

NURIA SÁNCHEZ MADRID*

INSTINTOS E INSTITUCIONES. UNA CONFRONTACIÓN DEL PENSAMIENTO JURÍDICO-POLÍTICO DE KANT CON LA POSMODERNIDAD

Abstract

The paper confronts Kant's grounding of public Right and of the State of Right with the dynamics of society according to the postmodernist approaches that G. Deleuze and F. Guattari have laid out in several of their writings. The main aim of this work is arguing for the claim that Kant's theory of Right might be read from the point of view of a history of normativity, inasmuch as the constitutive tenet of norms and rules would not be the collective desire of a community, but rather the subjective demands of the faculty of reason. I analyze the exam of G. Deleuze on the connection between instincts and institutions from the empirical tradition, the concept of norm and normativity framed by G. Canguilhem and the distinction between society and civil union argued in the *Doctrine of Right* of Kant's *Metaphysics of Morals*.

Key words: State, Public Right, Society.

Authors: Kant, George Canguilhem, Gilles Deleuze.

Resumen

El artículo confronta la fundamentación kantiana del Derecho público y del Estado de Derecho con una aproximación posmoderna sobre los mecanismos de funcionamiento social como la que G. Deleuze y F. Guattari han propuesto en varios de sus escritos. El propósito principal del trabajo es argumentar a favor de la tesis, según la cual la teoría kantiana del Derecho puede interpretarse desde el mapa conceptual de una historia de la normatividad, siempre que el principio constitutivo de las normas y reglas no sea el deseo colectivo de una comunidad, sino las necesidades subjetivas de la facultad de la razón. Someto a análisis el examen de G. Deleuze a propósito de la conexión entre instintos e instituciones a partir de la tradición empirista, el concepto de norma y normatividad en G. Canguilhem y la distinción entre sociedad y unión civil formulada por Kant en la *Doctrina del Derecho* de la *Metafísica de las costumbres*.

Palabras clave: Estado, Derecho público, Sociedad.

Autores: Kant, George Canguilhem, Gilles Deleuze.

* Facultad de Filosofía - Edificio A – Despacho 13 – Avda Complutense s/n – 28040 Madrid; nuriasma@ucm.es Este artículo resulta de la investigación realizada en el marco de los proyectos de

En este trabajo quisiera contribuir a comprender fundamentalmente una frase, algo enigmática, que Kant incluye en el tránsito del Derecho privado al Derecho público, a saber, aquella que sostiene que «[la unión civil] [*der bürgerliche Verein*] no es una sociedad [*Gesellschaft*], sino que más bien la hace» (RL, § 41, AA 06: 307). Con ese propósito, contrastaremos, *en primer lugar*, con ayuda de Deleuze, un modelo empirista de vida comunitaria como el de la *sociedad civil* de Hume, cuyo cemento es la simpatía y sus ampliaciones reflexivas, con un modelo de *constitución civil* como el de Kant, en el que la comunidad quiere, en tanto que se entiende a sí misma como obra de la razón, someterse a un ejercicio de sobredistanciamiento con respecto a sí misma, como cuerpo social, de la mano del concepto de *representación* política, el *forma dat esse rei* de los distintos gobiernos. «[T]oda verdadera república es —y no puede ser más que— un *sistema representativo* del pueblo» [*ein repräsentatives System des Volks*], leemos en el § 52 del Derecho público de la *Metafísica de las costumbres*¹. *En segundo lugar*, intentaremos conectar la exigencia racional de abandonar el estado de *naturaleza*, como un estado no opuesto al *social* —al ser este un mero estado artificial, cuyos principios de organización pueden ser solidarios de los del *status naturalis*—, con el fin de entrar en un estado *civil* (RL, § 41, AA 06: 306), con una *historia de la normatividad* que incluya entre sus componentes aquellas leyes y reglas que tienen a su base no la fuerza vital de un organismo, sino la misma razón y sus mandatos, pues, a pesar de no sentir directamente, la razón «nota su carencia y produce merced al *impulso cognitivo* [*Erkenntnistrieb*] el sentimiento de su exigencia [*Bedürfnis*]» (*WhDo?*, AA 08: 39 n.). Es decir, la razón no es una pulsión, pero puede poner en acción los motores del ánimo con el fin de promover el cumplimiento de lo que considera fin en sí mismo. En efecto, es la razón, no la opinión ni la conveniencia de los individuos, la que fundamenta el postulado del Derecho público (RL, § 42), lo que universaliza su

investigación *Naturaleza humana y comunidad (II): H. Arendt, K. Polanyi y M. Foucault. Tres recepciones de la Antropología política de Kant en el siglo XX*, con financiación del MICINN (FFI2009-12402), y *Poetics of Selfhood: memory, imagination and narrativity* (PTDC/MHC-FIL/4203/2012) del CFUL, concedido por la *Fundação de Ciência e Tecnologia* del Gobierno de Portugal. Una versión preliminar del texto se presentó y discutió en la III Jornada *Procesos de subjetivación en la sociedad capitalista*, organizada por la Asociación Interdisciplinar de Filosofía de la UCM y el Decanato de la Facultad de Filosofía de la UCM. Agradezco a los lectores que tuvieron la gentileza de leer el escrito todas sus observaciones y críticas.

¹ Vd. KANT, *Metafísica de las costumbres*, «Doctrina del Derecho» (=RL), Tecnos, Madrid, 1989, § 52, AA 06, p. 341: «Pero en cuanto un jefe de Estado se hace representar personalmente (ya sea el rey, la nobleza o el pueblo entero, la unión democrática), el pueblo unido no sólo *representa* al soberano, sino que él mismo *es* el soberano; porque en él (en el pueblo) se encuentra originariamente el poder supremo del que han de derivarse todos los derechos de los individuos como simples súbditos (en su caso, como funcionarios del Estado)». Este texto explica, como recoge en una nota final Kant, el célebre «error estratégico» de Luis XVI al convocar a los Estados Generales. Todas las citas de obras de Kant se indicarán siguiendo las siglas publicadas por la *Kant-Forschungsstelle* de la Johannes Gutenberg-Universität de Mainz, seguidas de la numeración del volumen de la edición de la Academia al que pertenezca el texto referido y del número de la página, en arábigos en ambos casos.

mensaje y lo asocia a la misma condición humana sobre la Tierra. Por ello, todo pueblo debe poder encontrar por sí mismo el camino hacia la dignidad del Estado, pues alcanzar ese nivel de intensidad política lo volverá potencial enemigo, pero también potencial socio de otros, a los que pueda unirse en una federación —el célebre *Völkerbund* de ZewF—, federación «permanente y en continua expansión²», aunque este sustituto negativo de una república mundial no sea capaz de poner fin a la pulsión hostil al derecho que como el «furor impío» virgiliano, «grita horriblemente con sangrienta boca³», una vez cerradas las puertas de la guerra. *Finalmente*, presentaremos a la forma Derecho, un sistema axiomático de definiciones, deducciones y postulados, como una exigencia racional que la libertad humana se hace a sí misma con el fin de evitar su propia destrucción, exigencia susceptible de volverse intuitiva como un sistema de coacción recíproca. La asociación con la geometría euclídea no es baladí, pues este sistema de construcción jurídica se propone demarcar el *nómos de la Tierra* con arreglo a un principio de universalidad e igualdad recíprocas, irreductible a cualquier acontecimiento histórico.

I. Instintos e instituciones

Comenzaremos con un planteamiento de la acción colectiva enormemente atento a la capacidad inventiva del hombre y a la solidaridad entre existencia humana y sociedad civil como es el de Hume. Para el autor del *Tratado de la naturaleza humana* virtudes como la *justicia* no resultan de ninguna captación de relaciones eidéticas⁴, sino de la capacidad para construirlas con nuestras pasiones. Las virtudes sociales son claramente *artificiales* y deben identificarse más bien con la conformidad y aprobación concedidas por los hombres en común a componendas y arreglos que responden con éxito a circunstancias y necesidades humanas. Nada de ello sería posible si el primer gesto, el más definitorio, de la vida humana sobre la Tierra no fuese la *invención*⁵, a saber, la creación de estrategias colectivas de acción, que comportan asimismo acuerdos, esto es, compromisos mutuos que una vez contraídos se vuelven un *ethos* del que no podemos escapar, porque ya son nuestro único *hábitat*. Esos pactos van construyendo la sociedad civil como si se tratase de «la erección de una bóveda en la que cada ladrillo caería de por sí al suelo, y donde la

² AA 08, p. 357.

³ VIRGILIO, *Eneida*, I, vv. 294-296: «Furor impius intus, / saeva sedens super arma, et centum vinctus aenis / post tergum nodis, fremet horridus ore cruento».

⁴ HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, Tecnos, Madrid 1992, p. 666: «[E]l sentimiento de justicia no está basado en la razón, esto es, en el descubrimiento de ciertas conexiones y relaciones de ideas eternas, inmutables y universalmente obligatorias».

⁵ HUME, D., *op. cit.*, 1992, p. 652: «[C]uando niego que la justicia sea una virtud natural utilizo la palabra *natural* en cuanto exclusivamente opuesta a *artificial*. Pero, en otro sentido de la palabra, así como no hay principio de la mente humana que sea más natural que el sentimiento de la virtud, del mismo modo no hay virtud más natural que la justicia. La humanidad es una especie inventiva; y cuando una invención es obvia y absolutamente necesaria puede decirse con propiedad que es natural, igual que lo es cualquier cosa procedente directamente de principios originarios, sin intervención de pensamiento o reflexión».

construcción sólo se sostiene gracias a la combinación y asistencia mutua de sus partes correspondientes⁶) y, así, van determinando a la libertad humana en relación con los propios dispositivos que la especie ha ido creando. Surge de aquí un modelo de vida social que no resulta de una secuencia conceptual, sino que desemboca en virtudes (justicia) y conceptos (elogio y vituperio) integrando simpatías, un fenómeno que desencadena *esquemas de acción común* que son en realidad los que constituyen el armazón social. Es especialmente oportuno aquí el elogio de Hume a los beneficios derivados del «esquema o sistema total» de conductas justas, impersonal y encarnado en los tribunales de justicia, frente a los estallidos naturales de bondad, individuales, generados por alguna pasión natural⁷. El salto a la impersonalidad, al *cualquiera*, es la única manera de que pueda interesarnos el bienestar de la *sociedad entera*. Lo provechoso aquí es la superación de la parcialidad del hombre —que es menos *egoísta* que *parcial*, subrayará Deleuze⁸— en virtud de una reflexión del interés, operada por la cultura, que amplía y corrige el curso de las pasiones, poniendo en marcha «un sistema positivo de empresas inventadas⁹». Nos parece que la lectura que Deleuze realiza de estos textos de Hume identifica el nervio del argumento empirista. La fórmula de la ley y del contrato expresa una misma convicción, a saber, adscriben a la sociedad rasgos *negativos*, como la carencia y la necesidad, o fuerzas que deben ser reprimidas y alienadas. Pero hay otra manera de aproximarse a lo social, a saber, la que reconoce su potencial inventivo y creativo, es decir, *positivo*, que se encarna en convenciones basadas en la utilidad —no en contratos— que confluyen en la formación de instituciones, la verdadera esencia de la sociedad, por las que habría que entender un «sistema de medios que representa la institución es un sistema indirecto, oblicuo, inventado, en una palabra, cultural¹⁰», esto es, un sistema organizado de medios. Hablamos, claro está, de instituciones sociales, no gubernamentales. Las formas convenidas por la pluralidad humana no comportan cierre ninguno, sino que comportan una llamativa apertura. Así, las culturas occidentales conocen una forma de matrimonio —respuesta social a la necesidad de satisfacer la sexualidad— y un régimen de propiedad —que satisface la avidez humana—, pero «[m]il variantes son posibles, y se las encuentra

⁶ HUME, D., *Ensayo sobre los principios de la moral*, Alianza, Madrid 1993, Apéndice 3: «Algunas consideraciones más sobre la justicia», § 124, p. 197. Cfr. *op. cit.*, § 125, p. 199.

⁷ HUME, D., *op. cit.*, 1992, pp. 579-580: «La única diferencia entre las virtudes naturales y la justicia está en que el bien resultante de las primeras surge de cada acto singular y es objeto de alguna pasión natural, mientras que un acto singular de justicia, considerado en sí mismo, puede ser muchas veces contrario al bien común: es solamente la concordancia de la humanidad en un esquema o sistema de conducta general lo que resulta provechoso. [...]

[N]o es cada acto particular de justicia lo que resulta beneficioso para la sociedad, sino el esquema o sistema total. Y es posible que tampoco sea ninguna persona determinada y que nos interese la que obtenga algún provecho de la justicia, sino la sociedad en su conjunto» [subrayado mío].

⁸ DELEUZE, G., *Empirismo y subjetividad*, Gedisa, Barcelona 2002 (1953), pp. 32-33.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ DELEUZE, *op. cit.*, 2002 (1953), pp. 41-42.

en otras épocas y otros países», sostiene Deleuze¹¹. La tendencia o instinto se satisface *en* la institución, pero la institución no se explica a su vez *por* la tendencia o instinto, que no controla en todo momento los medios y cauces que producen su propia satisfacción, sino que deja de sorprender por los mismos. Así, pues, la urgencia del hambre deviene para la especie humana «la reivindicación de tener pan», esto es, la reclamación de un derecho, una exigencia tan inusitada como inútil para la supervivencia del animal. Desde este punto de vista, las tiranías se singularizan por restringir la potencialidad normativa de la existencia humana, acosándola mediante una sobredosis de leyes, mientras que las democracias convivirían admirablemente con tejidos institucionales y, en ese caso, las leyes ya no se aplicarían directamente sobre los cuerpos inermes, sino sobre el sistema de distancias entre individuos abierto por un esquema cultural¹². El buen gobierno se refiere al conjunto de instituciones y dispositivos artificiales que vuelven lo más lejano cercano para los individuos y crean situaciones objetivas donde las dimensiones más perniciosas de la naturaleza humana no puedan manifestarse. El Estado se juega todo su poder en la capacidad para movilizar la creencia de los gobernados: «no tiene que representar el interés general, sino hacer del interés general un objeto de creencia¹³».

El escrito de Deleuze de los años '50 propone una noción positiva de la sociedad, a cuya luz ésta misma se encarga de inventar sus propios *agenciamientos* o *componendas*, como propone traducirlas J.L. Pardo¹⁴, que permiten volver la tierra un espacio más habitable, de suerte que la creatividad institucional emerja como alternativa a una ruptura revolucionaria con la norma hegemónica. Un texto posterior, *Philosophie et minorité* (1978), introduce una corrección —o elabora ulteriormente el paradigma institucional— por medio de la figura de la *minoría*, en la que no cabe reconocer tanto un subgrupo empírico enfrentado a la mayoría dominante, sino una resistencia virtual constante contra las falta de cobertura efectivamente universal del Derecho¹⁵. Veamos con atención un pasaje del escrito:

«[L]a mayoría, en la medida en que se comprende analíticamente desde una norma [*étalon*] abstracta, no es nunca nadie [*personne*], es siempre Nadie —Odiseo—, mientras que la minoría es el devenir de todo el mundo, su devenir potencial por cuanto desvía del modelo. Hay un “hecho”

¹¹ DELEUZE, *op. cit.*, 2002 (1953), p. 43.

¹² El texto más oportuno para perseguir este conjunto de observaciones es el prefacio de DELEUZE, *Instincts & institutions*, Hachette, Paris, 1953: VIII-XI.

¹³ DELEUZE, *op. cit.*, 2002 (1953), p. 48.

¹⁴ Vd. PARDO, «Máquinas y componendas. La filosofía política de Deleuze y Foucault», in J. MUÑOZ - P. LÓPEZ ÁLVAREZ (eds.), *La impaciencia de la libertad. M. Foucault y la política*, Biblioteca Nueva, Madrid 2000, p. 64, n. 34.

¹⁵ Vd. PARDO, J.L., *op. cit.*, 2000, p. 80: «No hay Estado universal, pero sí hay Minoría (devenir minoritario, devenir cualquiera) como figura universal, y la reclamación contra el Derecho del Estado no lo es por su universalidad, sino por su falta de ella. Es decir, que se trata de una reclamación hecha, en cierto modo, al Derecho Internacional o, dicho de otro modo, de una reclamación ética que promueve un Derecho verdaderamente universal (anacional), basado en esa figura de la universalidad que no es la figura abstracta de una mayoría, sino la de una universalidad singular o singularidad universal (la cualquieridad) de los cualquiera».

mayoritario, pero es el hecho analítico de Nadie, que se opone al devenir-minoritario de todo el mundo. Por ello, debemos distinguir: lo mayoritario como sistema homogéneo y constante, las minorías como subsistemas, y lo minoritario como devenir potencial y creado, creativo¹⁶».

La minoría puede ponerse en relación con la *Unmündigkeit* imputable, esa renuncia voluntaria a la facultad de pensar por uno mismo que es la razón con la que comienza el escrito kantiano *Respuesta a ¿Qué es la Ilustración?*, en la que cabe reconocer una minoría de edad asociada a la incapacidad de expresarse por uno mismo. Deleuze explora las razones de esa incomunicación entre los miembros de la oposición binaria kantiana mayor de edad/menor de edad, con el fin de considerar si la minoría, como «fórmula de las multiplicidades¹⁷» no albergará una específica productividad política, por tanto, ontológica, que puede resultar beneficiosa para la máxima extensión de la cobertura jurídica sobre la Tierra. Identifiquemos, en relación con el pasaje, algunas determinaciones propias del nada empírico devenir minoritario. *Por de pronto*, es capaz de un devenir creador de normas, que se enfrenta al carácter tautológico e identitario de la mayoría, de la norma *standard*. *En segundo lugar*, la minoría practica una micro-política que se enfrenta a una macro-política propia del Estado-nación, lo que la convierte en agente de conquistas democráticas, en el *Pueblo efectivo*, al hacer suyos los derechos de nadie, de cualquiera, y preferentemente de los excluidos del «juego de la ciudadanía¹⁸», en la que no cabe reconocer un estado fijo, sino el resultado de dinámicas sociales susceptibles de modificación. Es ésta una línea que comparte más de un propósito con la intención regeneradora de la política que H. Arendt expresa al describir la cadena, no estrictamente causal, que conduce de las deficiencias del Estado-nación, unidas al avance del antisemitismo y del imperialismo, a su colapso y a la emergencia del fenómeno totalitario. El ejercicio fenomenológico de Arendt parte de la necesidad de instituir un nuevo principio político, atento a la satisfacción del *derecho a tener derechos* y sometido a «una nueva ley de la Tierra, cuya validez debe alcanzar esta vez a toda la humanidad, y cuyo poder deberá estar estrictamente limitado, enraizado y controlado por señales territoriales nuevamente definidas¹⁹». *En tercer lugar*, el carácter sintético de algunos [*quelques uns*] se opone a la naturaleza analítica del *Nadie* [*Personne*] del universal abstracto de la macro-política, producto de la normalización homogeneizadora. *En cuarto lugar*, la minoría ofrece agenciamientos de poder abiertos, cuyas intervenciones descodificadas minan y bloquean las distribuciones operadas desde estructuras de oposición binaria, con las que opera la forma-Estado. *Finalmente*, la minoría se resiste a su asunción como subsistema patológico de la norma hegemónica mediante la operatividad de una universalidad intensiva, no cuantificable²⁰, que, como los potenciales ciudadanos a los

¹⁶ DELEUZE, G., «Philosophie et minorité», *Critique* 369 (1978), p. 155.

¹⁷ DELEUZE, G., *Mille plateaux*, Minuit, Paris 1980, p. 590.

¹⁸ Vd. BALIBAR, É., «Droit et territoire», Prefacio a Enrica Rigo, *Europa di confine. Trasformazioni della cittadinanza nell'Unione allargata*, Meltemi Editore, Roma 2007.

¹⁹ *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza, Madrid 2006, p. 27.

²⁰ Vd. SIBERTIN-BLANC, G., *Politique et État chez Deleuze et Guattari. Essai sur le matérialisme historico-machinique*, PUF, Paris 2013, pp. 226-227.

que se refería Hume, se inclina a inventar relaciones entre elementos heterogéneos y a practicar dinámicas de alianzas entre ellos. Este conjunto de determinaciones señalan que la minoría no es una clase más, sino una instancia de reclamación transversal de derecho, un eterno *alter* con respecto al Estado (pero por el bien del mismo), cuyo interlocutor es una norma universal mejorable y cuya fuerza motriz es la creatividad institucional. Pero ¿cuál sería su eficacia política? Basándonos en lo manifestado por Deleuze con cierta impaciencia e indignación ante la pregunta de Claire Parnet sobre los Derechos humanos —en la entrevista *Abécédaire* de 1988, difundida después de la muerte del primero—, parece que tal eficacia consiste en intervenciones directas, insertadas en una determinada situación, creadoras de *jurisdicción*. Hablamos, pues, de intervenciones creadoras de Derecho, supuestamente con ayuda del Juicio reflexionante²¹, que introducen e inventan nuevas fronteras y límites, no arbitrarios, sino tendentes a suprimir situaciones abominables e intolerables *aquí y ahora*²². De esta manera, el *nómos de la Tierra* se convierte en un *nómos nomádico*, que ahora funciona como instancia de *deslimitación* y cuya divisa es «devenir todo el mundo», en clave de *creación* de situaciones organizativas *concretas* con vistas a *crear* derechos *concretos*. La justicia telúrica, procedente de la toma de la tierra, deja de ser fundamento de la justicia conmutativa y distributiva, de la economía y de la sociedad, y la *Tierra* deja de operar como medio de proporción entre *Poder* y *Derecho*, como exigía la obra de Schmitt, al que separa de Kant la negativa de que la mera posibilidad de la toma y reparto de la Tierra como punto de partida del Derecho no se corresponda con el orden propio de una cultura, con un orden concreto, sino precisamente con el *noûs praktikós*, es decir, con la razón en su uso práctico, que ocupa el lugar de nadie y de todos al mismo tiempo²³. Cuando lo último ocurre, no hay mera jurisdicción propia de las «costumbres en común²⁴», por muy saludables que éstas sean al encontrar salidas

²¹ Una lúcida lectura de la teoría política de Deleuze y Guattari que se sirve de la capacidad de autolimitación de la prudencia aristotélica se encontrará en el valioso trabajo inédito de INGALA, E., «Antropología de lo impropio, filosofía política y ciencia de los límites en Deleuze y Guattari», presentado a finales de mayo de 2012 ante los miembros del Grupo de Investigación UCM *Metafísica, Crítica y Política*.

²² Acerca de la conexión entre el surgimiento de las normas y el *pragma* de una situación concreta, no previsible ni controlable de antemano, vd. MACHEREY, P., *De Canguilhem à Foucault. La force des normes*, La fabrique, Paris 2009, p. 136ss.

²³ La disconformidad de Schmitt con la operatividad política del *noûs*, al ser común a muchos, puede advertirse en su contestación a la lectura dominante de los primeros versos de la *Odisea* —en *Il nomos della terra*, Adelphi, Milano 1991, p. 67ss.—, según los cuales (trad. de Voss), Odiseo habría visto muchas ciudades y conocido muchas costumbres humanas. A juicio de Schmitt, carece de sentido que el poeta sostenga que Odiseo haya conocido, desplazándose a una multitud de ciudadelas, lo que es común a todos los hombres, toda vez que toda comunidad política nace desde el momento en que demarca su propio territorio, que lo separa de —no lo acerca a— los demás grupos humanos.

²⁴ Se encontrará un magnífico análisis de la obra de THOMPSON, E.P. (*Costumbres en común*, Crítica, Barcelona 1995) in MAURA ZORITA, E., «La comunidad, lo común, la libertad. Consideraciones sobre la *common people*», ponencia leída en el Congreso *¿Qué es comunismo?*, organizado por el Decanato de

provisionales y locales, conscientes de sus propias limitaciones, a problemas urgentes, sino que toma forma un *postulado de la razón práctica* que pone de manifiesto que la Política aplica el Derecho —no en vano Kant la califica como *ausübende Rechtslehre*, que evita su conversión en una mera pragmática coyuntural—, y que en el Derecho se encarna un principio llamativamente impersonal, al que llamamos *razón* y al que Grecia se refería con el término mencionado —*noûs*—, ligado a «lo común a muchos», como el *lógos* de Heráclito. ¿No será el nombre de la *minoría* y sus reivindicaciones uno de los muchos nombres bajo los que la *razón* elige resguardarse, víctima de la traición de algunos de sus sedicentes productos?

II. Normas, normalización y normatividad

El modelo institucional bajo el que Deleuze —y el Hume de Deleuze— comprenden la acción colectiva puede enmarcarse genéricamente en la órbita de la genealogía nietzscheana, que considera todo proceso de normalización como un proceso simultáneamente vital y social, aunque entre ambos ejes sólo quepa reconocer una *par ratio*, suficiente para establecer alguna analogía entre sus respectivas evoluciones. Desde este punto de vista genealógico, consideramos que la virtud artificial de la justicia, en la que repara el Hume del *Tratado*, puede considerarse una expresión más de un concepto dinámico y polémico, en ningún momento estático, como el concepto popular de *lo normal*²⁵ —frente al técnico de *norma*—, encarnado en un dispositivo que corrige, endereza y disciplina *lo real*. Pues bien, lo decisivo de esta noción, y aquello por lo que parece especialmente oportuna para llevar bajo conceptos la creación institucional de la que hablábamos, es que a su base se encuentra siempre una preferencia, por tanto, una decisión, mediante la cual un estado de cosas insatisfactorio es sustituido por otro más deseable. De ahí que cuando se trata de identificar normas, tenga siempre prioridad la infracción, a saber, la confirmación fenoménica del valor expresado por el tipo normal, de suerte que lo *lógicamente* segundo se convierte en *existencialmente* primero. Nada de ello sería posible si la subjetividad no identificara de antemano algo —una situación dada— como anormal, de suerte que la conciencia de la privación produzca la exigencia de una corrección, en una secuencia que Kant había abordado como propia de la razón al inteligir ésta sus propias carencias en el escrito sobre cómo orientarse en el pensamiento. Canguilhem describirá este proceso mediante una fórmula de inspiración kantiana: «la condición de posibilidad de las reglas coincide con la condición de posibilidad de la experiencia de las reglas²⁶». En relación con esta normalización genérica, la lógica, la filosofía y el derecho serían el resultado de la adopción de un punto de vista determinado sobre la vida, y formas sociales como la misma forma jurídica se insertarían en una historia natural de las normas. La subjetividad se

la Facultad de Filosofía y la Asociación de Estudiantes *La Caverna*, y celebrado del 28 de noviembre al 5 de diciembre de 2011 en la Facultad de Filosofía de la UCM.

²⁵ Vd. CANGUILHEM, G., *Le normal et le pathologique*, PUF, Paris 2005 (1966), pp. 176-177.

²⁶ CANGUILHEM, *op. cit.*, 2005, p. 179.

muestra así como un radical estado de *insatisfacción*²⁷, pero como una insatisfacción fértil, que sabe discernir con precisión entre lo deseable y lo indeseable, entre lo prometedor de pervivencia y lo que le amenaza con su destrucción. Llamaremos *subjetividad* a la reacción de la existencia ante el *principium rationis insufficientis* de la realidad, situación que abre por primera vez el puesto del hombre en el cosmos y visibiliza las cargas libidinales, las investiduras del deseo que revisten, por ejemplo, de sentido a determinaciones como la desnudez, la luminosidad o la fuerza de la verdad²⁸, es decir, a las imágenes que sostienen al *cogito* y a la voluntad.

A juicio de Canguilhem, la vitalidad del sujeto resiste y se escinde de su constitución histórico-social. Ahora bien, esa capacidad de salvación de uno mismo más fértil que cualquiera de las formas jurídicas no procede de algo así como la *transgresión*²⁹ que libera a los cuerpos de la progresiva estatalización de mecanismos disciplinarios, sino de la confianza de Canguilhem en la capacidad del sujeto para crear continuamente nuevas normas³⁰, de suerte que la *normalización* no resulte la causa de la alienación del ser humano en sociedad, sino las prácticas de clausura que constituyen la *normatividad* social. Desde una confrontación con su maestro Canguilhem, autor de una «antropología filosófica de la vida ordinaria³¹», Foucault parece haber renunciado a la *cotidianidad de la invención*, que en cambio rehabilita Deleuze, prefiriendo considerarla como un fenómeno raro y excepcional, del que cabe derivar su peculiar ejemplaridad, con la que cierta amistad, levantamiento revolucionario y práctica del pensamiento puede contestar a las relaciones sociales imperantes³². Estas prácticas *raras* de *subjetivación*, a diferencia de la más usual *sujeción* [*assujettissement*], escapan a la pareja de elementos heterogéneos que componen el derecho de soberanía y la mecánica de la disciplina social, frente a los que habría que reivindicar «un nuevo derecho, que fuera antidisciplinario, pero que al mismo tiempo estuviera liberado del principio de la soberanía³³», basado en la ficción de un sujeto autónomo del derecho natural y previo a su constitución por las relaciones de poder.

²⁷ CANGUILHEM, G., *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, Paris 1968.

²⁸ La fuente más adecuada en este caso es inequívocamente BLUMENBERG, H., *Las realidades en que vivimos*, Paidós, Barcelona 1999, p. 119; cfr. BLUMENBERG, *Trabajo sobre el mito*, Paidós, Barcelona 2003, pp. 16-17.

²⁹ FOUCAULT, M., «Préface à la transgression», in Id., *Dit et Écrits*, t. I, Gallimard, Paris, pp. 233-250.

³⁰ CANGUILHEM, *op. cit.*, p. 87.

³¹ SIBERTIN-BLANC, G., *Canguilhem et la vie humaine*, PUF, Paris 2002, p. 363. Para Canguilhem la noción foucaultiana de *épistémé* no es un concepto normativo, lo que quiere decir que silencia o mantiene en reserva, implícitas, las normas que sostienen un discurso científico; vd. CANGUILHEM, G., «Mort de l'homme ou épuisement du cogito», *Critique* 242, p. 612.

³² Vd. SIBERTIN-BLANC, G., *op. cit.*, 2002, p. 282: «La vida social no tiene normatividad propia, atrapada entre la interrupción de las normas en el pensar, el olvido de las normas en la amistad y su inversión en ciertas formas de levantamiento».

³³ FOUCAULT, M., *Hay que defender la sociedad*, Akal, Madrid 2003, p. 42, clase del 14 de enero de 1976.

La apertura constante de los procesos de subjetivación en el ser humano analizado por Canguilhem da la medida de una *existencia constantemente errante*, donde las desviaciones [écarts] de la norma resultan siempre posibles, justamente porque ninguna componenda espera sobrevivir a su origen coyuntural. Tal y como lo expresa G. Sibertin-Blanc:

Las normas no contestan necesariamente a los sujetos, sino que atestiguan su existencia normativa. El peligro no reside, así, en la normalización propiamente dicha, sino en un solapamiento tal de la normatividad por la normalización, que la normatividad social ya no pueda ejercerse en la normalización³⁴.

Las normas expresan, así pues, en Canguilhem frecuencias y articulaciones ganadas sobre el fondo de un caos tan inhabitable como real, que los individuos consideran significativas durante un tiempo indeterminado, como las instituciones analizadas por Deleuze perduran mientras satisfacen a una tendencia, pues ninguna de esas expresiones de validez supera a su propio escenario de producción. Sin tal conexión entre satisfacción subjetiva y norma se produciría el fenómeno que Judith Butler ha calificado muy hegelianamente como «violencia ética», citando el siguiente texto de Adorno:

Nada es más degenerado que la especie de ética o de moralidad que sobrevive bajo la forma que toman las ideas colectivas una vez que el Espíritu del mundo ha dejado de habitarlas —por utilizar la expresión hegeliana como una suerte de estenografía. Una vez que el estado de la conciencia humana y el de las fuerzas sociales de producción han abandonado esas ideas colectivas, éstas se vuelven violentas y represivas³⁵.

Las normas deben ser creíbles y, sobre todo, sostenidas por una subjetividad que las hace suyas. Una distinción como aquella con que Kant separa al *fin último* del *fin final* de la naturaleza puede servir de ejemplo de la normalización de que hablamos, concerniente esta vez a una *subjetividad* que se entiende como *ánimo*, esto es, como campo de juego de diversas familias de reglas reunidas en torno a facultades (Lyotard). En más de una ocasión, Kant señala que no es la facultad de la razón, entendida como capacidad para proponerse fines, condición de toda cultura (KU, § 83), la que concede al hombre su estatuto de *fin final*, sino en todo caso de *fin último* de la cadena natural. Para tener valor por sí mismo el hombre debe introducir en el mundo una vara de medir que no sea natural, esto es, temporal, sino que dibuje sobre la tierra el *nómos* de la personalidad. Para ello, es preciso abrirle a la razón práctica un espacio sobre la Tierra. En efecto, la *razón* puede compararse en su proceder técnico con un *instinto*, en el que la naturaleza expresa su voluntad, pero «no nos da la dignidad», leemos en la Introducción del curso de Derecho natural de 1784³⁶, que impide que seamos sustituidos por un equivalente. El poder proponerse fines

³⁴ SIBERTIN-BLANC, G., *op. cit.*, 2002, p. 303.

³⁵ ADORNO, Th., *Problems of Moral Philosophy*, Stanford U.P, Palo Alto 1963, p. 17. Cfr. BUTLER, J., *Giving an Account of Oneself*, Fordham U.P, 2005.

³⁶ KANT, *Naturrecht Feyerabend*, AA 27, p. 1322.

por uno mismo no es suficiente para que el hombre adquiriera algo más que un valor de uso, superado siempre por el valor del medio universal del cambio, a saber, el dinero³⁷. Solamente la *libertad* puede constituir la condición suprema y suficiente para que un ser humano sea un fin en sí mismo, pero al mismo tiempo no hay nada tan temible como ser libre en ausencia de leyes, como sabía bien Robinson Crusoe al percibir que estaba acompañado —¿por un enemigo?— en la isla que presumía desierta. ¿Cómo se sustrae entonces el hombre a esta condición aporética? La respuesta kantiana es inequívoca: *la libertad ha de darse leyes a sí misma, ha de encontrar la vía para ser ella misma ley*³⁸. He aquí una situación normativa motivada por la exigencia de que el ser libre sea un fin en sí mismo, escapando así a la determinación causal de la entera naturaleza, sobre la que podrá intervenir por primera vez con un criterio propio.

III. El comienzo fenoménico de los Estados y su principio sustancial

El Derecho se ocupa en Kant de una tarea muy precisa, a saber, encontrar un sistema de coacción recíproca que proteja a cada uno del obstáculo que el arbitrio de otro puede significar para el uso externo de su libertad según una ley universal. Esta protección está adherida al reconocimiento a cada individuo de una facultad para impedir efectivamente, desde una eficacia que procede de la razón y no de la fuerza o violencia, que el arbitrio de otro tome o use lo que es suyo. La *positividad* de esa coacción [*Zwang*], por emplear el vocabulario institucional de Hume-Deleuze se expresa con la compleja expresión, que encierra una oposición real, «impedimento de un obstáculo de la libertad» [*Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit*]³⁹, operación mediante la cual se respeta el principio universal del Derecho, que está ligado a la capacidad de coaccionar a quien lo viola⁴⁰. Las relaciones jurídicas no gestionan el resultado del reconocimiento de las propiedades provisionales, declaradas tales por una voluntad unilateral, que quedarían sancionadas como perentorias, sino que el hecho de que cada uno de los hombres se vea arrojado a una parte de la Tierra viene a ser el mínimo de intuición imprescindible para que cada uno de los miembros de la especie humana se sienta ligado a los demás mediante obligaciones de justicia recíprocas. Dicho de otra manera, el postulado que hace posible la *posesión*, a diferencia de la mera *tenencia*, pone de manifiesto que el uso externo de la libertad debe estar ligado a la facultad para coaccionar y que la *prior aprehensio*, a saber, el acto del arbitrio con que una voluntad unilateral ocupa algo exterior, debe ser ratificada por una voluntad *a priori*, omnilateral, unificada y legisladora. La precedencia que una voluntad omnilateral y puramente racional posee en toda proposición jurídica, hace posible extender la sensibilidad hacia el Derecho a toda la Tierra, al tratarse de la única modalidad de coexistencia que garantiza la consecución de la paz, convertida por

³⁷ KANT, *Metafísica de las costumbres*, «Doctrina de la virtud» (= *TL*), § 11, AA 06, p. 434-435.

³⁸ KANT, *Naturrecht Feyerabend*, AA 27, p. 1322.

³⁹ *RL*, «Introducción a la RL», § C, AA 06, p. 231.

⁴⁰ *RL*, «Introducción a la RL», § D, AA 06, p. 231.

Kant en fin final de la ciencia jurídica⁴¹, lejos de un presunto blindaje de los propietarios supuestamente originarios, a los que parece favorecer la *lex permissiva*. La racionalidad del Derecho justifica su aplicación a todos los puntos del globo terrestre: «se ha avanzado tanto en el establecimiento de una comunidad (más o menos estrecha) entre los pueblos de la Tierra que la violación del derecho en *un* punto de ella repercute en *todos* los demás⁴²» y un Derecho cosmopolita es el complemento jurídico del Derecho público que contribuye a alcanzar la paz perpetua. La Doctrina kantiana del Derecho confirma la afirmación de Deleuze y Guattari según la cual la revolución copernicana «pone el pensamiento directamente en relación con la Tierra⁴³», desplegando sobre ella un tejido jurídico semejante al de la geometría euclídea y consistente en axiomas, postulados, definiciones y deducciones.

Kant señala la existencia de una antinomia en la «crítica de la razón práctico-jurídica», consistente en dos declaraciones contrapuestas, cuyo conflicto sólo puede resolverse mediante el postulado de la razón práctica concerniente al Derecho. La tesis sostiene, por un lado, que «*Es posible* que yo tenga algo exterior como mío, aunque no esté en posesión de ello». La antítesis, por otro, declara que «*No es posible* que tenga algo exterior como mío, si no estoy en posesión de ello⁴⁴». Los estudiosos mantienen posiciones enfrentadas con respecto a este conflicto racional en punto a la posibilidad de lo jurídico⁴⁵, pero

⁴¹ RL, «Conclusión», AA 06, p. 355: «[E]ste establecimiento universal y duradero de la paz no constituye sólo una parte, sino la totalidad del fin final de la doctrina del derecho, dentro de los límites de la mera razón, porque el estado de paz es el único en que están garantizados mediante *leyes* lo mío y lo tuyo [...]; pero la regla de tal constitución no ha de tomarse —como una norma para otros— de la experiencia de aquellos a los que hasta ahora les ha ido mejor con ello, sino que ha de ser sacada por la razón *a priori* del ideal de una unión jurídica entre los hombres bajo leyes públicas en general, porque todos los ejemplos (en cuanto que sólo pueden aclarar, pero no pueden probar nada) son engañosos, y necesitan sin duda una metafísica, necesidad que admiten incluso involuntariamente los que se burlan de ella, cuando dicen, por ejemplo, como hacen a menudo: «la mejor constitución es aquella en que tienen el poder las leyes y no los hombres»».

⁴² ZewF, AA 08, p. 360.

⁴³ Vd. DELEUZE, G. - GUATTARI, F., *¿Qué es filosofía?*, Anagrama, Barcelona 1990, pp. 86 y 102): «El concepto no es objeto, sino territorio. No tiene un Objeto, sino un territorio».

⁴⁴ RL, § 7, AA 06, p. 255.

⁴⁵ Vd. KERSTING, W., «Freiheit und intelligibler Besitz: Kants Lehre vom synthetischen Rechtssatz a priori», *Zeitschrift für Philosophie* 6 (1981), p. 38: «[El postulado afirma] el derecho al dominio [*Herrschaftsgewalt*] sobre objetos externos [como] un título natural de la libertad del arbitrio [que] no puede ser restringido legalmente. Toda regulación legal, cuyas normas restrinjan o hasta nieguen el derecho de libertad de dominio sobre el reino de objetos, debe ser rechazada. El postulado constituye una relación trascendental del Derecho entre la libertad de arbitrio como tal y los objetos externos, confiere a la libertad del arbitrio un poder legal absoluto sobre objetos externos». BRANDT, R., «Das Erlaubnisgesetz, oder: Vernunft und Geschichte in Kants RL» in Id. *Rechtsphilosophie der Aufklärung*, W. de Gruyter Berlin/New York 1982, pp. 233-275, y PINZANI, A., «Chi è il soggetto della *Dottrina del Diritto*», in V. ROCCO - M. SGARBI (eds.), *Diritto e storia in Kant e Hegel*, Verifiche, Trento 2011, p. 35ss., han señalado algunas dificultades, por cuanto no dejan de ver en un acto arbitrario, a saber,

seguiremos a K. Flikschuh en su consideración de que el postulado de razón práctica concede a cada una de las afirmaciones su parte de razón, corrigiendo sustancialmente a ambas. Así, por ejemplo, la *tesis* aboga por una relación inteligible entre el arbitrio del sujeto y un objeto exterior a su arbitrio, como si bastara la voluntad de uno para legitimar la exclusividad de la propiedad, mientras que la *antítesis* expresa reservas con respecto a una posesión exclusiva de objetos externos, atendiendo al derecho que cada cual tiene a hacer un uso igualmente amplio de su capacidad de adquisición. A diferencia de las proposiciones antinómicas, el postulado restringe la validez de toda declaración de propiedad al principio universal del Derecho:

Es posible tener como mío cualquier objeto exterior de mi arbitrio, es decir, es contraria al derecho una máxima según la cual, si se convirtiera en ley, un objeto del arbitrio tendría que ser *en sí* (objetivamente) un objeto sin *dueño* (*res nullius*)⁴⁶.

Poco más adelante, este postulado se considera una *lex permissiva*, a saber, una ley que ni prescribe ni prohíbe, sino que autoriza una transgresión provisional del principio universal del Derecho, que la razón «quiere que valga como principio⁴⁷». De esta manera, se vuelve posible la escena en que alguien adquiere un objeto externo y reclama su legítima posesión frente al arbitrio ajeno, recibiendo como réplica la reivindicación del prójimo de contar con un derecho igualmente válido. La Naturaleza misma quiere que el Derecho triunfe —«quiere a toda costa que el Derecho conserve, en último término, la supremacía» (ZewF, AA 08: 367)—, si bien su poderoso marco retórico no puede sustituir la necesaria obra legal de los hombres con vistas a poner a la vida sobre la tierra en *estado de Derecho*. La razón quiere la escena de la agresión de un sujeto a los derechos de posesión de otro como una componenda provisional que permita probar que la historia de la libertad en su uso externo comienza también con el mal, y por ello debe ser corregida desde la razón⁴⁸. Este es el tránsito racional del único derecho innato, la *libertad*, al derecho adquirido de

el de la *prior apprehensio* del § 14, la base empírica irreductible de la doctrina racional del Derecho de Kant, lo que vicia de antemano toda operación de la justicia distributiva, condenada de antemano a sancionar como perentoria una desigualdad inicialmente tan provisional como arbitraria.

⁴⁶ RL, § 2, AA 06, p. 246.

⁴⁷ RL, § 2, AA 06, p. 247.

⁴⁸ Del mismo modo, la vida interestatal ve garantizado el equilibrio de sus diversas fuerzas por medio de un equilibrio mecánico de fuerzas entre los Estados; *vd.* KANT, *Hacia la paz perpetua*, «De la garantía de la paz perpetua», AA 08, p. 367: «[L]a voluntad de todo Estado (o de su autoridad suprema) es llegar a la situación de paz duradera dominando a todo el mundo, si es posible. Pero la *naturaleza quiere* otra cosa. —Se sirve de dos medios para evitar la confusión de los pueblos y diferenciarlos: la diferencia de *lenguas* y de *religiones*; estas diferencias llevan consigo, ciertamente, la propensión al odio mutuo y a pretextos para la guerra, pero, con el incremento de la cultura y la paulatina aproximación de los hombres a un más amplio acuerdo en los principios, estas diferencias conducen a coincidir en la paz, que se genera y garantiza mediante el equilibrio de las fuerzas en una viva competencia [*durch ihr Gleichgewicht im lebhaftesten Wetteifer derselben*] y no con el debilitamiento de todas las energías, como ocurre en el despotismo (cementerio de la libertad)».

la *propiedad*. La *lex permissiva*, lejos de sancionar el «derecho del más fuerte⁴⁹», evidencia que no hay uso externo de la libertad que no se suprima a sí mismo por obra de la violencia mutua si los sujetos persisten en no abandonar su punto de vista unilateral y se resisten a ingresar en el Derecho público⁵⁰. Por ello, toda adquisición originaria de algo exterior ha de realizarse mirando hacia la idea de un estado civil, si bien la adquisición será provisional al producirse antes de la realidad de ese estado, del que no se deriva, pero de cuya normatividad depende su legitimidad perentoria⁵¹. El favor de ley [*Gunst des Gesetzes*] que acompaña a una adquisición provisional del suelo depende del consentimiento dado por otros, durante el tiempo en que se resistan a entrar en un estado civil⁵². Este ritmo doble, entre el reconocimiento dado por los *singuli* a los autores de la *prior apprehensio* y el reconocimiento de la igualdad ante la ley recuerda poderosamente la exposición hegeliana del origen doble del Estado, en el que cabe reconocer, por un lado, la lucha por el reconocimiento como su origen fenoménico —un «comienzo fenoménico»— y, por otro, el principio sustancial⁵³. Ni siquiera los hombres se conducirán injustamente si disputan y mantienen posiciones contrapuestas —porque «lo que vale para uno vale también recíprocamente para el otro, como en un convenio⁵⁴»—, pero desde el punto de vista de la razón no hay mayor injusticia, pues persisten en un estado indigno de la razón práctica de los hombres, en el que nadie puede estar seguro frente a la violencia ejercida por otro⁵⁵. Por ello, el postulado de la razón práctica referente al Derecho no puede sino desembocar en un postulado de Derecho público que sostenga lo siguiente:

⁴⁹ Vd. *RL*, § 54, AA 06, p. 344: «[L]os Estados considerados en su relación mutua externa (como salvajes sin ley), se encuentran por naturaleza en un estado no jurídico; [...] este estado es un *estado de guerra* (del derecho del más fuerte)».

⁵⁰ Vd. FLIKSCHUH, K., *Kant and Modern Political Philosophy*, CUP, Cambridge 2000, pp. 141-142: «Mi intento de demostrarte que estás ahora (subsiguientemente a mi adquisición) bajo una obligación de justicia hacia mí me conduce a reconocer que ya estoy (como resultado de mi adquisición) bajo una obligación de justicia hacia ti. El juicio reflexionante hecho posible por la *lex permissiva* no me confirma en mi exigencia de tu obligación hacia mí, sino que me previene con respecto al hecho de mi obligación previa hacia ti. De esta manera, mi obligación de justicia hacia ti se sigue como un corolario del ejercicio de mi libertad de arbitrio y acción» [trad. mía].

⁵¹ *RL*, § 15, AA 06: 264. Cfr. GUYER, P., «Kant's Deductions of the Principles of Right», in M. TIMMONS (ed.), *Kant's Metaphysics of Morals, Interpretative Essays*, Oxford U.P., Oxford 2002, p. 63: «Pero, toda vez que las condiciones psicológicas y físicas de nuestra existencia son tales que inevitablemente intentaremos exigir derechos de propiedad en circunstancias en que nos llevará a enterar en conflicto con otros, también tenemos un *deber* de exigir tales derechos con la mirada en la condición civil y, a su vez, de producir la condición civil» [trad. mía].

⁵² *RL*, § 16, AA 06, p. 267.

⁵³ Vd. HEGEL, *Enz.*, § 433.

⁵⁴ *RL*, § 42, AA 06, p. 307.

⁵⁵ La identificación y reconocimiento del sujeto individual en el universal del Derecho será ulteriormente elaborado por Hegel, *GPhR*, § 260: «El Estado es la realidad efectiva de la libertad concreta. Por su parte, la *libertad concreta* consiste en que la individualidad personal y sus intereses particulares, por un lado, tengan su total *desarrollo* y el *reconocimiento de su derecho* (el el sistema de la

[E]n una situación de coexistencia inevitable con todos los demás, debes pasar de aquel estado [del Derecho privado como estado de naturaleza] a un estado jurídico, es decir, a un estado de justicia distributiva. La razón para ello puede extraerse analíticamente del concepto de *Derecho* en las relaciones externas, por oposición a la *violencia (violentia)*⁵⁶.

La anterioridad cronológica de la adquisición unilateral (o incluso bilateral, si procede de un pacto con otro) de un terreno, por ejemplo, se convierte, de la mano de la *lex permissiva* en ocasión para reconocer la necesidad de que la idea de posesión original en común de la Tierra (*communio fundi originaria*) rija de antemano para la legitimación de todo título de propiedad. Esta posesión común, «dada la unidad de todos los lugares sobre la superficie de la Tierra como superficie esférica⁵⁷», nada tiene que ver con la distribución progresiva de un stock originario compartido, como parece lógico derivar de la ficticia *communio primaeva* de Grocio y Pufendorf, sino que introduce a la idea de una voluntad originalmente unida como X necesaria para reconocer el derecho a la propiedad de algo externo, a pesar del acuerdo que coyunturalmente pueda producirse entre dos sujetos. Con ello, las relaciones jurídicas dejan necesariamente de considerarse como un *enlace entre un sujeto y un objeto*, para considerarse primariamente como *relaciones entre sujetos*, que deben conducirse con arreglo a la coexistencia de la libertad externa de sus arbitrios respectivos, relaciones de las que se derivan posteriormente relaciones de sujetos con objetos del arbitrio:

Quien piense que su derecho se liga, no inmediatamente a personas, sino a cosas, tendrá que representarse ciertamente lo siguiente (aunque sólo de un modo oscuro): puesto que al derecho de una parte corresponde un deber de la otra, la cosa exterior, aunque la haya perdido el primer poseedor, permanece siempre, sin embargo, obligada a él; es decir, se resiste a cualquier otro presunto poseedor, porque ya está unida a aquél; y así mi derecho, semejante a un *genio*, que acompaña a la cosa y la preserva de todo ataque extraño, remite siempre a mí a todo poseedor extraño. Es, por tanto, absurdo imaginar obligaciones de una persona con respecto a cosas y viceversa, aun cuando sea lícito de todos modos hacer sensible la relación jurídica mediante tal imagen y expresarse así. [...] Por mi arbitrio unilateral no puedo obligar a nadie a abstenerse de usar una cosa, a lo cual de otro modo no estaría él obligado: así pues, sólo puedo hacerlo mediante el arbitrio unificado de todos en una posesión común. De no ser así, tendría que pensar el derecho a una cosa como si la cosa tuviera una obligación para conmigo y derivar de ahí el derecho frente a todo poseedor de la misma; lo cual es un modo de representación absurdo⁵⁸.

familia y de la sociedad civil), y por otro se conviertan por sí mismos en interés de lo universal, al que reconozcan con su saber y su voluntad como su propio *espíritu sustancial* y toman como *fin último* de su *actividad*», trad. de J.L. Vermal.

⁵⁶ *RL*, § 42, AA 06, p. 307. P. Guyer se ha ocupado de argumentar a favor de la articulación deductiva que enlaza en una misma secuencia lógica al principio universal del Derecho, al postulado del Derecho privado y al Postulado del Derecho público, *op. cit.*, 2002, p. 64.

⁵⁷ *RL*, § 13, AA 06, p. 262.

⁵⁸ *RL*, § 11, AA 06, p. 260-261. La misma idea, a saber, toda relación de derecho media entre personas, y no entre personas y cosas, puede encontrarse en *RL*, § 17, AA 06, p. 268: «[L]a eliminación

Esta manera de relacionarse los arbitrios, propia de la justicia distributiva (*RL*, § 44) —en la que, por primera vez, cada uno puede mantener lo suyo (*suum cuique tribuere*)—, que ninguna voluntad puede sancionar unilateralmente, al ponerse fin a la controversia y disputa de los derechos, no puede alcanzarse en un estado no-jurídico como el *status naturalis*, pero tampoco en un estado social, como *status artificialis*, sino sólo en un estado basado en la *unión civil*, esto es, un estado de subordinación —entre el soberano y súbditos—, que hace posible una sociedad, como sistema de sujeción de los ciudadanos colegisladores a leyes comunes. Esta clasificación está calcada sobre la doctrina de Derecho natural de Achenwall⁵⁹, que manejaba una doble distinción. Una primera discernía entre *estados sociales*, donde una multiplicidad de sujetos comparten un fin común y duradero⁶⁰, y *estados extra-sociales*, donde no hay fines compartidos, como ocurre con los individuos que se encuentran en un desierto o al ladrón y su víctima. La segunda distingue entre un *estado originario*, previo a todo *factum* jurídico, y *estado adventicio*, que Pufendorf había usado con anterioridad⁶¹, identificable con todo estado social. Kant critica la primera, pero hace uso de la segunda para regular mediante una idea práctico-jurídica el marco de los actos de adquisición. La materia del Derecho privado no recibe ningún aditamento del Derecho público. Lo que se añade en realidad es «la forma jurídica de la convivencia», que ahora precisa de la promulgación universal del cuerpo legal. Tal promulgación se realiza en nombre de una voluntad omnilateral, originalmente unificada, que debe regular también el mercado público (*RL*, § 39, AA 06: 303), sin intervenir paternalista y despóticamente en él, dado que su dinámica interna pertenece al modo en que los individuos persiguen su felicidad. Es interesante reparar en el hecho de que, si bien el legislador supremo o soberano, representante del pueblo, no puede ser un propietario como los demás, pues en ese caso podría reducir a los ciudadanos al estado de siervos de la gleba, privados de toda libertad, «también puede decirse que *posee todo*, porque tiene el derecho de mando sobre el pueblo (el de adjudicar a cada uno lo suyo), al que pertenecen todas las cosas exteriores (*divisim*)⁶²». Esa posesión universal e ideal no se inmiscuye en las operaciones comerciales ni en las transacciones vinculadas a la justicia conmutativa que pueda albergar una unión civil, pero allí donde el hambre y la precariedad pongan en peligro la conservación del cuerpo estatal (*salus publica suprema lex esto*), el legislador

u omisión (abstracción) de esas condiciones sensibles de la posesión, como relación de la persona con *objetos* que carecen de obligación, no es sino la relación de una persona con *personas*, que consiste en *obligar* a todas ellas, en lo que se refiere al uso de las cosas, por la *voluntad* de la primera, en la medida en que ésta coincide con el axioma de la libertad exterior, con el *postulado* de la facultad y de la *legislación* universal de la voluntad pensada como unificada *a priori*; lo cual, por tanto, es la *posesión inteligible* de las cosas, es decir, la posesión por el mero derecho, aunque el objeto (la cosa que poseo) sea un objeto sensible» y en *Vor. zur RL*, AA 23, p. 213 y 227.

⁵⁹ *RL*, § 41, AA 06, p. 306-307.

⁶⁰ ACHENWALL, *Ius naturale*, *Prol.*, § 82.

⁶¹ *De iure*, I.1, § 7; *De officio*, II.1, § 2 y II.II, § 1.

⁶² *RL*, «Observación general» al § 49, § B, AA 06, p. 324.

tiene legitimidad para no permanecer indiferente, instando al gobierno a obligar a quienes más tienen a procurar sustento a los indigentes mediante los cauces que parezcan más oportunos, por ejemplo, aquellos que les permitan recuperar su independencia civil en lugar de perpetuar la dependencia de otros:

La voluntad universal del pueblo se ha unido para configurar una sociedad que ha de conservarse perpetuamente y se ha sometido al poder estatal interno con el fin de conservar a los miembros de tal sociedad incapaces de mantenerse por sí mismos. Por tanto, gracias al Estado es lícito al gobierno obligar a los poderosos a procurar los medios de subsistencia a quienes son incapaces de ello, incluso en lo que se refiere a las necesidades más básicas; porque es en su existencia, como acto de sumisión a la protección y previsión de la comunidad, que les es necesaria para existir, y a la que se han obligado, donde el Estado funda ahora su derecho de obligar a los poderosos a contribuir con lo suyo a la conservación de sus conciudadanos. Esto puede realizarse gravando la propiedad de los ciudadanos o de su comercio o mediante fondos establecidos y sus intereses, no para satisfacer las necesidades del Estado (que es rico), sino las del pueblo; pero no simplemente por medio de contribuciones *voluntarias* [...], sino por medio de contribuciones obligatorias como cargas públicas⁶³.

Naturalmente, estudiosos atentos como Kersting han considerado que una medida como la anterior tiene una naturaleza meramente pragmática, lo que nosotros matizaremos de la manera siguiente: ningún legislador tiene legitimidad, a juicio de Kant, para mermar la vida económica de la sociedad civil, pero no puede dejar de pronunciar su veto a ciertas prácticas en aquellos casos en que el compromiso de conservación perpetua del cuerpo estatal se vea amenazado. Kant calla con respecto al origen de la pobreza y necesidad que se quiere combatir. Ya sea la naturaleza que vuelve a introducirse en el seno civil, ya sean *poderes salvajes* tolerados por el Estado, el desequilibrio que introducen en la vida en común debe ser combatido por medidas legales, de suerte que el Derecho público no se convierta en un mero ritual estatutario, administrativo y y meramente técnico, sino que siga actuando como la única matriz de las condiciones que hacen posible la vida sobre la Tierra en términos de dignidad y justicia⁶⁴. No puede hacerse de Kant

⁶³ RL, «Observación general» al § 49, § C, AA 06, p. 326. Para una lectura de la equidad social conectada con el fin final del Derecho, vd. RIVERA-CASTRO, F., «Social Equality and the Highest Political Good of Perpetual Peace», *Jahrbuch für Recht und Ethik* 16 (2008), pp. 251-273. Cfr. GUYER, P., «Kantian Foundations for Liberalism», *Jahrbuch für Recht und Ethik* 5 (1997), pp. 137 y 123, cuya interpretación del derecho público kantiano nos parece excesivamente subjetivista y poco atento a la voz de la razón que protagoniza el paso del estado de naturaleza social al estado civil, del que naturalmente se derivan beneficios objetivos para todas las partes como un todo jurídico.

⁶⁴ La negación del derecho de ciudadanía, es decir, de voto, a los individuos que están condenados a vivir en condiciones precarias, en virtud de su carencia de un patrimonio propio, se debe, a juicio de Kersting, «al miedo de la clase burguesa propietaria frente a un escenario democrático que deje a cada uno la misma cuota de poder político y legislativo», KERSTING, W., «Kant's Concept of the State», in H. WILLIAMS (ed.), *Kant's Political Philosophy*, University of Wales Press, Cardiff 2002, p. 153. Vd. comentarios críticos de esta postura en CARANTI, L., «Politica», in S. BESOLI - C. LA ROCCA - R.

un defensor del *Estado social de derecho* [*sozialer Rechtsstaat*], que además aparece en la Filosofía del Derecho de la mano de formas de mandato más despóticas que republicanas, y sin duda rayanas con un paternalismo que confunde la protección de la libertad como único derecho innato con el suministro a los ciudadanos de algo así como la felicidad que ellos deberían procurarse por sus propios medios. El Estado —sostiene por ejemplo Lorenz von Stein— no puede desentenderse de la realidad social, es decir, del régimen de dependencias ligado a la inserción social de cada ciudadano. El individuo carece de existencia real, más allá de la mera existencia latente que le brinda su psicología, si no encuentra su lugar en las articulaciones institucionales del Estado, y el Estado será una mera abstracción en caso de no interesarse por las determinaciones que la sociedad civil impone a la vida de los individuos. Kant encontraría una cierta apología del despotismo por filantropía a nuestro entender en la «monarquía de reforma social» preconizada por juristas como L. von Stein⁶⁵, por lo que la conexión entre sociedad y unión civil pensada por su Doctrina del Derecho no puede reducirse a una jerarquía orgánica, sino más bien a una pluralidad de esferas, dotadas de un fin distinto —la felicidad y la libertad—, lo que no es óbice para que entren en conflicto, pero sí descarta que la solución dependa de que la superior subsuma a la inferior.

MARTINELLI (a cura di), *L'universo kantiano. Filosofia, scienze, saperi*, Quodlibet, Macerata 2010, pp. 366-367, de los que participamos plenamente.

⁶⁵ A juicio de von Stein, cuando en una sociedad predomina la desigualdad de clase, la mera proclamación constitucional, como principio jurídico supremo, de la igualdad del Derecho público [*Gleichheit des öffentlichen Rechts*] equivale a la anteposición del efecto a la causa, dado que, sin garantizar la independencia social de las clases inferiores —en lo que supondría una *Hebung der niederen Klassen* (*Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich* =GsB, I, p. 48)—, no se extenderá a las mismas un ejercicio efectivo de la libertad política. El Estado cuenta con dos planos fundamentales de acción (GsB, I, p. 48): a) en punto a su *constitución*, promulga el principio de igualdad de Derecho público y b) en punto a la *administración*, debe tomar medidas para elevar a las clases inferiores a un estado de independencia social suficiente, garantizando así a todos el acceso a los bienes espirituales y materiales [*geistige und materiale Güter*] (GsB, III, 104), ahora bien, para conseguirlo un cuerpo administrativo de funcionarios deberá mantener una absoluta neutralidad por relación a la clase dominante, favoreciendo la elevación de la clase inferior y políticamente sometida, que von Stein identifica con una «monarquía de reforma social» (GsB, III, p. 41), con la que digamos que se pierde lo que se gana, desde un punto de vista republicano, con esta atención a lo social por parte de una teoría política. Para una discusión sobre el surgimiento y propósito de la obra de von Stein vd. WASZEK, N., «Aux sources de l'État social à l'allemande: Lorenz von Stein —et Hegel». *Revue germanique internationale* 15 (2001), pp. 211-238) y «Peut-on, avec Kant, passer de l'État du droit (*Rechtsstaat*) à un État de droit social (*sozialer Rechtsstaat*) ?», in O. AGARD - F. LARTILLOT (dir.), *Kant : l'anthropologie et l'histoire*, L'Harmattan, Paris 2001, pp. 185-200.