el consabido argumento (en estado de naturaleza no podrán tener la estabilidad suficiente como para sacar adelante sus proyectos vitales, por ello hará falta un poder que sostenga la paz civil, etc.); ahora bien, eso no impide que, llegado el caso, se encuentre que la mejor manera de garantizar la paz y el orden sea alimentando y sosteniendo aquellos vínculos sustanciales y

---

<sup>29</sup> Hobbes, *ibid.* p.137-138



comunitarios que organizan a la sociedad de manera socialmente integrada, *incluso si ello supone acabar con las libertades civiles individuales*.<sup>30</sup>

Por ello, una construcción de lo civil como la kantiana, que comience por considerar como estado de naturaleza el estado social prejurídico de la humanidad, debería interesar a todo aquél que busque una noción de lo civil compatible con las libertades individuales. Sin embargo, ello obliga a resolver el problema planteado anteriormente, que no permite sin más desentenderse del problema del pueblo, de la nación, de la voluntad de vivir en común, y no sólo de aquello que tiene que ver con la finitud de la razón sino también lo relativo a que de todos los sujetos racionales que podrían engendrar derecho (bastaría con que tuviesen *cuero* en un espacio *finito* en el que no pudiesen evitar la *interacción mutua*) los sujetos racionales que podemos aquí constituir lo civil somos *hombres*, y ello comporta también sus límites, sus necesidades y sus condiciones. Desde luego no será Kant quien se desentienda de el lugar que una *antropología* haya de ocupar en el problema del derecho.

– Hobbes, Thomas. *Leviatán*, Madrid, Alianza Editorial, 2011 (Traducción de Carlos Mellizo)

– Kant, Immanuel.

– *Die Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe, vol. 6 (*La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 2002. Traducción de Adela Cortina Orts)

– “Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis,” establece que entrar en ese estado constituye un deber “primordial e incondicionado” Akademie-Ausgabe, vol. 8 (“En torno al tópico: tal vez eso sea correcto en teoría pero no sirve para la práctica” en *Teoría y praxis*, Madrid, Tecnos, 1993. Traducción de Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo).

- Neumann, Franz. *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacional-socialismo*. Fondo de cultura económica. México. 2005

- Rousseau, Jean-Jacques, *Del contrato social*, Madrid, Libsa, 2000 (traducción de Consuelo Berges)

---

<sup>30</sup> ¿No es, pues, la apuesta de Hobbes interesante para comprender fenómenos políticos contemporáneos como el del neoliberalismo, donde se juntan un liberalismo económico con un conservadurismo reaccionario en lo relativo a las libertades civiles?