

# HACIA UNA SÍNTESIS ENTRE EL COMUNITARISMO Y EL LIBERALISMO: LA CIUDADANÍA GLOCAL \* \*\*

## Towards a Synthesis between Communitarianism and Liberalism: the Glocal Citizenship

AURELIO DE PRADA GARCÍA \*\*\*

Fecha de recepción: 30/06/2020

Fecha de aceptación: 01/08/2020

*Anales de la Cátedra Francisco Suárez*

ISSN: 0008-7750, núm. 55 (2021), 509-533

<http://dx.doi.org/10.30827/ACFS.v55i0.15573>

**RESUMEN** En este trabajo defendemos la posibilidad de una síntesis —en el sentido hegeliano del término— entre dos concepciones políticas presuntamente contradictorias: el comunitarismo y el liberalismo. Esa síntesis se traduciría en la llamada ciudadanía glocal en la que se “superarían” las concepciones de cuerpo político y de ciudadanía que defienden esas dos concepciones en una nueva que incluye a la humanidad y a su medio ambiente.

**Palabras clave:** Ciudadanía glocal, comunitarismo, cuerpo político, humanidad, liberalismo, medio ambiente, síntesis.

**ABSTRACT** In this work we defend the possibility of a synthesis —in the Hegelian sense of the term— between two allegedly contradictory political theories: communitarianism and liberalism. That synthesis emerges as the so called glocal citizenship, with a conception of the political body that includes humankind and its environment in such a way that “overcomes” the conceptions of the political body and citizenship defended by communitarianism and liberalism.

**Keywords:** Communitarianism, environment, glocal citizenship, humankind, liberalism, political body, synthesis.

---

\* Para citar/citation: Prada García, A. (2021). Hacia una síntesis entre el comunitarismo y el liberalismo: la ciudadanía glocal. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 55, pp. 509-533.

\*\* Una primera versión de este trabajo —que se incluye en el proyecto puente URJC: “Inmigración y gestión de la diversidad cultural”, del que es Investigadora Principal la profesora María Cristina Hermida del Llano— fue expuesta en el Seminario científico “Propuestas para la gestión de la diversidad cultural: Liberalismo/Comunitarismo”, celebrado en remoto el 5 de junio de 2020. Agradezco las observaciones y críticas de los asistentes.

\*\*\* Dirección postal: Área de Filosofía del Derecho de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad Rey Juan Carlos, Paseo de los Artilleros, 28032, Madrid (España). Email: [aurelio.deprada@urjc.es](mailto:aurelio.deprada@urjc.es) Número ORCID: 0000-0002-5160-3325.

“Nosotras te hemos engendrado, criado, educado y te hemos hecho partícipe, como a todos los demás ciudadanos, de todos los bienes de que éramos capaces...”  
Platón, *Critón* 51d.

“Volvamos de nuevo al estado de naturaleza y consideremos a los hombres como si éstos hubieran brotado de la tierra y repentinamente, como si fueran hongos, hubiesen llegado a la madurez sin ningún tipo de contacto entre ellos”  
Hobbes, *De Cive*, 8,1.

“...de formas muy importantes, nosotros y nuestro medio ambiente somos uno”  
Barney, G.O.: *El mundo en el año 2000*

## 1. INTRODUCCIÓN

Tal y como se sigue inmediatamente del título dado a estas líneas, en este trabajo defenderemos la posibilidad de una síntesis entre dos corrientes de filosofía política, aparentemente incompatibles: el comunitarismo y el liberalismo. Una síntesis que, como también se deduce inmediatamente del título, se propone en términos de una ciudadanía específica: la glocal, con lo que implícitamente atribuimos tanto al comunitarismo como al liberalismo determinadas concepciones de la ciudadanía —comunitarista y liberal, respectivamente—, que estarían sintetizándose en la ciudadanía glocal.

Por el contrario, del título no se sigue inmediatamente que utilizamos el concepto de síntesis en el sentido hegeliano del término, esto es: defenderemos que el comunitarismo sería la tesis desde la que, por un proceso dialéctico, se habría llegado a la antítesis del liberalismo y desde ésta, también por un proceso dialéctico, estaría emergiendo la síntesis que superaría, en el sentido del término “*Aufhebung*”, la tesis y la antítesis: preservándolas y trascendiéndolas (Hegel, 2005, & 79-82, pp. 182-185).

Así las cosas, resulta obligado el orden que se seguirá en este trabajo. Primero una exposición de la tesis: el comunitarismo y la ciudadanía correspondiente, para abordar a continuación el proceso hacia la antítesis: el liberalismo. Antítesis que analizaremos después así como la ciudadanía correspondiente para examinar finalmente el proceso hacia la síntesis en el que ahora mismo estaríamos inmersos. Todo ello de forma ciertamente esquemática —sintética, si se permite el juego de palabras—, dados los límites impuestos a estas líneas.

## 2. TESIS: LA CIUDADANÍA COMUNITARISTA

Por mucho que el comunitarismo haya experimentado un renacimiento más que notable a partir de los años ochenta del pasado siglo XX con la publicación de, entre otras, obras como *After virtue* (MacIntyre, 1981), *Spheres of Justice* (Walzer, 1983) o *Sources of the self. The making of the modern mind* (Taylor, 1989), no parece necesario insistir en que su expresión más acabada se encuentra en la Grecia clásica, en la πόλις, y que debemos su definición canónica a Aristóteles quien en la *Política*, de forma lapidaria, afirmó:

La ciudad es por naturaleza anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte. Y en efecto, destruido el todo, no habrá pie ni mano a no ser equívocamente, como se puede llamar mano a una de piedra: una mano muerta será algo semejante (Aristóteles 1253 a, 19, 1970, p. 4).

Y es que el comunitarismo se definiría precisamente así: como una filosofía política en la que el todo es anterior a la parte al igual que el cuerpo a sus miembros. La comunidad es anterior a sus elementos de forma que éstos no pueden subsistir fuera del todo del que forman parte. Por decirlo en los términos literales de Aristóteles, “cada uno de nosotros”, “ἕκαστος ἡμῶν”, no podría subsistir fuera del “nosotros”, del cuerpo político, la πόλις, dentro del que cada uno es cada uno.

No parece necesario insistir en que el comunitarismo encuentra su expresión más acabada en la πόλις y su definición canónica en Aristóteles decíamos, pero quizás no sea así y es que, en ocasiones, los términos literales de Aristóteles se traducen de un modo que los tergiversan hasta el punto de poner en cuestión su carácter de expresión paradigmática del comunitarismo. Y así algunas traducciones —encomiables por lo demás—, vierten ese ἕκαστος, “cada uno” a que acabamos de referirnos, por “individuo” de modo que, por ejemplo, la afirmación de Aristóteles:

“ὅτι μὲν οὖν ἡ πόλις καὶ φύσει καὶ πρότερον ἢ ἕκαστος, δῆλον:”

que, traducida literalmente, sería: “Es evidente, pues, que la polis es por naturaleza y anterior a cada uno”, se vierte, sin embargo, por: “Es evidente, pues, que la polis es por naturaleza y anterior al individuo” (Aristóteles 1253 a, 25, 1970, p. 4).

Ciertamente esa traducción podría ser puesta en cuestión ante todo por anacrónica ya que el término “individuo” proviene del adjetivo latino “individuus, -a, -um”, habiendo sido utilizado por primera vez, hasta donde

sabemos, por Cicerón en el sentido de átomo<sup>1</sup>, de modo que ciertamente resultaría anacrónico atribuírselo a Aristóteles. Ahora bien ese anacronismo —en el que, *mutatis mutandis*, bien podría objetarse que incurrimos también nosotros al calificar de “comunitarista” la definición aristotélica de la πόλις; esto es, al utilizar un término de origen latino a propósito de Aristóteles—, solo resulta realmente objetable en cuanto que innecesario y distorsionador como es el caso.

Y en efecto, es innecesario porque el castellano permite traducir literalmente ἕκαστος por “cada uno”, o sea, permite expresar el comunitarismo aristotélico sin mayores problemas. Pero, además, resulta distorsionador puesto que el concepto de “individuo” es “esencial” en el liberalismo (Mulhall y Swift, 1996, p. 44), de forma que esa traducción convierte las tesis aristotélicas en un *mixtum* incomprensible de comunitarismo y liberalismo, desvirtuando por completo la expresión canónica de la perspectiva comunitarista.

Desde luego, habida cuenta de que ese anacronismo innecesario y distorsionador se da no sólo en algunas traducciones españolas sino también, por ejemplo, en algunas inglesas<sup>2</sup>, parece evidente que, más que a un descuido de los traductores, se debe a la fuerza que ha adquirido el individualismo en nuestra forma de pensamiento, en nuestra mentalidad. Un prejuicio, si se quiere, que nos llevaría a extrapolarlo inconscientemente a esquemas mentales en los que no tiene cabida alguna y que, por ello mismo, nos resultan difícilmente comprensibles, si es que no completamente inaccesibles, como, sin ir más lejos, la consideración que hace Aristóteles de las abejas y las hormigas como animales políticos si bien en menor medida que el hombre (Aristóteles 1970, 1253 a, 10, p. 3).

Afortunadamente disponemos de un ejemplo que nos permite aproximarnos a esa mentalidad comunitarista, a ese “cada uno de nosotros”, y ello tanto más precisamente cuanto que incluye el momento en que esa mentalidad es cuestionada inaugurándose así la evolución hacia la antítesis liberal, hacia el “individuo”. Un ejemplo, pues, en el que, por así decirlo, el

- 
1. Debo esta información al prof. Juan Manuel Blanch, catedrático de Derecho Romano en el CEU.
  2. Así, por ejemplo, H. Rackham. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1944, traduce el 1253a, 19 como sigue: “Thus also the city-state is prior in nature to the household and to each of us individually”; esto es, introduciendo un “individually” que no aparece en el original y lo distorsiona por completo. Este ejemplo es especialmente ilustrativo pues dicha traducción es la que aparece en Perseus Digital Library; la biblioteca digital de referencia que reúne todos los textos clásicos latinos y griegos en versión bilingüe. *Vid.* Aristotle, *Politics*, Perseus Digital Library, [www.perseus.tufts.edu](http://www.perseus.tufts.edu).

“cada uno de nosotros” es cuestionado por el “individuo”, haciéndose así perfectamente inteligibles uno y otro.

Al respecto, hemos de analizar el procedimiento utilizado en el proceso seguido contra Sócrates, en Atenas en el 399 a. C. acusado de impiedad y corrupción de los jóvenes, así como su reacción tras el veredicto de culpabilidad. Ahora bien, por razones de espacio, no podemos entrar en mayores detalles —algo que ya hemos hecho en otro lugar (Prada, 2020, pp. 55 y ss.)—, por lo que nos limitaremos a resaltar que, en lo que aquí importa, el juicio podía desarrollarse en una o en dos fases.

Y en efecto, tras las intervenciones del acusador y del acusado, que actuaban por sí mismos, se procedía a una primera votación para decidir si el acusado era o no culpable. Supuesto que el resultado de la votación fuese no culpable, se imponía una multa al acusador y el juicio concluía ahí. Pero si el acusado era declarado culpable, se procedía a un nuevo turno de palabra en el que primero el acusador proponía una pena y luego el ya declarado culpable proponía una contra-pena, decidiendo a continuación el tribunal-jurado entre ambas propuestas y ello de modo inapelable ya que no había recurso alguno contra su decisión.

Pues bien, es precisamente esta segunda fase del procedimiento la que nos permite acercarnos a la mentalidad comunitarista y es que ciertamente aquí, en la propuesta de contra-pena por parte del declarado culpable, no cabe en modo alguno hablar de un “individuo”, de un “yo” en sentido moderno, autónomo y responsable, capaz de decidir por sí mismo si es inocente o culpable con independencia de la decisión del tribunal. Lo que aquí se presupone es un “cada uno de nosotros” que acepta, si es que así puede hablarse, lo que el “nosotros” previo ha decidido sin que haya la menor opción a imaginar siquiera que el “nosotros” pueda haberse equivocado. Algo que se refleja en el propio procedimiento de la propuesta de contra-pena y en la ausencia de cualquier recurso contra la decisión del tribunal a la que ya nos hemos referido.

Gracias a los testimonios de Platón, Jenofonte y Diógenes Laercio (Prada, 2020, pp. 65 y ss.) sabemos que —en diversos grados, según cada uno de esos autores—, Sócrates rechazó implícitamente ese “cada uno de nosotros” al afirmar su inocencia y con ella su individualidad, dando así un paso crucial hacia el liberalismo, hacia la antítesis individualista. Un paso que, por lo demás y como también es bien sabido, no supuso un rechazo radical del comunitarismo ya que Sócrates acabó aceptando la pena impuesta por el tribunal, esto es, la propuesta de la parte acusadora.

Pero no procede entretenerse ahora en ese paso dado por Sócrates en la evolución desde el comunitarismo hacia el liberalismo, sino que toca acabar de caracterizar el comunitarismo, una vez superado el prejuicio

individualista que nos dificultaba acceder a él. Algo para lo que podemos seguir utilizando el proceso contra Sócrates, recurriendo esta vez a las implicaciones de algunos de los argumentos esgrimidos por Sócrates para rechazar la propuesta de Critón de escapar de la cárcel donde esperaba la ejecución de la condena a muerte, tal y como relata Platón en el diálogo homónimo. En concreto nos serviremos de la argumentación final del diálogo que comienza como sigue:

Si cuando nosotros estemos a punto de escapar de aquí, o como haya que llamar a esto, vinieran las leyes y el común de la ciudad y, colocándose delante, nos dijeran: «Dime, Sócrates, ¿qué tienes intención de hacer? ¿No es cierto que, por medio de esta acción que intentas, tienes el propósito, en lo que de ti depende, de destruirnos a nosotras y a toda la ciudad? ¿Te parece a ti que puede aún existir sin arruinarse la ciudad en la que los juicios que se producen no tienen efecto alguno, sino que son invalidados por particulares y quedan anulados? (Platón, 50 a-b, 1981, p. 204).

Se trata, como se habrá adivinado inmediatamente, de la célebre prosopopeya o personificación de las leyes. Denominación, por cierto, discutible no tanto porque lleva a imaginar un grupo de mujeres apareciéndose a Sócrates y a Critón cuando se debería pensar más bien en un grupo de hombres, habida cuenta de que “ley”, νόμος es masculino en griego (Gómez Lobo, 1998, p. 221), sino, sobre todo, porque no se trata solo de las leyes sino también de ὁ κοινὸν τῆς πόλεως “lo comunitario” (Luri, 2015, p. 198), “lo común” (Gómez Lobo, 1998, p. 221) de la ciudad, esto es, el “nosotros” que antecede a “cada uno de nosotros”. Un nosotros previo que continúa hablando en los siguientes términos:

Veamos, ¿qué acusación tienes contra nosotras y contra la ciudad para intentar destruirnos? En primer lugar, ¿no te hemos dado nosotras la vida y, por medio de nosotras, desposó tu padre a tu madre y te engendró? Dinos, entonces, ¿a las leyes referentes al matrimonio les censuras algo que no esté bien?» «No las censuro», diría yo. «Entonces, ¿a las que se refieren a la crianza del nacido y a la educación en la que te has educado? ¿Acaso las que de nosotras estaban establecidas para ello no disponían bien ordenando a tu padre que te educara en la música y en la gimnasia?» «Sí disponían bien», diría yo. «Después que hubiste nacido y hubiste sido criado y educado, ¿podrías decir, en principio, que no eras resultado de nosotras y nuestro esclavo, tú y tus ascendientes? (Platón, 1981, 50 d-e, pp. 204-205).

“Resultado de nosotras y nuestro esclavo” difícilmente se podría encontrar una expresión más contundente de la mentalidad comunitarista

según la cual “cada uno de nosotros” es obra del “nosotros previo”, de lo comunitario, de lo común de la ciudad hasta el punto de que la vida de cada uno, la vida biológica no lo es propiamente hablando sino que, por así decirlo, es biológicamente “política” (Bieda, 2020, p. 129), comunitarista por naturaleza, como la de las abejas y las hormigas, aunque ciertamente, gracias a la palabra, en mayor medida: “ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον” (Aristóteles, 1253a).

Así las cosas, para acabar de caracterizar la tesis comunitarista, sólo faltaría, aludir al tipo de ciudadanía que incorpora. Algo que no plantea mayores problemas pues si “cada uno” no es sino parte de un todo, al igual que una hormiga es parte de un hormiguero y una abeja de una colmena, el corolario es obligado: la parte ha de participar, valga la redundancia, de forma que si no participa es un inútil, un idiota tal y como, de modo radical, afirmó Pericles en la célebre “Oración fúnebre” recogida por Tucídides en la *Historia de la Guerra del Peloponeso*: *Pues somos los únicos que consideramos no como un hombre pacífico, sino inútil al que nada participa en ello* (Tucídides, 1973, I. p. 258)<sup>3</sup>.

### 3. HACIA LA ANTÍTESIS

Una vez caracterizada sucintamente la tesis comunitarista así como la ciudadanía que le es propia, procede pasar a exponer la evolución hacia la antítesis liberal, esto es, la evolución desde el “cada uno de nosotros” hacia el “individuo”, el yo en sentido moderno. Algo que, por lo demás y como se habrá notado, ya se ha apuntado en la exposición anterior.

Y en efecto, la propia actitud de Sócrates tras el veredicto de culpabilidad aludida más arriba y que nos sirvió para caracterizar *a contrario* el “cada uno de nosotros” supuso una primera afirmación de la individualidad, del “individuo” autónomo y responsable *avant la lettre*. Afirmación que, paradójicamente, también estaría presente en el propio procedimiento utilizado en el proceso contra él y, ciertamente, no parece preciso abundar en que la confianza que se deposita en los ciudadanos al considerárseles capaces de actuar por sí mismos, sin necesidad de procuradores ni abogados, no es sino un forma de individualismo, de afirmación radical de la individualidad. Aunque, bien miradas las cosas y dada nuestra desconfianza al respecto —ya que no nos reconocemos esa misma capacidad—, ese proce-

3. Literalmente, “μόνοι γὰρ τὸν τε μηδὲν τῶνδε μετέχοντα οὐκ ἀπράγμονα, ἀλλ’ ἀχρεῖον νομίζομεν:”

dimiento, más bien, remite a la ciudadanía activa, participativa que reclama el comunitarismo como esbozamos más arriba.

Sea de ello lo que fuere, donde sí habría una clara anticipación del individualismo *avant la lettre* sería en la propia prosopopeya de las leyes que nos sirvió para terminar de caracterizar el comunitarismo y es que no se queda en la afirmación de que “cada uno” es resultado y esclavo de las leyes, del común de la ciudad, a la que aludimos más arriba sino que prosigue en estos términos:

En efecto, nosotras te hemos engendrado, criado, educado y te hemos hecho participe, como a todos los demás ciudadanos, de todos los bienes de que éramos capaces; a pesar de esto proclamamos la libertad, para el ateniense que lo quiera, una vez que haya hecho la prueba legal para adquirir los derechos ciudadanos y, haya conocido los asuntos públicos y a nosotras, las leyes, de que, si no le parecemos bien, tome lo suyo y se vaya a donde quiera. El que de vosotros se quede aquí viendo de qué modo celebramos los juicios y administramos la ciudad en los demás aspectos, afirmamos que éste, de hecho, ya está de acuerdo con nosotras en que va a hacer lo que nosotras ordenamos (Platón, 1981,51d-e, p. 206).

Y ciertamente, por mucho que también esta traducción se deje llevar por el prejuicio individualista e incurra en nuevos anacronismos innecesarios y distorsionadores al hablar de “libertad” —término de origen latino y tan esencial como el de “individuo” para el liberalismo—, cuando el original habla de “permiso”, “ἐξουσίαν”<sup>4</sup>, y de “derechos” —término también de origen latino y asimismo esencial para el liberalismo—, cuando el original habla de “prueba de ciudadanía”, “οκιμασθῆ”<sup>5</sup>, parece evidente que ese pacto implícito derivado del permiso que “lo comunitario” otorga a sus “esclavos” para decidir si, una vez superada la prueba de ciudadanía, permanecen o no en el “nosotros” que les ha “engendrado” es una muestra clara de individualismo *avant la lettre*.

Así las cosas, ese pacto implícito junto con la actitud adoptada por Sócrates tras el veredicto de culpabilidad demostrarían que el momento en que Sócrates fue juzgado, a principios del siglo IV a.C., se situaría ya en el

4. Literalmente: “ὅμως προαγορευόμεν τῷ ἐξουσίαν πεποιηκέναι Ἀθηναίων τῷ βουλομένῳ”.

5. “En griego no existe un término que corresponda exactamente a la noción de un derecho que una persona posee. El giro griego más cercano es una expresión impersonal que equivale a “es justo para mí, para ti, para él... + infinitivo y sirve para expresar tanto derechos como deberes. “Es justo para mí permanecer en mi puesto de combate” significa “tengo la obligación de permanecer en mi puesto” y “es justo para mí viajar al extranjero” significa “tengo derecho a hacerlo”. Gómez Lobo, en Platón *Critón*, 1998, p. 53, nota 45.

período de transición en el que la tesis, la mentalidad comunitarista, empezaría a dejar de ser dominante, comenzando a afirmarse, siquiera sea tentativamente, la antítesis, la mentalidad individualista. Algo que, por lo demás y paradójicamente, puede acabar de demostrarse atendiendo al momento mismo en que se produce la formulación clásica del comunitarismo.

Y en efecto, como es bien sabido, la definición de la *πόλις* por parte de Aristóteles y la consideración canónica del hombre como animal político se producen en el momento inmediatamente anterior —casi simultáneo—, a la desaparición de la *πόλις* por obra precisamente de uno de sus discípulos: Alejandro Magno quien, con sus conquistas, dio paso a un nuevo período histórico: el helenismo, en el que la *πόλις* y la consideración del hombre como animal político ya no tienen sentido y en su lugar se desarrollan un cosmopolitismo y un individualismo incipientes de los que aquí no podemos más que recordar las dos imágenes más características.

Y así, en contraposición a las abejas y las hormigas con las que Aristóteles comparaba al hombre, aparecen el “cerdo” y el “perro”. Por un lado, el cerdo o, más bien, los “cerdos” de los jardines de Epicuro, una imagen en principio peyorativa y calumniadora como, en cierto modo, cabe apreciar aún en Horacio cuando, en la Epístola cuarta, se reconoce “*Epicuri de grege porcum*” en los siguientes términos: “Vendrás a visitarme cuando tengas ganas de reírte; a mí que estoy gordo y tengo bien cuidado el pellejo, como puerco que soy de la piara de Epicuro” (Horacio, 2008, p. 251).

Ahora bien, el epicureísmo acabó apropiándose de esa imagen provocadoramente (Onfray, 2008, p. 176) de modo que terminó por asociarse a la búsqueda de la ataraxia por parte del “sabio”, de forma individualista, lejos de la multitud y de la actividad pública: en el jardín (García Borrón, 1987, p. 220).

Por otra parte, el “perro” estoico que se concibe a sí mismo atado a la parte trasera de un carro en movimiento: el destino, la razón universal que, como ley eterna, determina el criterio del comportamiento al que debe ajustarse. Si es inteligente, lo que hace es seguir dócilmente al carro; si se resiste, apoyándose en las patas de atrás, lo único que logra es ser arrastrado: *Fata volentem ducunt, nolentem trahunt* (Welzel, 1979, p. 35). Una imagen impactante ciertamente de la que, a través de la radicación en la razón universal (García Borrón, 1987, p. 220), deriva un nuevo concepto de hombre e incluso una metamorfosis de ese perro:

De cierto, la muy admirada República de Zenón, fundador de la secta estoica, se resume en este único principio: que no vivamos separados en comunidades y ciudades y diferenciados por leyes de justicia particulares sino que consideremos a todos los hombres conciudadanos

de una misma comunidad y que haya una única vida y un único orden para todos como un rebaño que se cría y paze unido bajo una ley común (Plutarco, 1989, p. 240).

Dados los límites impuestos a estas líneas tampoco podemos aquí más que esbozar la aportación del cristianismo en la emergencia del individualismo al considerar a los hombres, a los bautizados, como hijos de Dios, como ovejas cuidadas por el buen pastor (Evangelio de S. Juan 10, 9-16 pp. 1584-1585). Ahora bien, no podemos dejar de señalar la variación que el cristianismo supone en relación a la imagen del rebaño estoica a la que acabamos de referirnos.

Y es que, como se aprecia inmediatamente, mientras que para el estoicismo el “pastor” es una idea abstracta: la “ley común” νόμος κοινῶς<sup>6</sup>, bajo la que se cría y paze el rebaño de *todos los hombres conciudadanos de una misma comunidad*, de la “humanidad” —si se nos permite el anacronismo<sup>7</sup>—, por el contrario, para el cristianismo el buen pastor es alguien concreto: Cristo. Una concreción con la que, por lo demás, se inserta en una tradición antiquísima que aparece tanto entre los griegos como entre los hebreos y que habría que remontar a los pueblos nómadas y ganaderos (Benveniste, 1983, p. 294).

Y en efecto, cabe encontrar esa imagen personalizada del “pastor” en la tradición griega desde Homero quien, en la *Ilíada*, se refiere a Agamenón como “*pastor de hombres*” (Homero, 1968, II, 85, p. 20), hasta Platón en el *Político* cuando habla del rey como “*pastor de un rebaño sin cuernos*” (Platón, 1981, 265c, p. 518). Y también en la tradición hebraica, con referencia tanto al propio Jehová: “*Condujiste a tu pueblo como ovejas por mano de Moisés y Aaron.*” (Salmos 77, 22), “*Jehová es mi pastor; nada me faltará. En lugares de delicados pastos me hará yacer; junto a aguas de reposo me pastoreará.*” (Salmos 23, 1-2.), como al rey David: “*Tú apacentarás a mi pueblo Israel, y tú serás sobre Israel príncipe*” (2 Samuel 5, 2).

Ahora bien, la imagen del rebaño cuidado por el buen pastor no excluye en absoluto la metáfora del “cuerpo”, la metáfora corporal tal y como se sigue de la célebre caracterización de la Iglesia como cuerpo de Cristo que hace S. Pablo y en la que, por lo que aquí toca, resulta obligado detenerse:

6. Literalmente “ὡςπερ ἀγέλης συννόμου νόμος κοινῶς συντρεφομένης”.

7. Anacronismo sólo en el caso de Zenón pues, como es bien sabido, ese primer concepto de “Humanidad” es más claro y rotundo en los estoicos del Imperio romano. *Vid.* García Borrón, J.C. 1988, p. 221.

Porque a la manera que el cuerpo es uno aunque tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, con ser muchos, forman un solo cuerpo, así también Cristo. Todos nosotros, en efecto, hemos sido bautizados en un mismo Espíritu, para constituir un solo cuerpo; los judíos como los gentiles los siervos como los libres. Y todos hemos bebido un mismo Espíritu. Es evidente que el cuerpo no consta de un solo miembro, sino de muchos. Si dijere el pie: ¿Como no soy mano, no soy del cuerpo, no por esto dejaría de ser del cuerpo? Y si dijere el oído: Como no soy ojo, no soy del cuerpo, no por esto dejaría de ser del cuerpo. Si todo el cuerpo fuera ojo, ¿dónde estaría el oído? Y si todo fuera oído, ¿dónde olfato? Mas ahora Dios ha dispuesto que tenga el cuerpo varios miembros y cada uno de ellos su lugar asignado. Que si fueran todos ellos un solo miembro, ¿dónde estaría el cuerpo? Asimismo, aunque los miembros son muchos, uno es el cuerpo. Ni puede el ojo decir a la mano: No tengo necesidad de ti. Tampoco la cabeza a los pies: No tengo necesidad de vosotros. Antes muy al contrario los miembros del cuerpo que parecen ser los más débiles, son los más necesarios. Y a los que juzgamos los menos nobles del cuerpo, a éstos los cercamos de mayor honor. Y nuestros miembros menos decentes son vestidos con mayor decoro. Pues nuestros miembros nobles no lo necesitan. Más Dios ha concertado el cuerpo, de modo que otorguemos mayor honor a los miembros menos dignos. A fin de que no haya escisión en el cuerpo, sino que todos los miembros tengan igual solicitud unos por otros. Por donde si padece un miembro padecen juntamente todos los miembros. Y si es honrado un miembro todos los miembros se alegran a una con él. Consiguientemente vosotros sois el cuerpo de Cristo y miembros cada uno en particular (S. Pablo, Corintios 1, 12, 16-27 1982, pp. 1690-1601).

No parece preciso insistir en las reminiscencias aristotélicas de esta descripción que ciertamente recuerda la metáfora corporal que, como vimos más arriba, utilizaba Aristóteles para ilustrar que la *πόλις* es anterior a “cada uno de nosotros”, con referencias expresa a pies y a manos al igual que se hace en este texto. Ahora bien, tampoco parece preciso insistir que hay diferencias sustanciales entre ambas descripciones y así se observa inmediatamente que mientras el cuerpo en Aristóteles es natural, por así decirlo, biológicamente político, como vimos, el “cuerpo de Cristo” tiene una vida sobrenatural, mística si se prefiere. Por lo demás, mientras en Aristóteles el cuerpo es anterior a sus miembros aquí es posterior. Los miembros son anteriores al cuerpo y, además, no son ellos quienes lo conforman sino “Dios”, que *ha dispuesto que tenga el cuerpo varios miembros y cada uno de ellos su lugar asignado*. Finalmente, tal y como refleja la última frase el texto, los miembros lo son “cada uno en

particular”<sup>8</sup>, esto es, “cada uno individualmente” lo que, paradójicamente, nos devuelve a la traducción inglesa del 1253 a de la *Política* a la que aludíamos más arriba<sup>9</sup> y que entonces calificamos de anacronismo innecesario y distorsionador, mientras que ahora, en otro contexto, se revela como manifestación de un estadio en la evolución del comunitarismo hacia el liberalismo.

Así las cosas, resulta obligado concluir que estamos ante una metáfora individualista *avant la lettre* y, por ello mismo, también resulta obligado situar al cristianismo dentro de lo que se ha dado en llamar el “descubrimiento del individuo”, del que supondría “una primera individualización” (Dülmen, R. van, 2016, pp. 19-21). Ahora bien y de nuevo por razones de espacio, no procede entrar en un análisis detallado de esa “primera individualización” sino que hemos de limitarnos a señalar que, en lo que a esa metáfora corporal se refiere, incluye un desarrollo en un doble sentido.

Por un lado, de clarificación y jerarquización, por así decirlo, de la metáfora, otorgando preeminencia a la cabeza frente al resto de los miembros del cuerpo. Algo ya incipiente en el propio S. Pablo al referirse a la unidad Cristo-Iglesia con la formulación: “*et ipse est caput corporis ecclesiae.*” (S. Pablo, *Colosenses* 1:18), desarrollada por S. Agustín con las de “*unus homo*” y “*una quaedam persona*” (S. Agustín, 1956, p. 193) y, sobre todo, por Sto. Tomas con la expresión: “*Caput et membra sunt quasi una persona mystica*” (Santo Tomás de Aquino, 1955, p. 478) sin que, por razones de espacio, podamos entrar aquí en mayores detalles.

Por otro lado, esa “primera individualización” va acompañada de la progresiva secularización de esa metáfora corporal hasta llegar a constituirse en la metáfora central de la antítesis liberal en la filosofía política de Th. Hobbes. Más en concreto, en el *Leviatán*, el “estado” concebido literalmente como un Dios mortal: “Mortall God”, cuya cabeza tiene preeminencia sobre el resto de los miembros del cuerpo, sobre los “individuos” que lo componen (Hobbes, 1974, p. 267).

#### 4. ANTÍTESIS: LA CIUDADANÍA LIBERAL

Desde luego somos plenamente conscientes de lo heterodoxa que podría resultar esa afirmación de que el *Leviatán* hobbesiano constituye la metáfora central del liberalismo y que, por tanto, Hobbes sería el fundador

8. Literalmente “*autem estis corpus Christi et membra de membro*” 12.27.

9. *Vid., supra* nota 3.

del liberalismo. Y es que, de las múltiples lecturas que se han hecho de su obra: desde la absolutista tradicionalmente dominante (Bobbio, 1985, p. 125), a la de exponente del “individualismo posesivo” (Macpherson, 2005, pp. 20 y ss.), pasando por la de “correlativo filosófico de la inestabilidad inherente a una comunidad fundada sobre el poder” (Arendt, 1973, p. 143) o por la de demócrata radical (Martel, 2007), la menos defendible, al parecer, sería precisamente la liberal representada fundamentalmente por P. Manent (Manent, 1977) y por L. Strauus (Strauus, 2006), ya que, según opinión generalizada, “difícilmente puede considerarse que las conclusiones de Hobbes sean liberales” (Macpherson, 2005, p. 20). Con todo lo cual resultaría más que problemático sostener, como aquí hacemos, que en la metáfora del *Leviatán* se muestra plenamente la “antítesis liberal” frente a la “tesis comunitarista”.

En esa misma dificultad abundaría otro argumento: el de que en Hobbes no aparecen todos los conceptos que se consideran esenciales del liberalismo y singularmente el de “individuo”. Y en efecto, si bien en su obra aparecen otros componente esenciales del liberalismo como el concepto de “libertad”, experimentando además, una clara evolución (Skinner, 2006, pp. 35-69 y 2007, pp. 11-36) o el de “derecho natural”, “natural right”, utilizado en varios sentidos (Plamenatz, 1981, p. 138 y ss), sin embargo, hasta donde sabemos, en Hobbes no aparece el término “individuo”, “individual” al menos en sentido propio, como sustantivo<sup>10</sup> y ello por mucho que algunos traductores —en traducciones por lo demás encomiables—, lo introduzcan y, por ejemplo, viertan el texto original del cap. XVIII del libro II del *Leviatán*, “... by every particular man” (Hobbes, Th. 1974, p. 227) como “... por cada individuo particular” (Hobbes, 1979, p. 267) lo que bien podría considerarse como un nuevo ejemplo de anacronismo a sumar a los ya señalados hasta aquí.

Pero, bien miradas las cosas, quizás no estemos ante un anacronismo innecesario y distorsionador, habida cuenta de que no son sólo algunos traductores los que atribuyen ese concepto a Hobbes sino también autores reputados como Bobbio para quien “*en el modelo hobbesiano en el principio está el individuo*” (Bobbio, 1985, p. 101), o Macpherson que afirma que “*El individualismo ha sido, indiscutiblemente, un rasgo destacado de toda la tradición liberal posterior. Como posición teórica básica se remonta, cuando menos, a Hobbes*” (Macpherson, 2005 p. 13) o Dülmen, quien le

---

10. Si aparece como adjetivo en, por ejemplo, la introducción del *Leviatán* “... for these the constitution individuall...” (Hobbes, Th. 1974, p. 83).

incluye entre los teóricos que sostuvieron que el “*Estado es una creación y un instrumento del individuo*” (Dülmen, 2016, p. 140).

Por lo demás parece haber acuerdo generalizado en la trascendencia histórica del pensamiento político hobbesiano pues, tras un rechazo inicial por parte de sus coetáneos que llegaron a considerarlo “inaceptable” (Hampsher-Monk, 1986, p. 89), fue ganando influencia hasta el punto de que se ha llegado a afirmar que “la estructura teórica del *Leviatán* se ha visto reflejada en la obra de filósofos políticos desde los tiempos de Hobbes hasta los nuestros” (Kenny, 2006, p. 335). Y en efecto, el “modelo hobbesiano”, por decirlo con Bobbio (Bobbio, 1985, p. 95), construido sobre dos elementos fundamentales: el estado de naturaleza y el estado civil pasándose del primero al segundo a través del contrato social, llegaría con “variaciones” (Rodilla, 1985, pp. 233 y ss.) hasta nuestros días en autores como Nozick, Buchanan y, singularmente, J. Rawls, autor de *A Theory of Justice*, una de las obras de teoría política más influyentes de los últimos años y que también utiliza el elemento del “estado de naturaleza” si bien bajo la denominación de “original position” (Rawls, 1973, pp. 118 y ss.).

Así las cosas, no parece tan descabellada nuestra afirmación de que Hobbes sería el fundador del liberalismo toda vez que, además de todo lo anterior, la metáfora central de su pensamiento político, la figura del *Leviatán*, el estado, presenta plena continuidad con la evolución desde el comunitarismo hasta el liberalismo que bosquejamos en su momento. Más aún, la estructura de su pensamiento político aparece como la antítesis completa, perfecta del comunitarismo, lo cual, paradójicamente, llevaría a la conclusión obligada de que mientras el comunitarismo halla su formulación más acabada justo en el momento en que históricamente desaparece la *πόλις* tal y como vimos con Aristóteles y Alejandro Magno, el liberalismo encontraría su formulación plena en el momento en que aparece históricamente el estado y ello por mucho que la formulación hobbesiana permita desarrollos, “variaciones” ulteriores.

Sea de ello lo que fuere, parece claro que efectivamente la estructura del pensamiento político hobbesiano, el “modelo” hobbesiano es la antítesis del comunitarismo. Y así, por empezar por el primero de sus elementos, el estado de naturaleza, basta con remitirse a las palabras del *De Cive* que figuran al inicio de estas líneas: “Volvamos de nuevo al estado de naturaleza y consideremos a los hombres como si éstos hubieran brotado de la tierra y repentinamente, como si fueran hongos, hubiesen llegado a la madurez sin ningún tipo de contacto entre ellos” (Hobbes, 2000, p. 157).

Desde luego, no parece preciso demorarse en demostrar que este primer elemento del modelo hobbesiano está en contradicción, es la antítesis del modelo comunitarista tal y como lo caracterizamos más arriba sirviéndo-

nos de la “prosopopeya de la leyes”. Y es que allí, como vimos, las leyes, el común, lo comunitario de la ciudad, el nosotros previo al “cada uno de nosotros” mostraba al “cada uno” Sócrates y con él a todos los “cada uno” que su vida biológica era política: “*te hemos engendrado, criado, educado y te hemos hecho participe, como a todos los demás ciudadanos, de todos los bienes de que éramos capaces*” de modo que “cada uno” es “*resultado nuestro y nuestro esclavo*”.

Ahora, sin embargo, en este primer momento del modelo hobbesiano no hay leyes, comunidad o nosotros previos sino que se supone que los hombres surgen de la tierra, i.e. nacen y se desarrollan, maduran, por sí mismos, como los hongos, sin necesitar de los demás. Se supone pues a los hombres como individuos cuya vida es inmediatamente natural, sin necesidad de politicidad, de comunidad alguna previa: bien sea colmena, hormiguero o rebaño. Una suposición que, por cierto, está en la base de la variación posterior que llevará al “descubrimiento”, “invención” de los “derechos humanos”, los derechos que los hombres tienen por naturaleza, en cuanto individuos, con valor por sí mismos sin consideración de ningún otro tipo, con valor “final” (Brudner, 2011, p. 247), algo inconcebible, lógicamente imposible, desde la perspectiva comunitarista (Prada, 2011, pp. 149 y ss.).

Pero esa suposición tiene otras consecuencias más inmediatas y es que esa “supuesta” vida natural de los hombres como “hongos”, “iguales en sus facultades corporales y mentales” es insostenible como muestra Hobbes en términos que, por su contundencia y trabazón lógica, no precisan de glosa alguna por nuestra parte: “De esta igualdad de capacidades surge la igualdad en la esperanza de alcanzar nuestros fines. Y por tanto si dos hombres cualesquiera desean la misma cosa que, sin embargo, no pueden ambos gozar deviene enemigos y... se esfuerzan mutuamente en destruirse o subyugarse” lo que acaba llevando a “una guerra de todo hombre contra todo hombre” en la que la vida individual es “... solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta” (Hobbes, 1979, pp. 222-225).

Y por la misma contundencia y trabazón lógica, tampoco precisan de glosa alguna por nuestra parte los términos que Hobbes utiliza para mostrar la solución que han de adoptar los hombres “hongos” ante semejante estado de naturaleza:

[...] conferir todo su poder y fuerza a un hombre o asamblea de hombres que pueda reducir todas sus voluntades, por pluralidad de voces a una sola voluntad. Lo cual equivale a elegir un hombre o asamblea de hombres que represente su persona; y cada uno poseer y reconocerse a sí mismo como autor de aquello que pueda hacer o provocar quien así representa a su persona, en aquellas cosas que conciernen a la paz y la seguridad común y someter así sus voluntades, una a una, a su voluntad,

y sus juicios a su juicio. Esto es más que consentimiento o concordia, es una verdadera unidad de todos ellos en una e idéntica persona hecha por pacto de cada hombre con cada hombre como si todo hombre debiera decir a todo hombre: autorizo y abandono el derecho a gobernarme a mí mismo a este hombre o a esta asamblea de hombres, con la condición de que tú abandones tu derecho a ello y autorices todas sus acciones de manera semejante (Hobbes, 1979, p. 267).

Más aún, seguimos sin necesidad de glosa alguna porque el propio Hobbes se encargó de supervisar el diseño de la persona artificial en la que los hombres-hongos que abandonan el estado de naturaleza se unen, forman una unidad, un nosotros posterior o, si se prefiere, un “yo común” (Rousseau, 1979, p. 441), un “*moi commun*”, por decirlo con una de las “variaciones” posteriores del modelo liberal: la rousseauiana que sí incluye el uso del término “individuo”<sup>11</sup>. Un “nosotros posterior”, un “yo común”, por lo demás, con dos versiones (Hernández, 2002, pp. 125 y ss.), de un lado, la de la primera edición de la obra en 1651 y de otro, la de la copia manuscrita que hizo llegar a Carlos II que es el que figura como portada en la mayoría de las ediciones del texto y la que reproducimos a continuación:



Fuente: Portada de la copia manuscrita de *Leviathan* (1651).

11. *Vid.*, por ejemplo, el primer párrafo de capítulo VI, del libro I de *Du Contrat Social*: “Je suppose les hommes parvenus à ce point où les obstacles qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature, l'emportent par leur résistance, sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état...” Rousseau, J. J. *Du Contrat Social, ou principes du droit politique*, en Collection complète des oeuvres, Genève, 1780-1789, vol. 1, in-4, édition en ligne [www.rousseauonline.ch](http://www.rousseauonline.ch), version du 7 octobre 2012

A la vista de esta imagen, se entenderá la afirmación que hicimos más arriba sobre la solución de continuidad que había entre el *Leviatán*, la metáfora central de liberalismo, con el proceso de evolución desde el comunitarismo hasta el liberalismo, con el cristianismo más en concreto, y que nos sirvió como uno de los argumentos para defender que Hobbes sería el fundador de liberalismo. Y, en efecto, la filiación cristiana de la ilustración se sigue inmediatamente no sólo de la cruz que remata la corona que porta el *Leviatán*, sino de la cita expresa del libro de Job *Non est potestas Super Terram quae Comparetur ei Job. 41.24*. “No hay poder sobre la tierra que pueda compararsele Job. 41.24” que figura en la parte superior de la ilustración y en la que se integran, como si de otras letras se trataran, la punta de la espada que porta el soberano con la mano derecha, la corona y la cabeza del báculo que sostiene con la mano izquierda.

Por lo demás, no parece difícil relacionar esta imagen con la descripción que hacía S. Pablo de la Iglesia como cuerpo de Cristo, sustituyendo, eso sí, los miembros por los individuos que forman ahora el cuerpo del *Leviatán* y tampoco resulta difícil relacionarla con la evolución patente en S. Agustín y Sto. Tomás a la que nos referíamos más arriba sobre la creciente importancia de la “cabeza” sobre el resto de los miembros del cuerpo y, ciertamente, en la imagen tiene un protagonismo absoluto como se sigue del hecho de que es el único miembro del cuerpo no compuesto, al menos visualmente, por individuos.

Y tampoco resulta difícil incluir esa imagen en la progresiva secularización a la que hicimos referencia pues no es mística ni sobrenatural, por mucho que el cuerpo gigantesco sea difícil de imaginar de un modo realista, sino que aparece incluido en un marco espacio-temporal, un espacio y un tiempo determinado a diferencia de la imagen de S. Pablo o de los ulteriores desarrollos de S. Agustín y Sto. Tomás, en los que el cuerpo de Cristo no precisaba de soporte material alguno, de marco en el que se inserte.

Por lo mismo que no es difícil situar la imagen del *Leviatán* en la evolución del comunitarismo hacia el liberalismo tampoco es difícil relacionarla con la metáfora corporal que utilizaba Aristóteles para ilustrar que la πόλις, es anterior a “cada uno de nosotros”, a cada uno de los miembros de modo que “, destruido el todo, no habrá pie ni mano a no ser equívocamente, como se puede llamar mano a una de piedra: una mano muerta será algo semejante” (Aristóteles 1253 a 19, 1970, p. 4). Y es que el *Leviatán* resulta ser la antítesis completa de la metáfora aristotélica.

Y en efecto, los miembros en el *Leviatán* son anteriores al todo, al *Leviatán* pues son ellos los que mediante el pacto al que nos referimos más arriba le constituyen como tal. Más aún, apenas si cabe hablar de miembros pues se trata de individuos que miran a la cabeza, al soberano, al hombre

o asamblea de hombres cuyas decisiones asumen como propias, de modo que “destruido el todo”, el *Leviatán*, esos individuos siguen vivos, no serían manos o pies muertos como en la metáfora aristotélica, sino, si se prefiere, “hongos” de vuelta al estado de naturaleza.

Así las cosas, estamos antes la antítesis completa del modelo comunitarista, esto es ante el modelo liberal. Frente al todo, al común, al nosotros que engendra a los “cada uno de nosotros” de modo que la vida biológica es inmediatamente política, aparecen los individuos, “hongos” que han de abandonar el estado de naturaleza, la imposible vida natural y constituyen un “*moi commun*”, un “nosotros posterior” que asegure la vida ahora ya estatalmente, en el *Leviatán*.

De la “vida política” a la “vida estatal”, pues, y del ciudadano comunitarista al ciudadano liberal. Y es que frente al “cada uno de nosotros”, frente a la parte que participa, de modo que si no lo hace es un inútil, un idiota”, según la afirmación radical de Pericles recogida por Tucídides en la *Historia de la Guerra del Peloponeso* —que ciertamente Hobbes conocía dada la encomiable traducción que hizo de esa obra y que aún hoy se utiliza—, aparece el “individuo” que mira a la cabeza del *Leviatán* en el que está incluido, que mira al hombre o asamblea de hombres cuyas decisiones asumen como propias, a sus representantes:

Resígnese, pues, el poder: lo que nosotros necesitamos es la libertad, la cual conseguiremos indefectiblemente; pero como la que necesitamos es diferente de la de los antiguos, es necesario que se dé a aquélla una organización diferente a la que podría convenir a la libertad de los antiguos; en ésta, el hombre cuanto más consagraba el tiempo y su fuerza para el ejercicio de los derechos políticos, más libre se creía; por el contrario, en la especie de libertad de que nosotros somos susceptibles, cuanto más tiempo nos deje para nuestros intereses privados el ejercicio de los derechos políticos, más preciosa será para nosotros la misma libertad. De aquí viene la necesidad del sistema representativo, el cual no es otra cosa que una organización con cuyo auxilio una nación se descarga sobre algunos individuos de aquello que no quiere o no puede hacer por sí misma (Constant, 1988, p. 89).

Algo que, por lo demás, puede convertirles/nos en ovejas pero no al modo estoico sino al cargo de un pastor, volviendo a una tradición milenaria, como agudamente observó A. de Tocqueville:

Después de haber tomado así alternativamente entre sus poderosas manos a cada individuo y de haberlo formado a su antojo, el soberano extiende sus brazos sobre la sociedad entera y cubre su superficie de un enjambre de leyes complicadas, minuciosas y uniformes, a través de las

cuales los espíritus más raros y las almas más vigorosas no pueden abrirse paso y adelantarse a la muchedumbre: no destruye las voluntades, pero las ablanda, las somete y dirige; obliga raras veces a obrar, pero se opone incesantemente a que se obre; no destruye, pero impide crear; no tiraniza, pero oprime; mortifica, embrutece, extingue, debilita y reduce, en fin a cada nación a un rebaño de animales tímidos e industriosos, cuyo pastor es el gobernante. Siempre he creído que esa especie de servidumbre arreglada, dulce y apacible, cuyo cuadro acabo de presentar, podría combinarse mejor de lo que se imagina con alguna de las formas exteriores de la libertad, y que no le sería imposible establecerse a la sombra misma de la soberanía del pueblo (Tocqueville, 1980, p. 269).

## 5. HACIA LA SÍNTESIS

A todo esto, no parece necesario utilizar muchas palabras para demostrar el éxito histórico del *Leviatán*, del dios mortal que en unos pocos siglos se ha multiplicado y ha ido ocupando toda la tierra de forma que basta con mirar un mapa político para comprobar que toda la superficie terrestre está repartida entre 194 estados. 194 Leviatanes que siguen la estructura que, de forma paradigmática, inauguró Hobbes teóricamente y en la que, ciertamente, aparecen los tres elementos que la teoría política establece para la existencia de un estado (Jellinek, 1981, pp. 295 y ss.): la población, formando el cuerpo del soberano, el territorio incluido parte del cielo y del mar y delimitado por las “fronteras”, el marco de la ilustración y, finalmente, el poder, un elemento especialmente subrayado por Hobbes, si bien de forma algo anacrónica para nuestros días.

Y es que, a diferencia de la ilustración de la primera edición<sup>12</sup>, la de la copia para Carlos II que es la que hoy se utiliza habitualmente, incluye la cita del libro de Job a la que más arriba nos referíamos y que ciertamente constituye una definición de soberanía prácticamente equivalente a la bodiniana de “*superior non recognocens*”, en la que además, como vimos, se integran, como si de otras letras se trataran, la punta de la espada que porta el soberano con la mano derecha, la corona y la cabeza del báculo que lleva con la mano derecha.

Ahora bien, no procede demorarse en consideraciones sobre la fuerza de esta representación del poder militar, real y eclesiástico sancionados con las palabras de la Biblia, ni tampoco sobre su anacronismo en nuestros días,

---

12. También se diferencia en el diseño y la disposición de los individuos que componen el *Leviatán* de los que solo se ven las cabezas mirando al espectador.

y ello no sólo por razones de espacio sino porque la actual concepción de la soberanía, despojada de elementos religiosos, se está haciendo asimismo anacrónica, obsoleta. Lo cual, viene a ser una prueba de que la antítesis liberal, al igual que la tesis comunitarista en su momento, estaría dejando de ser dominante.

Y es que el modelo liberal estaría debilitándose a consecuencia básicamente del proceso de globalización, entendido en su sentido más amplio, o sea, incluyendo, entre otras, sus vertientes cultural y ecológica, y no sólo la económica (Beck, 1998 y Beck y Beck-Gernsheim, 2008). Y así la representación estática y aislada de la población, formando el cuerpo del soberano, se hace cada vez más anacrónica y obsoleta a la vista de los flujos migratorios, de las exportaciones e importaciones de población, “mascarón de proa y máscara de la globalización» (De Lucas, 2003, p. 23); así como por el multiculturalismo y multilingüismo crecientes. Factores todos ellos difícilmente controlables por cada Leviatán en particular pues, hacen a unos Estados dependientes de las remesas que sus inmigrantes envían a sus países de origen y obligan a otros bien a expulsiones en masa, bien a legalizaciones asimismo en masa de esos inmigrantes.

Y también la representación estática y aislada del territorio —independiente—, encerrado en fronteras, en el “marco” de la ilustración hobbesiana, resulta cada vez más inadecuada para dar cuenta de los diversos desafíos, los diversos problemas que el territorio estatal enfrenta por cambios inducidos por la acción de terceros y que incluyen, entre otros, la degradación ambiental, la desertización, la polución del aire y del agua o el calentamiento global... e incluso, la desaparición del propio territorio como ocurre ya a algunos *Leviatanes* que, a consecuencia del cambio climático, están comprando territorios a otros *Leviatanes*<sup>13</sup>.

Más aún, también podríamos describir cómo esa ilustración estática del territorio es modificada por las nuevas concepciones del espacio y el tiempo fruto de la revolución de las tecnologías de la información: el espacio de los flujos, el tiempo virtual/atemporal. Nuevo espacio-tiempo que estaría configurando ya una sociedad en red (Castells, 1999), interdependiente, global y local (Morin, y Kern, 1993, p. 32) “glocal”, en la que estaría surgiendo una nueva forma de organización no jerárquica: una red descentralizada, difusa, formada por un gran número de nodos idénticos y repetidos, sin

---

13. Es el caso, por ejemplo, de las Islas Maldivas que, ante la previsión de desaparición de parte de su territorio a causa del calentamiento global, están comprando tierras en Indonesia para alojar a su población

órganos especializados de las que Internet sería el paradigma (Prada, 1999, pp. 177 y ss).

Así las cosas, resulta muy difícil seguir pensando que el soberano mantiene un control completo sobre el territorio y la población; que no reconoce superior o que no hay poder sobre la tierra que pueda compararse sino que más bien procede hablar de “crisis de soberanía” (Ferrajoli, 1999, pp. 144 y ss.). Una crisis de la que la unión de varios Leviatanes, como la UE, sería claro síntoma y prueba evidente de que la “vida estatal” a la que llegaban los hongos-hombres hobbesianos tras constatar lo insostenible de la vida natural ya no es hoy posible.

Ahora bien, tampoco la vida “interestatal” sería hoy posible como, sin ir más lejos, ha puesto de relieve la pandemia de la Covid 19 en la que ahora mismo estamos y que ha llevado a algunos de los dirigentes, a algunas “cabezas” de los más importantes *Leviatanes* integrantes de la UE: Alemania, Francia, Italia... a pronunciar las siguientes palabras:

Por esta razón esta crisis nos afecta a todos. Ninguno de nosotros es inmune a la pandemia y ninguno puede derrotar al virus por sí solo. De hecho, no estaremos seguros del todo hasta que todos estemos seguros; en todos los pueblos, ciudades, regiones y países del mundo. En nuestro mundo interconectado, la medida de la fuerza del sistema mundial de salud nos la da su parte más débil. Tenemos que proteger a los demás para protegernos nosotros mismos<sup>14</sup>.

*“Tenemos que proteger a los demás para protegernos nosotros mismos”*: a la vista de estas palabras no parece preciso subrayar que la antítesis liberal, el modelo hobbesiano, está dejando de ser dominante sobre todo si se tiene en cuenta que, literalmente ese “los demás” incluye a “*todos los pueblos, ciudades, regiones y países del mundo*”. Dicho en otros términos, la antítesis liberal estaría derivando hacia la construcción de un *nosotros* —un *moi commun*, si se prefiere—, que incluye a todos los demás y también a nosotros mismos, a la “humanidad”, pues, con lo que sobrarían los límites, las fronteras, el marco en el que Hobbes encerraba/delimitaba el poder del *Leviatán* y ello pese al Brexit y a algunos nacionalismos que no serían sino reacciones pasajeras ante la construcción de ese nosotros, de ese yo común.

Pero no estaríamos yendo sólo hacia ese “nosotros”, ese “yo común” de la “humanidad” sino también al “nosotros de la humanidad y su medio ambiente” tal y como se sigue de la emergencia de los movimientos en defensa del medio ambiente: el ecologismo, desde mediados del pasado

---

14. *El País*, 3-5-20 “Trabajar juntos en la recuperación mundial”.

siglo XX con, entre otros acontecimientos, la publicación de *Silent Spring* (Carson, 1962) y del informe *The Limits to Growth: A report for the Club of Rome's Project on the predicament of mankind*. (Meadows y otros, 1972) o la fundación de WWF (1961) y *Greenpeace* (1971). Así como de su progresiva expansión hasta haberse hecho global con movimientos como el contemporáneo *Fridays for Future* liderado por la activista sueca Greta Thunberg.

Lamentablemente y de nuevo por razones de espacio, no podemos detenernos a analizar en detalle las principales manifestaciones/ reivindicaciones del ecologismo si bien es obligado subrayar que viene respaldado por la ciencia en unos términos que, de un modo u otro, cuestionan el “individuo” liberal y reivindican el “cada uno de nosotros” comunitarista y ello precisamente a principios de la década de los ochenta del pasado siglo<sup>15</sup>; esto es, en el momento en el que el comunitarismo comenzó a experimentar el renacimiento al que más arriba aludíamos:

Literalmente, el medio ambiente son los entornos físico y biológico del organismo que se analiza (en este caso el *Homo sapiens*, la especie humana). La humanidad depende de dicho medio ambiente, sustentador de su vida de maneras muy complejas. Tan íntima es la conexión entre una y otra que se difumina la distinción entre individuo y medio ambiente. Una porción del aire que respiramos se convierte en parte de nosotros. El oxígeno metaboliza nuestros alimentos y se convierte en una parte de nuestra carne y de nuestra sangre; las partículas que respiramos se acumulan en nuestros pulmones. Un porcentaje de los líquidos que bebemos pasan a formar parte de nuestros cuerpos, al igual que, a su vez, se transforman en nuestros tejidos. De hecho, el término «medio ambiente»... es un concepto inadecuado e impreciso, dado que no existe ni puede existir una clara distinción entre la humanidad y sus contornos... debería recordarse constantemente que, de formas muy importantes, nosotros y nuestro medio ambiente somos uno (Barney, 1982, p. 360).

## 6. A MODO DE CONCLUSIÓN: LA CIUDADANÍA GLOCAL

Así las cosas, parece evidente que la antítesis liberal está dejando de ser dominante y en su lugar empieza a realizarse una síntesis, en el sentido hegeliano del término, que superaría, integrándolos, el comunitarismo y el liberalismo. Una síntesis en la que se mantendría el ciudadano liberal

---

15. La fecha de la primera edición de la obra de Barney citada a continuación es 1980.

si bien superándolo como “individuo” global con derechos humanos, con dignidad por sí mismo, con valor “final” y que delega en sus representantes, en la cabeza del *Leviatán*, del “nosotros posterior”, del “yo común” de la humanidad, asumiendo las decisiones que la cabeza adopte como si fueran propias. Y también se mantendría, superándolo, el ciudadano comunitarista como el “cada uno de nosotros” local, la parte que participa directamente, que actúa de forma inmediata en el medio ambiente, en el “nosotros previo” que le genera y con el que es uno.

Una síntesis, pues, que supera, integrándolas, la concepciones del cuerpo liberal y comunitarista en un cuerpo artificial global, posterior, centralizado jerárquicamente, con “cabeza” pero integrado en la red descentralizada, difusa, formada por un gran número de nodos idénticos y repetidos, sin órganos especializados que constituye el medio ambiente físico y biológico y que es previo.

Ahora bien, tratar de esbozar todas las relaciones posibles entre el “individuo” global y el “cada uno” local es algo que, ciertamente, supera los límites asignados a estas líneas siquiera sea porque, entre otras cosas, nos obligaría a ir más allá de las abejas y las hormigas aristotélicas, los cerdos epicúreos, los perros- rebaño estoicos, las ovejas cristianas, los hombres hongos hobbesianos... extendiendo el concepto de politicidad también a las plantas —los vegetales políticos—, que funcionan en red (Mancuso, 2020, pp. 60 y ss.) y de las que, ciertamente y sobre todo, depende nuestra supervivencia en cuanto que son los pulmones de la Tierra (Mancuso, 2017, p. 9); o sea y en lo que aquí importa, los pulmones del cuerpo de la humanidad y su medio ambiente.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arendt, H. (1973). *The Origins of Totalitarianism*. Londres: A. Deutsch.
- Aristóteles. (1970). *Política*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Barney, G.O. (1982). *El mundo en el año 2000*. Madrid: Tecnos.
- Beck, U. (1998). *¿Qué es la globalización?* Barcelona: Paidós.
- Beck, U. y Beck-Gernsheim, E. (2008) *Generación Global*. Barcelona, Paidós.
- Benveniste, E. (1983). *Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas*. Madrid: Taurus.
- Bieda, E. (2020). “Le debemos un gallo a Asclepio”. El canto político del cisne socrático. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n.º 80.
- Bobbio, N. (1985). *Estudios de Historia de la Filosofía: De Hobbes a Gramsci*. Madrid: Debate.
- Brudner, A. (2011). Bienes constitucionales: El objetivo de la teoría constitucional. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, n. 45.
- Carson, R. (1962). *Silent Spring*. Boston: Houghton Mifflin.

- Castells, M. (1999). *La era de la información: Economía, sociedad y cultura*. Vol I, *La sociedad red*. Madrid: Alianza.
- Constant, B. (1988). *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*. Madrid: Tecnos.
- Dülmen, R. van (2016). *El descubrimiento del individuo 1500-1800*. Madrid: Siglo XXI.
- Ferrajoli, L. (1999). *Derechos y garantías. La Ley del más débil*. Madrid: Trotta.
- García Borrón, J.C. (1987). *Los estoicos en VVAA Historia de la Ética*, Barcelona: Crítica.
- Gómez Lobo, A. (1998). *La Ética de Sócrates*. Barcelona: Andrés Bello española.
- Gómez Lobo, A. (1998). Trad. y notas de Platón *Critón*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Hampsher-Monk, I. (1986). *Historia del pensamiento político moderno*. Barcelona: Ariel.
- Hegel, G.W.F. (2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Madrid: Alianza.
- Hernández, J.M. (2002). *El retrato de un dios mortal. Estudio sobre la filosofía política de Hobbes*. Barcelona: Antrophos.
- Hobbes, Th. (1979). *Leviatán*. Madrid: Editora Nacional.
- Hobbes, Th. (1974). *Leviathan*. London: Penguin.
- Hobbes, Th. (2000). *De Cive*. Madrid: Alianza.
- Homero (1968). *Iliada*. Madrid: Espasa Calpe.
- Horacio (2008). *Epístolas en Sátiras, Epístolas, Arte Poética*. Madrid: Gredos.
- Jellinek, G. (1981). *Teoría General del Estado*. Buenos Aires: Albatros.
- Kenny, A. (2006). *La filosofía moderna*. Madrid: Tecnos.
- Lucas, J. de (2003). Sobre las políticas de inmigración en un mundo globalizado, *Anuario de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid* n. 7.
- Luri, G. (2015). *¿Matar a Sócrates? El filósofo que desafía a la ciudad*. Barcelona: Ariel.
- MacIntyre, A. (1981). *After Virtue*. Londres: Duckworth.
- Macpherson, C. B. (2005). *La teoría política del individualismo posesivo De Hobbes a Locke*. Madrid: Trotta.
- Mancuso, S. (2017). *El futuro es vegetal*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Mancuso, S. (2020). *La nación de las plantas*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Manent, P. (1977). *Naissances de la politique moderne, Maquiavel, Hobbes, Rousseau*, París: Payot.
- Martel, J.R. (2007). *Subverting the Leviathan. Reading Thomas Hobbes as a Radical Democrat*. Nueva York: Columbia University Press.
- Meadows, D. y otros (1972). *The Limits to Growth: A report for the club of Rome's Project on the predicament of mankind*. Nueva York: Universe Books.
- Morin, E. y Kern, A. B. (1993) *Tierra-Patria*. Barcelona: Kairós.

- Mulhall, St. Y Swift, A. (1996). *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*. Madrid: Temas de Hoy.
- Onfray, M. (2008). *Las sabidurías de la antigüedad-Contrahistoria de la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- Plamenatz, J. (1981). *Man and Society*. Hong-Kong: Longman.
- Platón (1981). *Critón* en Diálogos I. Madrid: Gredos.
- Platón (1981). *Político* en Diálogos V. Madrid; Gredos,
- Plutarco (1989). Sobre la fortuna o virtud de Alejandro. En *Obras morales y de costumbres* (Moralia) V. Madrid: Gredos.
- Prada, A. de (1999). Pirámides y redes: El concepto de derecho. *Boletín de la Facultad de Derecho*, UNED, n. 14.
- Prada, A. de (2011). Entre confucianismo y derechos humanos: Individuo y rey. *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, n. 23.
- Prada, A. de (2020). Tomando a Sócrates en serio: De la ciudadanía antigua a la ciudadanía glocal. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, n. 54, Granada.
- Rawls, J. (1973). *A Theory of Justice*. Oxford MA: Oxford University Press.
- Rodilla, M.A. (1985). *Buchanan, Nozich, Rawls: Variaciones sobre el estado de naturaleza* en Anuario de Filosofía del Derecho, n. 2.
- Rousseau, J.J. (1780-1789). *Du Contrat Social, ou principes du droit politique*, en Collection complète des oeuvres, Ginebra, vol. 1, in-4 , édition en ligne www.rousseauonline.
- Rousseau, J.J. (1979). El contrato social. En *Escritos de combate*. Madrid: Alfaguara.
- S. Agustín, (1956). *Enarrationes in Salmo 30, Sermo I*. Turnholti: E. Dekkers-J. Fraipoint.
- S. Juan Evangelista (1982). Evangelio 10, 11-16. En *Biblia*. Barcelona: Regina.
- S. Pablo, (1982). Corintios 1, 12. En *Biblia*, Barcelona: Regina.
- Squinner, Q. (2006). La teoría evolutiva de la libertad en Thomas Hobbes I: La libertad antes del Leviatán, *Revista de Estudios Políticos*, n. 143.
- Squinner, Q. (2007). La teoría evolutiva de la libertad en Thomas Hobbes II: La libertad en Leviatán, *Revista de Estudios Políticos*, n. 144.
- S. Tomás, (1955). Tratado de la vida de Cristo. En *Summa Teológica*, Tomo XII, Madrid: BAC.
- Strauss, L. (2006). *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Taylor, Ch. (1989). *Sources of the self. The making of the modern mind*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Tocqueville, A. de (1980). *La democracia en América* T. 2, Madrid: Alianza.
- Tucídides (1973). *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Madrid: Ed. Hernando.
- Walzer, M. (1983). *Spheres of Justice*, Nueva York: Basic Books.
- Welzel, H. (1979). *Introducción a la Filosofía del Derecho*, Madrid: Aguilar.

