

De retórica y política. La función del mito

A propósito de PH. LACOUÉ-LABARTHE Y J.-L. NANCY, *El mito nazi*, trad. Juan C. Moreno, Anthropos, Barcelona, 2002; y J.-L. NANCY, *La creación del mundo o la mundialización*, trad. Pablo Perera, Paidós, Barcelona, 2003.

1. EL MITO NAZI: IDENTIDAD Y RAZA

A nadie se le oculta que cada vez son más las producciones culturales de todo tipo (literarias, cinematográficas, filosóficas, históricas, musicales, etc.) que toman como punto principal de referencia la cuestión del nazismo. El caso de *El mito nazi* es singular. Se trata de un texto muy breve en el que converge una altísima densidad teórica con la mayor claridad expositiva. El objetivo del ensayo es «analizar la procedencia, la estructura y la significación del elemento mítico en el nazismo» (p. 8). Tal objetivo, empero, trasciende el mero interés histórico, constituyéndose —y ésta es, a mi juicio, la mayor pertinencia del libro— en diagnóstico de la realidad política actual. Las preocupaciones de este trabajo, pues, se ubican en el presente. Y no tanto por el peligro de groseros retornos, cuanto por la disimulada presencia de otra clase de repeticiones. Se trata, más que de meras apelaciones a un nuevo mito, de la demanda de una representación, figuración o encarnación del ser o del destino de la comunidad, es decir, de la demanda de *identificación simbólica*, «de lo que el fascismo en general se ha sobreabundantemente nutrido» (p. 11). Esto explica que los autores reclamen «más razón [...] una razón más exigente» para hallar formas identitarias no fundadas en la exterminación de los otros.

La actualidad que Lacoue-Labarthe y Nancy reclaman para su estudio es la que puedan desprender de su análisis del mito nazi *como tal*, es decir, del nazismo en tanto que asume la función y la seguridad míticas. Lo que les interesa es éste en tanto que ideología (lo que Arendt definió como lógica que explica la historia por remisión a una idea), esto es, en tanto que explicación *política* del mundo a partir de un concepto único, y en tanto que explicación *total*, indiscutible. Desde aquí, el objetivo pasaría por mostrar la relación entre dicha ideología y la «dominación total» de un «Estado total»: «La tarea aquí es entonces la de comprender, para empezar, cómo ha podido formarse la ideología nazi (lo que intentaremos describir como el *mito nazi*) y, más precisamente, por qué la figura alemana del totalitarismo es el racismo» (p. 25).

A este reto responden aventurando dos respuestas: que la figura alemana del totalitarismo es el racismo porque el problema alemán es fundamentalmente de identidad y que, siendo el mito un aparato de identificación, el racismo se ha confundido con la construcción de un mito, el mito ario.

Respecto de la identificación mítica, los autores se preguntan por las razones de que haya existido una tradición de pensamiento alemán centrada en reflexionar, desde finales del siglo XVIII, sobre la relación entre mito e identificación — interés que justificaría el ensañamiento contra Platón¹. A su juicio, el drama de Alemania es que, en una Europa obsesionada con la imitación desde el fin de la cristiandad, ella no sólo carece de identidad sino de la propiedad de su medio de identificación. Esto explica la lógica esquizofrénica que ha dominado su historia, pues dicha apropiación del medio de identificación debía y no debía pasar por la imitación de los griegos. La cultura alemana habría dado dos salidas a este problema: una especulativa y otra estética, que implica el recurso a una imitación diferenciadora. Los alemanes habrían descubierto a finales del XVIII la existencia de dos Grecias: una de la medida y la claridad, y otra mística, reprimida por la primera, pero sordamente presente en la tragedia y en las religiones de misterios. Tal hallazgo permitía promover un modelo inédito. Pero a la identificación estrictamente lingüística con lo griego se añadió la consigna de una nueva mitología. La razón es que la esencia de la lengua griega, como de la alemana, es ser capaz de simbolización, o sea, de formar mitos conductores para un pueblo, de ahí que la identificación no pueda quedarse en mera imitación, sino que se abra a la construcción de un mito².

Sirviéndose de *El mito del siglo XX* de Rosenberg y de *Mein Kampf* de Hitler, Lacoue-Labarthe y Nancy sistematizan el proceso de construcción del

1 La razón sería que Platón construye lo político excluyendo de la pedagogía los mitos, socialmente nefastos. El mito constituiría una ficción activa, que «forma» una identidad imponiendo modelos que imitar. Este punto del ensayo es especialmente controvertido. La centralidad que, en los textos platónicos, posee el mito como nivel de alusividad diferente del diálogo es de sobra conocida. Habría entonces que distinguir cuidadosamente entre el lenguaje propio del mito y lo dicho por ese lenguaje (cf. a este respecto E. LLEDÓ, *Introducción general*, en PLATÓN, *Diálogos I*, Gredos, 1993, pp. 108-120). La crítica de Platón a los mitos se circunscribe a la pedagogía de los ciudadanos en el contexto del diseño del Estado ideal. En este sentido, Platón siempre diferencia entre buenos y malos mitos, destacando las mentiras que ocultan muchos de ellos, también los de Homero (*República*, II 377c-378c). Incluso aduce las pautas según las cuales deben los poetas forjar los mitos, tanto cuando hablan de dios como cuando lo hacen del hombre (*Rep.*, II 379a, 381de, III 386c, 387bc, 392bc).

2 Dado que el arte, junto con el mito, es el instrumento (mimético) de identificación por excelencia, en tal construcción resultó central el teatro y el drama musical. De ahí que el nazismo no represente sólo una estetización de la política, sino una fusión de política y arte: «El mito nazi [...] es la construcción, la formación y la producción del pueblo alemán en, por y como una obra de arte» (p. 37).

nazismo en tanto que se presenta a sí y a su Estado como realización de un mito. Para Rosenberg, el mito es una potencia de unificación de las fuerzas (de un individuo o de un pueblo), la potencia de una identidad invisible, opuesta a la abstracción de los absolutos filosóficos. Pero, a la vez, se trata de una identidad no dada, sino *soñada*. La potencia mítica es la del sueño: proyección de una imagen con la que uno se identifica. Esto implica que el mito se atiene a la creencia, y que su fin es encarnarse en una figura o en un tipo. Los autores recogen frases de Rosenberg a propósito de la libertad del alma como figura (*Gestalt*) cuya esencia es estar limitada. Limitación que es condicionada por la raza (la raza porta el mito porque es la identidad de una potencia de formación, de un tipo singular). En coherencia, la raza es la figura exterior de un alma determinada. Así, si el mito nazi se determina primeramente como mito de la raza es porque ésta es lugar de una potencia mítica, y el nazismo es mito de la potencia creadora del mito, mito del mito. En *Mein Kampf* se justifica este principio del tipo como identidad absoluta y concreta, como realización del mito. Los judíos no serían una raza defectuosa, sino que propiamente carecen de figura. Frente a ellos, se trataría (se trató, se trata) de despertar la potencia del mito frente a la inconsistencia de los universales abstractos, es decir, de despertar la potencia de la raza o del pueblo, que se caracteriza como fuerza formadora del mito y como adhesión activa del pueblo a su mito³. No hay aquí ya una mera abstracción, sino la naturalidad de una raza en la que se encarna la nación. El motivo de esta alma es la creación y dominación civilizadora por la sangre, así como su preservación. Frente al concepto liberal de individuo y al marxista de humanidad, el *Volk*, el combate por la visión del mundo (*Weltanschauung*), que es una empresa de conformación del mundo.

2. LA VIOLENCIA DEL MITO, EL MITO DE LA VIOLENCIA

En el texto de Lacoue-Labarthe y de Nancy se asume un juicio muy crítico sobre el mito. Para ellos, es la necesidad de identificación, esto es, de identidad, lo que está a la base del recurso al mito, que se despliega

3 Tal determinación de una raza y de un tipo habría requerido romper con la tradición romántica de identificación lingüística, remitiendo el mito a la sangre y al suelo. Lacoue-Labarthe ha insistido en que es el racismo el contenido del mito nazi, reflejo de una onto-tipología o política de la mimesis en la que la *physis* que debe ser cumplida mediante la obra de arte política se ha declinado *biológicamente*. Cf. PH. LACOUÉ LABARTHE, *La ficción de lo político. Heidegger, el arte y la política*, trad. Miguel Lancho, Arena, 2002, pp. 93-110. Más allá de esta tesis sobre la especificidad del nazismo, que considera central el racismo, G. AGAMBEN defiende que ésta no es la mejor definición de la biopolítica nazi, sino que éste adquiere su mayor inteligibilidad al considerarlo desde el carácter biopolítico del Reich. Cf. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*, trad. Antonio Gimeno, Pre-Textos, Valencia, 2000.

según una lógica mimética finalmente productora de muerte. La brevedad del ensayo invita a detenernos en las premisas teóricas que sostienen esta visión. En este sentido, resulta clarificador reparar en el filósofo invocado ya desde la primera línea: Walter Benjamin. Según éste, el mito constituye la venganza a la entronización ilustrada de la diosa Razón, es decir, el (imposible) mito de lo no-mítico. Frente a tal atentado, el nazismo habría pretendido restaurar el mito y la salvación que vehicula. ¿En qué argumentos se funda esta tesis?

El texto en el que debemos fijarnos es *Zur Kritik der Gewalt*⁴. En él Benjamin se detiene en los profundos vínculos entre mito, derecho y violencia. En concreto, defiende que la clave comprensiva de la política moderna es la violencia (*Gewalt*). Ella funda, conserva y destruye, sucesivamente, el derecho —en un ciclo que define la lógica mítica de la historia. Esto implica que las instituciones modernas (el Estado especialmente) tienen su origen en la inmediatez no mediable, excedente y recurrente, de la violencia, que se presenta como derecho para ordenar el espacio político⁵.

El punto decisivo es que a tal violencia no cabe oponer mediación alguna, sino *otra* inmediatez que no pretenda crear derecho: frente a la *Gewalt* mítica, la *Gewalt* divina, puramente destructiva y ajena a toda lógica instrumental. Se alude aquí a una violencia inalcanzable para el hombre que, radicalmente heterogénea respecto de toda violencia fundadora o conservadora de derecho, se alza como única voz paralizante de la eficacia de ésta. La resistencia a los terrores de la soberanía afín a la teología política adquiere en Benjamin la forma de la liquidación de la continuidad que explica el primado de la violencia. Tal continuidad es la habida entre el mito, la teología y el derecho, y exige ser quebrada. La aparición en escena de una violencia que se sustrae absolutamente a su declinación jurídica sería lo que permite cortocircuitar esa

4 W. BENJAMIN, *Para una crítica de la violencia* (en adelante, *KG*), trad. Roberto J. Blatt, en *Iluminaciones IV*, Taurus-Grupos Santillana, Madrid, 1998. Sobre la ambigüedad de la actitud de Benjamin respecto al mito, cf. M. E. VÁZQUEZ, *Mito y Violencia: Interpretación de W. Benjamin*, en *Teoría/Crítica*, 6, 1999.

5 «La función de la violencia en el proceso de fundación de derecho es doble. Por una parte, la fundación de derecho tiene como fin *ese* derecho que, con la violencia como medio, aspira a implantar. No obstante, el derecho, una vez establecido, no renuncia a la violencia. Lejos de ello, sólo entonces se convierte verdaderamente en fundadora de derecho en el sentido más estricto y directo, porque este derecho no será independiente y libre de toda violencia, sino que será, en nombre del poder, un fin íntima y necesariamente ligado a ella. Fundación de derecho equivale a fundación de poder y es, por ende, un acto de manifestación inmediata de la violencia. Justicia es el principio de toda fundación divina de fines; poder, es el principio de toda fundación mítica de derecho.» (*KG*, p. 40).

lógica demoníaca y sus efectos⁶. La acción de esta violencia es incruenta por ser la sangre, tan solo, símbolo de *nuda, mera vida*, de la vida tan solo *natural*. La violencia mítica (que es la del Estado teológico-político) es cruenta por aplicarse a esa vida corporal, que considera sagrada *per se*. Falso dogma cuya finalidad es imprimir sobre la vida la marca de la culpabilidad⁷. La salvación que procura el derecho, puramente inmanente, resulta inadmisibles para la mirada del judío Benjamin, que rechaza toda *complexio*, toda valoración de lo histórico. Lo que él opone a la violencia del derecho es una *justicia* totalmente *otra* que detenga el infinito repetirse de la violencia administrada, conservadora del derecho, teológico-política⁸.

En los autores de *El mito nazi* resultan decisivas estas tesis. Ello se evidencia especialmente en el tratamiento del mito a partir de su carácter fundador⁹. Según éste, en la entraña del mito habita una esencial disposición a encarnarse, esto es, a sistematizarse o estabilizarse (teológicamente) para, desde aquí, traducirse jurídico-políticamente (merced a una decisión soberana, merced a la violencia)¹⁰. En el caso de Lacoue-Labarthe y de Nancy, la

6 «En tanto que la violencia mítica es fundadora de derecho, la divina es destructora de derecho. Si la primera establece fronteras, la segunda arrasa con ellas; si la mítica es culpabilizadora y expiatoria, la divina es redentora; cuando aquélla amenaza, ésta golpea, si aquélla es sangrienta, esta otra es letal aunque incruenta. [...] no deja de percibirse que esta violencia es en sí misma redentora, ni oculta la profunda relación entre su carácter incruento y esa cualidad redentora.» (KG, p. 41).

7 «[Y es que] la sangre es símbolo de mera vida. La resolución de la violencia mítica se remite, y no podemos aquí describirlo de forma más exacta, a la culpabilización de la mera vida natural que pone al inocente e infeliz viviente en manos de la expiación para purgar esa culpa, y que a la vez, redime al culpable, no de una culpa, sino del derecho. Es que la dominación del derecho sobre el ser viviente no trasciende la mera vida. La violencia mítica es violencia sangrienta sobre aquélla, en su propio nombre, mientras que la pura violencia divina lo es sobre todo lo viviente y por amor a lo vivo. Aquélla exige sacrificios, ésta los acepta.» (KG, pp. 41s.).

8 Massimo Cacciari ha subrayado la esencia *mística* de este tipo de denuncia del derecho que lo vincula esencialmente a la violencia. Cf. M. CACCIARI, *Derecho y justicia. Ensayo sobre las dimensiones teológicas y místicas de la política moderna*, en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, n.º. 30, Universidad de Granada, 1990.

9 «El mito siempre ha sido el mito de un evento y de un advenimiento, el mito del Evento absoluto, fundador. Las sociedades que han vivido del mito y en el mito han vivido en la dimensión de una eventualidad constitutiva [...]» (p. 14).

10 Nancy habla de la persistencia del «rango mítico» del mito, que consiste en atribuirle el rol de habla fundadora de una comunidad. Este esencial carácter comunitario del mito se desprende del hecho de ser un habla que presupone un reconocimiento (del propio mito y, a la vez, de los que se comunican). Así, el mito, al revelar un saber y la comunicación de tal saber, se comunicaría a sí mismo y, en esta medida, revelaría la comunidad (a la comunidad misma, que queda fundada): «El mito no surge más que de una comunidad y para ella: se engendran el uno a la otra, infinita e inmediatamente. Nada es más común, nada es más absolutamente común que el mito [...]. Es siempre mito de la comunidad, es decir, que es siempre mito de la comunión [...]. La comunidad del mito es así propiamente la humanidad *mitante* (*mythante*), accediendo a ella misma.» (J.-L. NANCY, *La communauté désœuvrée* (en adelante, CD), Christian Bourgois éd., 1990, pp. 122-129. Hay traducción de Pablo Perera en Arena Libros).

asunción del tratamiento benjaminiano del mito es enriquecida por una densa reflexión sobre la esencia comunitaria del hombre. La razón de ello es que si la virtualidad del mito pasa por su función conformadora de identidades mediante la violencia, se comprende que, coherentemente, los dos filósofos franceses concreten su crítica del mito como crítica de la identidad (individual o comunitaria). En este sentido, el alma que se descubre como su propio mito y que se engendra a partir de su propio sueño no es sino el Sujeto absoluto autocreador. Es, pues, la ideología del sujeto, propia de Occidente, lo que ambos pensadores contemplan como sostén de una lógica de terror¹¹.

Esta convergencia de, por un lado, un tratamiento del mito en tanto que palabra fundadora con, por otro, la focalización del tema de la identidad, explica que mientras que Benjamin oponía a la violencia mítica una divina, Nancy hable, aunque en una línea análoga, de la violencia del vínculo comunitario (la violencia *que es* el vínculo) que desgarrar la integridad de lo homogéneo, sustrayéndose a toda representación y coincidiendo con el libre evento del ser que rompe la continuidad mítica (esto es, teológica; esto es, jurídica).

3. LA COMUNIDAD SIN MITO, LA LITERATURA

Si el mito incorpora esencialmente su encarnación en un tipo (o, lo que es paralelo, su racionalización), se comprende que, coherentemente, el pensamiento que critica el mito sugiera la interrupción de dicha conversión y el mantenimiento en la ausencia de forma. Así, desde el punto de vista político, la resistencia a la violencia mítica se concreta en la sugerencia de una comunidad sustraída a todo signo visible y a toda obra, una comunidad que *resiste* los intentos de *confesar* el secreto *de lo en-común*, groseramente visibles en la sugerencia de nuevos mitos. Tal crítica a la representación política de la comunidad (o, mejor, la denuncia de toda representación que se pretenda representación *de la* comunidad), así como a todo intento (mítico) de valoración de la acción, se ejerce afirmando la existencia de un afuera inobable y sin nombre posible que presiona a la formas jurídicas soberanas. La comunidad permanece, pero sólo en su irrepresentabilidad e impracticabilidad política, es decir, en su definición impolítica, como testigo de finitud e incompletud.

11 «La *ideología del sujeto* (lo que, quizás, no sea sino un pleonasma) eso es el fascismo, valiendo la definición, por supuesto, para el día de hoy» (p. 22). «Queremos subrayar solamente en qué medida esta lógica en el doble trazo de la voluntad mimética de identidad, y de la auto-realización de la forma, pertenece profundamente a las disposiciones del Occidente en general, y más precisamente, a la disposición fundamental del sujeto, en el sentido metafísico de la palabra.» (p. 50).

En *La comunidad desobrada*, Nancy ha presentado la tradición que ha pensado el mito como fundación y legítima ficción al modo de una ontología en la que el ser se engendra *figurándose*, siendo el propio ficcionamiento el sujeto del ser¹². Por ello, toda nueva mitología implica la voluntad de fundar en la ficción. Tal voluntad mítica es totalitaria por ser voluntad de la voluntad, del mito de la voluntad. También, porque su contenido es siempre la comunión, siendo indispensable para la fundación de la comunidad. La sugerencia del pensador francés, que debe interpretarse desde el horizonte abierto por Hannah Arendt en *La condición humana* al vincular la interrupción del aparato mítico con la posibilidad de ver el libre acontecer del ser-en-común, pasa por pensar la comunidad desde la interrupción del mito, de *su* mito¹³. Tal quiebra de la lógica mítica de la historia pretende facilitar la experiencia de *otra* violencia, a saber, la del resplandor del vínculo, de su darse, que destroza toda homogeneidad, toda representación u obra, todo sentido superpuesto a la facticidad del ser-los-unos-junto-a-los-otros.

De este planteamiento se desprende que la política no debe operar una comunión perdida o que estaría por venir, sino que debe limitarse a inscribir la compartición de la comunidad¹⁴. Alcanzar tal dimensión no depende de una «voluntad política», sino que exige estar ya implicado en la comunidad, hacer su experiencia en tanto que comunicación. En esto queda la resistencia a la violencia mítica. Si el mito se orienta, esencialmente, a la fundación de la comunidad, y si esto implica una obra de negación y de muerte, según una precisa lógica mimética, la manera de resistir a este envite es negar, a su vez, toda obra y toda representación *de la* comunidad (en sentido subjetivo y objetivo). Esto explica las constantes alusiones de Nancy y Lacoue-Labarthe (tanto como de Maurice Blanchot, Giorgio Agamben o Roberto Esposito) al carácter de la comunidad (*des-obrante*, sin nombre, por venir,...), o a su tarea (pasiva, puramente potencial, libre,...). El reducirse a la propia exposición de la impropiedad, a la extrema pasividad e inacción, el estabilizarse en una soberanía de la impotencia, constituye la mayor violencia anti-mítica.

12 «El mito del mito no es en absoluto una ficción ontológica, sino más precisamente una ontología de la ficción, o de la representación: es pues una forma particularmente acabada de la ontología de la subjetividad en general.» (CD, p. 139).

13 «[...] Sabemos que nosotros —nuestra comunidad, si lo es nuestra moderna, y postmoderna— no tenemos relación con el mito del que hablamos, y justamente cuando lo realizamos o queremos realizarlo. En un sentido, no nos queda, del mito, más que su realización o su voluntad. Mas no estamos ni en la vida, ni en la invención, ni en la palabra míticas.» (CD, p. 132).

14 «*Política* querría decir una comunidad que se ordena al desobramiento de su comunicación, o destinada a este desobramiento: una comunidad que hace conscientemente la experiencia de su compartición.» (CD, p. 100).

Llegados a este punto comprendemos que la crítica de este pensamiento afín a Benjamin opone a la comunidad *del* mito (tanto como al mito *de* la comunidad) *otra* comunidad. Una comunidad de la que no hay mito, porque es lo inconfesable revelado por su interrupción¹⁵. Y es en tal ausencia (interrupción) de comunidad —en la que la comunidad en-tanto-que-obra (su mito) se interrumpe (por la comparecencia)— donde se define la posibilidad de una «pasión» igual a la mítica pero desencadenada por su interrupción, donde se inicia la propagación de la pasión, no de fundirse sino de estar expuesto. Lo que se hace escuchar cuando se interrumpe el mito es la voz misma de la interrupción, que es la voz de la comunidad interrumpida, inacabada, que presenta la verdad sin mito del ser-en-común.

Nancy ha puesto un nombre a dicha voz: literatura. En la obra literaria se localiza un doble y simultáneo movimiento, según el cual ella misma interrumpe su carácter de invención mítica. La razón es que la literatura no es sino voz del ser-en-común sin mito posible, que es, a su vez, esencialmente literario. Y lo que tal habla deja aparecer no es una esencia humana, sino el límite que el hombre es: su singularidad, es decir, su exposición (a la muerte, al otro, a su ser-en-común), es decir, la comunidad¹⁶. Mientras que el mito no cesa de anunciar el paso del límite (comunión, inmanencia), la literatura inscribe la partición, el advenimiento del singular com-partido —su retirada, pues. La comunicación adquiere aquí una dimensión de *trascendentalidad* por cuanto es *en ella* donde se expone la pura exposición (comunicación) en que consiste el ser¹⁷. Éste existe expuesto a un afuera, es decir, a otros seres. Y esta exposición o compartición expositora da lugar a una interpelación mutua entre las singularidades (que no son los individuos), anterior y posibilitante de todo lenguaje, que es la comunidad misma a cuya experiencia apela Nancy.

15 «¿Hay un mito para esta comunidad de la comparecencia? No lo hay, si el mito es siempre mito de la reunión, de la comunión de la comunidad. Al contrario, es la interrupción del mito la que nos revela la naturaleza disyunta u oculta de la comunidad [...]. ¿Tiene lo inconfesable un mito? Por definición, no lo tiene [...]. Mas si la comunidad es inseparable del mito, ¿no sería preciso que hubiese, por una paradójica exigencia, un mito de la comunidad inconfesable? Esto sin embargo es imposible. Es preciso repetirlo: la comunidad inconfesable, la retirada de la comunión o del éxtasis comunitario son revelados por la interrupción del mito. Y la interrupción no es un mito [...]. Estamos pues abandonados a esta *ausencia de mito*.» (CD, pp. 146s.).

16 «Es porque hay comunidad [...] y porque el mito se interrumpe [...] por lo que hay esta exigencia: el *comunismo literario*. Es decir: el pensamiento, la práctica de una partición de las voces, de una articulación por la cual no hay más singularidad que la expuesta en común, ni más comunidad que la ofrecida en el límite de las singularidades.» (CD, p. 197).

17 «[...]La finitud misma no *es* nada, que no es un fondo, ni una esencia, ni una sustancia. Pero aparece, se presenta, se expone, y así *existe* en tanto que comunicación [...]. La comunicación es el hecho constitutivo de una exposición al afuera que define la singularidad.» (CD, pp. 72, 74).

Ahora estamos en condiciones de plantear la pertinencia que, para comprender y mejorar la política actual, posee esta crítica del mito. Si ésta se concreta en la crítica de la obra y de la representación, debemos preguntarnos por las consecuencias de un pensamiento que, como éste —y amén de su evidente carácter contrafáctico—, parece optar por la pasividad y la renuncia a todo vínculo (a toda mediación) entre el ámbito de lo finito (esto es, el derecho) y el de la trascendencia (esto es, la justicia). En mi caso, no deseo detenerme en las habituales críticas que se lanzan contra esta reflexión de ascendencia benjaminiana. No es correcto, ni justo, identificar sin más esta impolítica «enmienda a la totalidad» con la irresponsabilidad romántica que criticara Carl Schmitt, consecuencia extrema de la sustitución de la acción política por la pasividad contemplativa. Esto no significa que, como ya enseñara Weber, la política pueda permitirse el lujo de girar en torno a meras convicciones, o ser heterogénea a la violencia de la decisión. En estos casos, como demuestra la historia, una crítica radical a toda acción y a todo signo ha podido contribuir a que el mito, carente de regulación y de vínculos con lo humano, mostrara toda su potencia destructiva. Pese a todo, la solidez de los argumentos de Nancy o de Lacoue-Labarthe constituyen aval suficiente para satisfacer las demandas de los que nos interesamos por pensar una política sin los lastres del mito. El enfoque del problema debe ser, pues, otro.

4. LA LEGITIMIDAD DEL MITO, LA FINITUD HUMANA

Cassirer constituye un ejemplo de lucha contra el mito que, igualmente orientada por una preocupación ética, se hizo compatible con un esfuerzo de fundamentación del derecho¹⁸. Su crítica del mito asume cierta invulnerabilidad de éste, así como su *función* para el hombre, que cae del lado de la constitución de la experiencia. En lugar de abandono, hay en él decantación por la regulación del mito, por una reducción que lo acerque a la poesía y exorcice la tentación de su conversión teológica. El mito, junto con el lenguaje común y el científico, constituyen modos (sistemas simbólicos) de habérselas con la realidad, ejerciendo en tal tarea funciones diversas. Con ello, el autor de la *Filosofía de las formas simbólicas* asumía la escisión de esferas característica del hombre moderno, a la par que mostraba la deuda con Kant en el esfuerzo por seguir pensando la posibilidad de un hombre unitario —si bien, ya muy

18 El texto de referencia, publicado en una época cuya complejidad a nadie escapa, es E. CASSIRER, *Die Idee der republikanischen Verfassung*, de Gruyter & Co., Hamburg, 1928. Sobre el mito: *Filosofía de las formas simbólicas II. El pensamiento mítico*, trad. A. Morones, FCE, México, 1971.

consciente de su contingencia y pluralidad¹⁹. Todo esto explica la ocupación de Cassirer, en los decisivos años de Weimar, por hacer frente a la herencia romántica. Ocupación que pasó, desde el punto de vista metodológico, por la sustitución del principio de sustancia por el de función. De esta forma abría la puerta a una superación de la ontología clásica, responsable de la reificación de los mitos, posibilitando una fundación *funcional* (contractual, esto es, no mítica) de la vida en común. Esta manera de encarar el problema del mito hallaba su última consecuencia —y sentido— en una concepción del hombre explícitamente alejada de todo esencialismo. Aquí radica en gran medida la clave que permitió a Cassirer una lucha contra el mito que, sin embargo, supo conservar su núcleo valioso.

Tal lucha toma como motivo central el mito del Estado en su ensayo póstumo de análogo título. Allí inicia su examen de la historia del combate contra el mito tras explicitar la dimensión ética de su crítica²⁰. El recorrido culmina con un análisis del mito del siglo XX, deteniéndose en la influencia que en el mismo tuvo la obra de Carlyle sobre el héroe y su transición al culto de la raza, tal como aparece en el *Essai sur l'inégalité des races humaines* de Gobineau. Desde estos antecedentes, la técnica de los mitos políticos del siglo XX es explicada por referencia al debilitamiento de las fuerzas racionales y a la crisis de Weimar, momento en el que el mito halla su oportunidad²¹.

19 Desde esta clave puede leerse su afirmación «la razón sólo tiene un interés», que utiliza frente al dogmatismo de quienes abrazan unilateralmente un principio de *homogeneidad* o de *heterogeneidad*. Cf. E. CASSIRER, (1946). *El mito del Estado*, trad. Eduardo Nicol, FCE, México, 1997, pp. 17s. Cassirer halla en Kant una manera de pensar la unidad de las esferas de acción humanas que no se limita a afirmar su común validez universal, sino que atiende igualmente a la materialidad de cada una. Es el símbolo, tal como es pensado en la *Crítica del Juicio*, lo que permite pensar la unidad de las esferas, pues él incluye tanto una idea como una intuición sensible. El juicio de la simbolización, tan sólo *análogo* al del entendimiento, vincula un elemento sensible y uno ideal *en función de una analogía en la regla del proceder reflexivo*. Con ello se produce una unidad, anclada en las transferencias de sentido entre ambos elementos, que no elimina su autonomía. Se desarrolla esta tesis en J. L. VILLACAÑAS, *Esferas de acción y sistema filosófico. El carácter imprescindible de la metáfora*, en *Daimon*, 24 (2001).

20 E. CASSIRER, *El mito del Estado*, cit., pp. 72s. También explica el rechazo platónico de los mitos por referencia a la finalidad ética del Estado: «tenemos que elegir entre una concepción ética o una concepción mítica del estado.» (p. 86).

21 «En situaciones desesperadas, el hombre recurre siempre a medidas desesperadas —y nuestros mitos políticos contemporáneos han sido estas medidas desesperadas. Si la razón nos falla, queda siempre una *ultima ratio*, queda el poder de lo milagroso y misterioso. [...] En todos los momentos críticos de la vida social del hombre, las fuerzas racionales que resisten al resurgimiento de las viejas concepciones míticas, pierden la seguridad en sí mismas. En estos momentos, se presenta de nuevo la ocasión del mito. Pues el mito no ha sido realmente derrotado y subyugado. Sigue siempre ahí, acechando en la tiniebla, esperando su hora y su oportunidad. Esta hora se presenta en cuanto los demás poderes de vinculación de la vida social del hombre pierden su fuerza, por una razón u otra, y no pueden ya combatir los demoníacos poderes míticos.» E. CASSIRER, *El mito del Estado*, cit., p. 329ss.

La apelación de Cassirer a la *resistencia* de las *fuerzas racionales* frente al mito, aparentemente análoga a la apelación de Lacoue-Labarthe y Nancy a «más razón», implica una (kantiana) apuesta por fundar la convivencia en la autonomía moral del individuo. Por ello, este pensamiento queda muy lejos de la *Existenzialphilosophie* heideggeriana, cuya negatividad y pesimismo debilitó la fuerza de la razón en su resistencia antimítica²². Frente a éste, afirma que sólo queda el poder de la resistencia ética como arma que evite la disolución de la cultura humana²³.

Pese a todo, Cassirer aún contempló el mito desde una latente filosofía de la historia que dictaba inexorablemente su superación. Quien ha asumido muchas de sus herramientas teóricas desde una abierta valoración de la *función* del mito es Hans Blumenberg. Esa transferencia de sentido que, sin sustentarse en lógica alguna, permite vincular las esferas de acción y sugerir la unidad del hombre, fue denominada por él «metáfora absoluta». Ésta, análoga al símbolo, se ubica en el espacio de la retórica. Carente de legitimidad lógica, su presencia (la consciencia de su necesidad y de sus límites) es exigida por el fracaso del dogmatismo que pretende *deducir* la moral de la teoría. Lo que anima esta sugerencia de Blumenberg es un interés antropológico. La retórica, las metáforas, permiten al hombre la constitución de *un* mundo de la vida en el que quedan señaladas sus dimensiones inalcanzables a la par que imprescindibles — señaladas en su provisionalidad. En el fondo, esto implica hacer de la literatura la forma consciente de la finitud humana que, incapaz de imitar el ideal, debe recurrir al uso de símbolos para expresar la unidad de su mundo.

Premisa fundamental en la reflexión de Blumenberg, tal como aparece desarrollada a lo largo de *La legitimidad de la Edad Moderna* y *La génesis del universo copernicano*, es la falta de valor y de sentido de la realidad fáctica, así como su desconsideración y prepotencia, que explica la necesidad del esfuerzo humano para distanciarse y protegerse de ella. Desde estas claves debe encararse su monumental estudio sobre el mito. Su punto de partida es la tesis de que el cosmos es incommensurable, indiferente y contingente. La prepotencia del dios nominalista se ha trocado en la de la realidad. Desde

22 «[Refiriéndose a Spengler y a Heidegger] son doctrinas que han abandonado toda esperanza de participar activamente en la construcción y la reconstrucción de la vida cultural del hombre. Semejante filosofía renuncia a sus propios ideales básicos, éticos y teóricos. Luego, puede ser empleada como instrumento flexible por las manos de los caudillos políticos.» (Ibidem, p. 347).

23 «Mientras estas fuerzas intelectuales, éticas y artísticas están en plenitud, el mito está domado y sujetado. Pero en cuanto empiezan a perder su energía, el caos se presenta nuevamente. Entonces el pensamiento mítico empieza nuevamente a erigirse y a inundar toda la vida social y cultural del hombre.» (Ibidem., p. 352).

aquí se explica toda construcción humana como un intento de hacer frente a dicho absolutismo. En este punto sobresale la deuda con Cassirer, pues es produciendo mundos simbólicos como el hombre logra humanizar el cosmos, tornándolo disponible y ordenado. En concreto, los mitos constituyen una de las invenciones más antiguas contra la realidad, pues ponen nombre a lo innombrable. Al miedo producido por la indeterminabilidad de la naturaleza responde el acto de nombrar, su carácter apotropeico, que permite hacer de un mundo desconocido algo conocido²⁴. Los mitos son historias contadas para ahuyentar ese miedo ante lo que carece de nombre y, por ello, no puede ser abordado²⁵. Todo esto explica el que Blumenberg, cuyo trabajo tiene como eje central la defensa de la legitimidad de la modernidad, afirme que el fracaso de ésta en su empeño de liquidar el mito haya dependido de haber olvidado atender a las necesidades que, con la crítica, quedaban sin satisfacer, y que ella tachaba de superficiales²⁶. Dichas necesidades, insoslayables, se desprenden de la esencial historicidad y finitud del hombre; el atender a ellas valorando la función del mito, de la profunda conciencia de esos rasgos (especialmente, del riesgo inherente al modo de existencia humana) en el pensamiento de Blumenberg. Sólo esto le permite asumir, más allá de la superioridad argumentativa de la ciencia, la significación propia del mito en tanto que satisfacción de expectativas inteligentes, es decir, informadas por la abierta asunción de la finitud del hombre²⁷.

Junto a esto, el alcance político de esta tesis se explicita aún más cuando el pensador de Lübeck vincula la especificidad del mito con la siempre desea-

24 «Lo que se ha hecho identificable mediante nombres es liberado de su carácter inhóspito y extraño a través de la metáfora, revelándose, mediante la narración de historias, el significado que encierra. El pánico y la paralización —los dos extremos del comportamiento angustioso— quedan disueltos [...]» (H. BLUMENBERG, *Trabajo sobre el mito* (en adelante, *TM*), trad. Pedro Madrigal, Paidós, Barcelona, 2003, p. 14).

25 «Cubrir el mundo con nombres significa repartir y dividir lo indiviso, hacer asible lo no asido, aunque todavía no comprensible. Hasta el acto de establecer unos nombres para orientarse planta cara a las formas elementales de confusión o, al menos, de perplejidad, y, en un caso límite, de pánico [...]» (*TM*, p. 50).

26 «La respuesta a la pregunta de por qué la filosofía como Ilustración no fue capaz de realizar lo que pretendía podría rezar como sigue: la destrucción filosófica se ha dirigido a contenidos que ella, previamente, ha preparado y en los que resulta fácil acertar; es precisamente por ello por lo que no ha reconocido las necesidades intelectuales y emocionales que esos contenidos tenían que satisfacer. Además, se ha figurado el proceso de tal destrucción como un golpe de mano de índole crítica, con el cual, de repente, podría abrirse una brecha en los muros de La Flèche. Finalmente: sólo ha visto la seriedad en sí misma, en su resuelta actitud de desenmascaramiento, no en el lado de aquellas cosas ocultas, que ella tenía por superficiales.» (*TM*, pp. 56s.).

27 «La significación, como la entendemos aquí, va referida a la finitud. Surge al dictado de la renuncia de aquel *vogliamo tutto!*, que sigue siendo el motor secreto que impulsa hacia lo imposible.» (*TM*, p. 78).

ble división y distribución del poder²⁸. Frente a este politeísmo, que saca lo originariamente extraño de su indeterminación y lo despotencia mediante una distribución de funciones, la autarquía del dios monoteísta constituiría la superación de todo reparto de poderes. Esto permite explicitar otra dimensión de la racionalidad del mito, a saber: su esfuerzo por eliminar la arbitrariedad del poder²⁹.

5. CONCLUSIÓN

Me he servido del pensamiento de Blumenberg para sistematizar una posición alternativa y complementaria respecto de la de Nancy y Lacoue-Labarthe. En éstos es manifiesta la condena de toda forma de unidad, de su carácter destructor. No es preciso insistir en las tesis ya analizadas. Pese a todo, desearía concluir este artículo ofreciendo una reflexión que, intentando acercar las tesis de los autores de *El mito nazi* a un pensamiento como el de Blumenberg, permita hallar un espacio equilibrado entre la denostación y la valoración del mito.

La idea que pretendo defender es que la crítica de estos lectores de Benjamin a la representación va acompañada de sugerencias a favor de ciertas formas de unidad que, sin violentar el sentido de los textos, podríamos denominar simbólicas. Es cierto que si acudimos al ensayo *La creación del mundo o la mundialización* resuena con fuerza un clamor contra la representación (*Weltanschauung*) y a favor de la ausencia de modelos, de un mundo que se pone en juego, como el goce de su pura facticidad (pp. 28 ss., 33-37, 40 ss.). Subyace a esta perspectiva una radical asunción de la heideggeriana historicidad del ente, que posibilitaría ocuparse del mundo en tanto que porvenir, que es justamente lo contrario a la representación. Sugiere Nancy una experiencia del mundo como crecimiento sin razón del espacio-tiempo, como creación y goce del sentido que no remite a nada distinto del *hecho* de que el mundo es,

28 «En su empeño de desmontar el absolutismo de la realidad hizo [el mito], a partir de un informe bloque de poderío opaco —que estaba sobre el hombre y contra el hombre—, un reparto en multitud de poderes que competían entre sí y hasta se invalidaban mutuamente. ya desde tiempos primigenios el hombre se vio favorecido no sólo por la posibilidad de protegerse de uno de los dioses recurriendo a otro, sino también por el hecho de ver a tantas divinidades ocupadas y enredadas entre sí. Visto desde la óptica de la historia de las religiones, significa que algo anteriormente inhóspito e inmanejable, de una extensión difusa, quedaba confinado en enclaves con límites estrictamente sancionados». (*TM*, pp. 21 ss.).

29 «El mito es una forma de expresar el hecho de que el mundo y las fuerzas que lo gobiernan no han sido dejados a merced de la pura arbitrariedad. Comoquiera que se lo presente, bien mediante una repartición de poderes, bien mediante una codificación de competencias o una regulación legal de las relaciones, se trata de un sistema de supresión de la arbitrariedad.» (*TM*, p. 51).

que no puede ser representado. Insiste en que los contenidos de un sentido tal no están dados, sino por crear *ex nihilo*, constituyendo los enunciados propios de la ciencia, la poesía, la filosofía, la política, la estética y la ética. Tal creación exigiría inventar formas, siendo la mundialidad (idea de Marx según la cual la humanidad es auto-productora de sí, lo que manifiesta la interconexión de todos en la producción de lo humano; comunicación universal que fragiliza las soberanías particulares y remite el mundo a sí mismo, más allá de toda representación y de todo fin) la forma de las formas, necesitada de permanente creación y heterogénea a toda representación³⁰.

Pese a todo, y es lo que desearía subrayar, Nancy apela finalmente a ciertas formas de unidad. La referencia de que se sirve para perfilar esta tesis la halla en el juicio kantiano sobre los fines. En él se daría una decisión por lo que no está dado sino que da lugar a la irrupción de lo nuevo, «decisión por lo que no es ni-real-ni-posible, por tanto, ni dado ni representable, pero de alguna manera necesario e imperativo [...]» (p. 57). Aludiendo al análisis de Lyotard sobre el juicio kantiano «reflexionante», en el que lo universal no está dado, Nancy concluye que ello no significa que lo universal deba ser imitado o imaginado, sino que está por hacer —lo que explica la falta de conocimiento de ello. Se trataría de crear con el vacío el fin, praxis del fin. No obstante, y más allá de Lyotard, también defiende que la liberación del juicio de los fines de la teleología unitaria kantiana exige, pese a todo, la referencia a *un* mundo —si bien haciendo justicia a las distinciones entre las existencias singulares. Que el juicio de los fines sea concebido como *praxis* antes que como un suplemento de representación en ausencia de intuiciones, explica que Nancy afirme que la idea kantiana no es propiamente un símbolo, sino creación de su propio esquema, creación de una realidad inédita que es la forma y materia de un mundo de los fines (p. 75). La *Crítica del juicio* querría hacer justicia a ese exceso, que el pensador francés identifica con la fuerza formadora de la naturaleza más allá de todo fin dado. En cualquier caso, lo que sobresale en esta interpretación es el problema de pensar en términos de unidad, de hacer justicia a los fines singulares pensándolos como *un* mundo³¹. La tarea es buscar un juicio de los fines que rompa con todo fin representado y ejecutado por efecto de tal representación, que rompa con todo criterio —de ahí que se nos repita que se trata de la experiencia de lo imposible en tanto

30 «...La mundialidad es la *simbolización* del mundo, la manera en que el mundo hace símbolo en sí mismo consigo mismo, en que da lugar a un ensamblamiento que hace posible una circulación de sentido, sin remitir a ningún otro-mundo» (p. 50).

31 «A través de toda esta elaboración de la naturaleza, no se trata más que de esto: ¿Cómo pensar la unidad inencontrable, la moción, la intención o la destinación de este orden de las cosas que lleva naturalmente en sí mismo el ser no natural de los fines?» (p. 64).

que apertura. La perspectiva de Nancy, cuya radicalidad he señalado en otro lugar³², le permite abarcar la situación actual del mundo como la experiencia de su propia creación, como puesta en juego de su fin —siendo ésta toda la necesidad discernible. Tal substracción a todo dato presupuesto es lo que utiliza como clave que distinguiría su pensamiento de la creación del pensamiento defensor del mito, a su juicio, esencialmente mimético. Si la creación no es un hacer, sino historia y relación, es decir, el mundo como existencia *ex nihilo* y pura exposición, no como presencia, se comprende la sugerencia final a favor de una política que no designe la asunción en un sujeto o, mejor, una soberanía confundida con la realidad del pueblo, que no es sujeto sino su propia invención (pp. 129, 135-140). Como es evidente, subyace el rechazo a toda tentación de identificación, de retorno a sí. Rechazo que pretende ser compatible con la idea de que también esa otra política que regula esferas desiguales trace un sentido unitario entre las mismas³³. Y es justamente tal tarea lo que puede comprenderse como una lucha por crear una forma o una simbolización del mundo. Se trataría de la lucha del pensamiento por abrir una debilidad en el capital, y que el autor delimita muy genéricamente —aunque advierta lo contrario— así: «es la tarea extremadamente concreta y determinada —una tarea que no puede ser más que una lucha— de plantear en cada gesto, en cada conducta, en cada *habitus* y en cada *ethos* la cuestión: ¿cómo trabas el mundo?, ¿cómo remites a un goce del mundo en tanto que tal, y no a la apropiación de una cantidad de equivalencia?» (p. 51).

La propuesta de Nancy posee, frente a la de Marx, un alcance ontológico, pues reclama no sólo invertir la relación de producción, sino crear el sentido y el valor de la propia inversión. Ello no sólo exige una tarea del pensamiento, sino actos concretos, si bien no sometidos a una finalidad, es decir, que persistan sin otro fin que ellos mismos y su agitación. Si preguntamos qué esfera de acción reconocible cumple con estos rasgos la respuesta es previsible: «el arte es quien da la medida del envite: el trabajo del arte es siempre también un sentido que se lleva a cabo más allá de la obra, lo mismo que una obra opera y abre más allá de todo sentido dado o por dar.» (p. 54). Y aquí es donde los caminos de Nancy y Lacoue-Labarthe parecen acercarse a los de Blumenberg. Éste, consciente de la finitud humana, uno de cuyos efectos es la imposibilidad de alcanzar el ideal, defendía la retórica simbólica de los mitos —su carencia de legitimidad lógica— como forma de alejamiento

32 A. GALINDO, *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*, Res publica, Murcia, 2003.

33 «¿Cómo puede darse ahí un sentido transversal o trascendente en todas las esferas de sentido, una verdad de todos los sentidos, en suma, y que, sin embargo, no se reabsorba en un sujeto, en una substancia, ni en definitiva en una Verdad?» (p. 139).

de la dogmática monoteísta, finalmente mimética, y expresión de la finitud del hombre. Lo que animaba esta sugerencia, y quizá indique la clave que la separa de la deriva condenatoria de los discípulos de Benjamin, es que el pensador de Lübeck asumió el carácter inexorable y perentorio que, para el hombre, posee el atender a ciertas dimensiones, a su inalcanzabilidad. No es el caso de Nancy quien, deudor de Bataille, prefiere insistir en el resplandor terrible de lo previo a toda forma, a todo nombre —y ello, recordémoslo, no por mero esteticismo, sino como única forma de sustracción a los terrores de la lógica mimética. Aquí es donde asoma la impronta antropológica y psicológica de Blumenberg, sabedor de la necesidad humana de distanciarse de los terrores procedentes de lo indeterminado³⁴.

Ya se lo defienda, ya se lo critique, el mito aparece allí donde el hombre experimenta la distancia entre los ideales y su propia finitud, entre la omnipotencia de su deseo y la terquedad de la realidad. Que sea la propia democracia lo que hoy deba ser salvado de su conversión en mito³⁵ justifica reflexiones como las de Lacoue-Labarthe o Nancy. Tampoco ellos oponen a la función mítica identificatoria la *irrepresentabilidad* como rasgo esencial de la democracia. Ésta, nos dicen, debe plantear la cuestión de su figura, la operación de identificación, pero sin elaborar un mito. Que en ello vaya implicada la renuncia a la humana necesidad de identificación parece un precio demasiado oneroso por permitirse el lujo de una condena *ab integro* de toda representación y de todo sacrificio. Es posible ver entonces tras estas reflexiones los perfiles del judaísmo, destilados a través de la obra de Benjamin y Adorno, para el que todo nombre es traición, toda acción incrementa el mal. Pero que el hombre *no pueda todo*, que su conocimiento y su acción sean limitados frente a la indeterminación e inabarcabilidad de la naturaleza, justifica, al menos, valorar el esfuerzo por adaptarse y sobrevivir. A ello se añade la necesaria regulación del poder, que siempre exige negación. Que sea justamente el mito quien incorpore una plasticidad heterogénea a toda dogmática, así como una higiénica distribución y humanización del poder, es algo cuyo conocimiento debemos a Blumenberg.

Alfonso Galindo Hervás

34 «La función del rito y del mito radica, justamente, en crear una distancia, elaborándola intuitivamente, respecto a aquella originaria tensión emocional de *terror salvaje*» (TM, p. 73).

35 Ha desarrollado esta idea Roberto Esposito, que se propone la tarea de identificar, en la concepción de la democracia como valor, su propio mito, que la amenaza. Cf. R. ESPOSITO, *Confines de lo político*, trad. Pedro L. Ladrón de Guevara, Trotta, Madrid, 1996, pp. 42, 56, 109 ss.

O. Marquard: escéptico y tradicionalista de la modernidad

A propósito de la edición en castellano hasta la fecha de la obra filosófica de ODO MARQUARD: *Apología de lo contingente. Estudios filosóficos* (AC), traducción de Jorge Navarro Pérez, Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 2000, 151 páginas; *Adiós a los principios. Estudios filosóficos* (AP), traducción de Enrique Ocaña, Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 2000, 155 páginas; *Filosofía de la compensación. Escritos sobre antropología filosófica* (FC), traducción de Marta Tafalla, Paidós, Barcelona, 2001, 145 páginas.

No juzgo desacertado el diagnóstico que suele hacerse de la filosofía española contemporánea según el cual nuestra tradición de pensamiento muestra, entre otras, dos serias debilidades: su contumaz *escolasticismo* y *academicismo* (la atadura al aula y al currículo), y su sucursalismo (la dependencia y vocación de delegación con respecto a otras filosofías). Ser filósofo en España conlleva casi sin excepción la condición de profesor de Filosofía (es más: de funcionario) y, además, el estar adscrito a una corriente filosófica foránea, según predilecciones, modas o corrientes en boga, en especial de procedencia francesa, anglosajona y, muy en particular, alemana. Esta mirada al exterior no supone una anomalía en sí misma, aunque cree adicción y minusvalore la producción propia— haciendo que crezca menos y más acomplejada— y no siempre esté bien enfocada, es decir, que apunte hacia lo más interesante. De la generación de filósofos alemanes de la posguerra se conoce entre nosotros casi todo, si los autores se denominan H. Jonas, H.-G. Gadamer, J. Habermas, K.-O. Apel o E. Tugendhat. Y aunque cada día se lee más y con menos prejuicio a P. Sloterdijk, poco o muy poco se publicita y se difunde en el mercado español de autores que responden al nombre de R. Koselleck, H. Blumenberg u O. Marquard. En esta nota proponemos centrar la atención en este último.

Odo Marquard (1928), catedrático emérito de Filosofía de la Universidad de Giessen y presidente de la Sociedad General Alemana de Filosofía, tiene en su haber una producción intelectual rica y variada, distinguida y premiada con galardones muy prestigiosos (por ejemplo, el Sigmund Freud de prosa científica de 1984, concedido cuatro años antes a su amigo y colega Hans Blumenberg). Su reconocimiento en nuestro país es, sin embargo, muy insu-

ficiente, a pesar de disponerse de la versión castellana de tres de sus trabajos, los que encabezan nuestro comentario.

La selección de autores coetáneos de Marquard que hemos convocado a su alrededor para la presentación será escueta, pero deberá reconocerse que también representativa, y, desde luego, nada casual. Porque, de un modo u otro, componen una parte apreciable (no el todo) de su circunstancia intelectual. Es el caso que Marquard lleva a cabo importantes investigaciones de historia conceptual, que contraponen a la filosofía de la historia; atiende a la enseñanza de la hermenéutica, no siempre a la manera *oficial* de Gadamer; sus preocupaciones y sensibilidades, y, en especial, el estilo heterodoxo, creativo, irónico de sus textos, lo aproxima a Blumenberg, casi tanto como lo separa, por citar algunas muestras, del sistematismo y el universalismo de la *ética del discurso*, en la estela de la Teoría Crítica, y del programa de fundamentación ética de Tugendhat, que toma nada menos que a la indignación moral como uno de sus puntales. A diferencia de disposiciones tan severas y adustas, el discurso amable y bienhumorado de Marquard dice «adiós a los principios», porque no cree en el Absoluto ni en sus parentelas, porque rechaza la idea de una historia única, incompatible con la pluralidad que contiene de hecho la humanidad y porque está persuadido de que ni la historia ni la humanidad caminan tras un ideal emancipatorio y salvífico, utópico y revolucionario, que no aprende del pasado, o incluso pretende pasar por encima de él sin remisión. Marquard es, entonces, a fuer de hermeneuta y *tradicionalista*, un filósofo escéptico y moderno, pero, sobre todo, humanista; un pensador sensible a la condición humana que no puede ser sino inmanente y finita; un sabio, en fin, templado por el idea de la contingencia y por la «filosofía de la compensación».

¿Qué significa para Marquard ser filósofo escéptico? En primer lugar, el reconocimiento de una condición que se impone a los hombres: no pueden conocerlo todo y siempre actúan en la medida de sus posibilidades. En segundo lugar, una elección a vivir de una determinada manera, sin hacerse ilusiones: no es que los hombres no sepan nada, sino que «no saben nada que pueda elevarse a principio: el escepticismo no es la apoteosis de la perplejidad, sino tan sólo un saber que dice *adiós a los principios*.» (AP, p. 26).

Reunir, entonces, tradición y modernidad no conduce a una contradicción que exige ser superada por estadios de ser y conocer posteriores, sino que se completan y complementan oportunamente por la vía de la compensación. El hombre es radicalmente *homo compensator*, lo cual significa que más que hacer lo que debe de hacer *en absoluto*, se limita a hacer lo que puede hacer en cada momento, según sus posibilidades: actúa *en vez de...* (FC, p. 49), desde la contingencia, liberado de los dictados de la necesidad, la ideología, el progreso, el deber, la historia, de los grandes conceptos que puede que

hablen con voz poderosa, pero impresionan y gobiernan sobre todo a los muy necesitados de una guía en el vivir o a los ya previamente convencidos. «Las compensaciones son equiparaciones de estados carenciales mediante prestaciones y contraprestaciones complementarias». (FC, p. 38).

Pues bien, precisamente por esa fuerza vital de la compensación, los modernos son los que más necesitan conservar. De hecho, cuanto más moderno es el mundo moderno, cuanto más está su conciencia marcada por el impulso (casi pulsión) a la innovación, por la aceleración y la prisa, más requiere de la preservación, la contención y la lentitud. Los principios de la modernidad entran en colisión con el proyecto humano, entre otros supuestos, cuando pretenden exigirle demasiado, cuando quieren llegar demasiado lejos, cuando se alzan sobre nuestros hombros y adoptan la forma de doctrinas espirituales y programas ideológicos de superación (el *hombre nuevo*) o de escapismo (las utopías). Los seres humanos somos contingentes por destino y además no somos absolutos sino finitos; quiere decirse: nuestra vida tiene un plazo. Y es que, en efecto, si largo es el brazo del progreso e inmenso el horizonte que ofrece la perspectiva de lo moderno, una principal circunstancia humana contiene al hombre y le impone el más estricto «principio de realidad»: la brevedad de la vida.

No falta quien dirá que la vida humana es muy compleja (característicamente, los adictos a la complejidad, los que gustan de enredar los problemas para impresionar y acaso para *acomplejar* a los espectadores, observadores y público en general), pero Marquard no pretende hacémosla más difícil de lo que es, ni más pesada ni más latosa. Sencillamente se limita a constatar un hecho indisputable de amplísimas derivaciones: la vida humana no abarca todo el tiempo; a la vida humana «le falta tiempo». Es por esta razón vital que el hombre debe siempre conservar el pasado, debe sustentar una vida de experiencia, sucesora, y debe *enlazar*: «Necesitamos costumbres —incluida la tradición filosófica— porque morimos demasiado pronto para emprender transformaciones totales o fundamentaciones absolutas.» (AP, p. 26).

Si no fuese por la carga peyorativa y maldita que acarrea el término y por la coacción de estos tiempos sellados por la *corrección política*, no habría que vacilar a la hora de calificar el pensamiento de Marquard de *conservador*. Y, desde luego, disponerse a ello con naturalidad si entendemos por tal condición lo que a continuación determina Michael Oakeshott: «Entonces, ser conservador es preferir lo familiar a lo no experimentado, el hecho al misterio, lo efectivo a lo posible, lo limitado a lo ilimitado, lo cercano a lo distante, lo suficiente a lo excesivo, lo conveniente a lo perfecto, la risa presente a la felicidad utópica.»¹. De hecho, el mismo Marquard no rehuye la caracterización del asunto («el escepticismo se inclina hacia lo conservador», AP, p. 25), aunque, como expresamente precisa, la noción de conservación no hay

que interpretarla, en su caso, en un sentido enfático sino pragmático, y, sobre todo, consecuente con la perspectiva practicada de la filosofía, la cual sencilla y legítimamente desemboca en una luminosa ética y política del presente. Nuestro presente, nuestro mundo contemporáneo, es, para disgusto de los descontentos, el «mundo civil-burgués», el ámbito socio-histórico donde destacan la democracia liberal y la fuerza *reparadora* de la civilidad. Se puede negar el presente, en nombre del pasado o del futuro, o ser-realistas-y-pedirlo-imposible o exclamar la obviedad de que «otro mundo es posible» con aires de insurrección. Pero, advierte Marquard, la recusación y la potencial sublevación contra lo actual presentan la característica de una «desobediencia retrospectiva», de una compensación desorientada y desafortunada que aspira a sublimar en unas esferas lo que no fue posible establecer en otras (o la misma realidad puso en evidencia y desactivó) y quiere ofrecer «a cambio del levantamiento nunca realizado contra la dictadura, una rebeldía crónica contra la no dictadura del mundo liberal civil-burgués». (FC, p. 106).

Como Ortega y Gasset, Marquard define al hombre como un ser esencialmente heredero, de forma que el afán por innovar y actualizar lo impele también a preservar: tiende al *porvenir* por el hecho de *provenir* («Zukunft braucht Herkunft», lleva por título justamente uno de los escritos contenidos en FC, pp. 69-81). A esta ineluctabilidad, establecida por la finitud, la denomina Marquard «herencia de la tradición». Marquard no cita a Ortega en su obra, pero, en verdad, que el talante y el modo de filosofar de uno y otro viven y se sienten muy próximos, tan lejos, tan cerca. La indicada persistencia de la noción de la herencia como dimensión propiamente humana; el implícito reconocimiento del papel de las generaciones en el desarrollo de la cultura; la consideración de la existencia del hombre definida por las instancias de la misión y el destino; la defensa de una mirada de la historia más vitalista y humanista que totalizadora y mecanicista; la distinción entre ideas y creencias (Marquard se refiere más explícitamente a «elecciones» y «hábitos» para señalar la esencial contrariedad del transitar humano: el conflicto entre lo *que nos proponemos* y lo *que nos encontramos*), el ejercicio de un pensar jovial y elegante, son sólo algunos ejemplos, pero notorios y notables, de parentescos que hermanan a ambos filósofos. Una razón más para no perder de vista a ninguno de los dos.

Fernando Rodríguez Genovés

Iusnaturalismo prusiano y codificación. Notas de discusión

Maximiliano Hernández Marcos y Damiano Canale

Con motivo de la celebración del bicentenario del Código Territorial prusiano de 1794 (*Allgemeines Landrecht für die Preussischen Staaten*) se multiplicaron en Alemania en los últimos cinco años de la década de los noventa las publicaciones —en su mayoría obras colectivas— dedicadas a ofrecer una visión actualizada de los orígenes, significado y proyección histórica de la primera codificación europea. Fuera del horizonte historiográfico en lengua alemana, Damiano Canale sacó a la luz en el año 2000 un estudio original y único en su planteamiento y en sus tesis centrales, que merecía una atención reflexiva y crítica en particular. Con este fin, en septiembre del año 2001 le remití un comentario personal del libro, al que él respondió exhaustivamente al año siguiente con una serie de observaciones sumamente aclaratorias de algunas de las intenciones básicas de su trabajo. Los textos de esta discusión crítica se reproducen a continuación sin modificación alguna de contenido. Algún ligero cambio estilístico parecía, no obstante, obligado, en concreto la sustitución del tratamiento en segunda persona por el de tercera persona en mi comentario, para que éste pueda ser leído exclusivamente como una nota crítica del libro de D. Canale. Asimismo era conveniente añadir algunas notas aclaratorias a pie de página para facilitar al lector, con una mínima información sobre autores y referencias bibliográficas, el seguimiento de la discusión y de los argumentos sacados a relucir en ella.

M. H. M.

I. Comentario personal al libro de Damiano Canale, *La costituzione delle differenze. Giusnaturalismo e codificazione del diritto civile nella Prussia del '700* (G. Giappichelli Editore, Turín, 2000)

Maximiliano Hernández Marcos

Este libro de Damiano Canale constituye un magnífico ejercicio de reconstrucción de la cultura jurídica prusiana del siglo XVIII desde la perspectiva de la 'historia conceptual'. Formalmente, está perfectamente articulado en cinco capítulos imprescindibles, cada uno de los cuales relata

una secuencia conceptual básica de aquella historia del derecho y de la política. Desde el punto de vista teórico-argumentativo, reúne la visión amplia y profunda sobre las grandes líneas maestras del pensamiento jurídico con el análisis preciso, riguroso y muy bien documentado de los conceptos y de los textos. Estamos, pues, ante una obra indispensable para comprender el mundo jurídico-político alemán de la época ilustrada.

Dada la riqueza de los temas y de los conceptos abordados en esta obra, es preferible ir comentando algunos de los aspectos más descatables o problemáticos capítulo por capítulo, incluida la oportuna introducción metodológica.

1. SOBRE LA INTRODUCCIÓN: PROBLEMAS EN TORNO A LA RECEPCIÓN DEL *ALLGEMEINES LANDRECHT* DE 1794 Y A LA «HISTORIA CONCEPTUAL» DE KOSELLECK

Quiero destacar dos aspectos fundamentales de la Introducción: por un lado, la tesis central sobre la peculiaridad histórica del *Allgemeines Landrecht für die Preussischen Staaten* (=ALR) frente a la tendencia historiográfica a situarlo en el movimiento de ‘tránsito’ del mundo antiguo al mundo moderno; por otro lado, la orientación metodológica de la investigación, marcada por una manera particular de entender y aplicar la ‘historia conceptual’ al caso del iusnaturalismo y de la codificación prusiana.

En lo concerniente a la *peculiaridad* histórica del ALR, Canale ha sabido situar el código prusiano en el complejo horizonte conceptual germánico del que procede, fuera del planteamiento habitual en la historiografía, que tiende a considerar los códigos de derecho privado en una línea de continuidad sin fisuras entre iusnaturalismo moderno y Estado liberal de derecho. Además de la revisión crítica de las interpretaciones tradicionales sobre el ALR que se lleva a cabo desde esta nueva perspectiva, y de la desautorización de la tesis predominante desde Dilthey y Gierke sobre la presunta unidad y continuidad doctrinal del así llamado «iusnaturalismo prusiano» que supuestamente se habría plasmado en dicho código, conviene subrayar aquí dos líneas de argumentación de interés científico para la actualidad.

- 1) La primera se refiere a la *insuficiencia de la «prognosis epocal» de Koselleck* al hablar de la *Sattelzeit*. Canale muestra convincentemente que el ALR representa un modelo alternativo —sin duda, históricamente interrumpido—, que no se ajusta a la idea de la evolución unidireccional y necesaria del mundo feudal al mundo liberal moderno; un modelo, que no puede ser comprendido, por tanto, mediante una mera trasposición de nuestras categorías sobre derecho privado, libertad, igualdad, etc. En este aspecto, la sugerencia de sustituir la metáfora

del ‘umbral’ por la de la ‘fricción’ entre horizontes conceptuales distintos e incommensurables (cf. p.156) para entender la específica autonomía y complejidad del mundo jurídico prusiano de la segunda mitad del siglo XVIII y su cristalización en el ALR, me parece atinada.

- 2) En relación con ello está, sin duda, la reconstrucción histórica que ha venido haciendo el liberalismo desde finales del siglo XIX. Creo que constituye un reto de la actualidad intentar ‘desmontar’ la imagen del pasado que, desde presupuestos similares (entre otros, la idea de un progreso histórico universal y necesario de la modernidad —como muy bien señala el autor al final de la obra), han suministrado tanto la historiografía liberal como la marxista. (Acabo de realizar un intento de este tipo en un artículo sobre el concepto de ‘sociedad civil’ en Kant¹). La ‘historia conceptual’ de Koselleck, expurgada de algunos de estos presupuestos doctrinales, puede contribuir a esa tarea. El libro de Canale me parece, en este sentido, encomiable: constituye un auténtico ‘desmontaje’ de la visión historiográfica al uso sobre el iusnaturalismo prusiano y la codificación de 1794.

En lo concerniente a la *metodología* que guía la investigación histórica de Canale, hay dos puntos problemáticos u oscuros en la manera de entender o aplicar la historia conceptual (cf. &&4-5). En primer lugar, no creo que pueda establecerse con plena nitidez una distinción entre ‘palabra’ y ‘concepto’, entre ‘*topoi* lingüísticos’ y ‘núcleos semánticos’ correspondientes. Esta distinción permite al autor ciertamente subrayar la individualidad e irrepetibilidad histórica de determinados conceptos, pero a costa de pasar por alto las ‘estructuras’ de larga duración (también históricas) y sujetas a mutación con el paso del tiempo, las cuales pretende captar, en su movimiento, también la *Begriffsgeschichte*. De hecho Koselleck habla de un ‘exceso’ recíproco entre ‘concepto’ e ‘historia’, en virtud del cual los conceptos mantienen un potencial teórico que trasciende el mero registro de acontecimientos y situaciones históricas concretas, a la vez que los acontecimientos mismos y las acciones humanas escapan continuamente a su completa conceptualización. Esta tensión o exceso recíproco es lo que hace que determinados conceptos se adapten a nuevas circunstancias históricas cambiando de significado, o que determinadas situaciones históricas específicamente nuevas requieran conceptos y términos lingüísticos hasta entonces desconocidos.

1 Se trata del trabajo aparecido recientemente con esta referencia: HERNÁNDEZ MARCOS, M., «Kant entre tradición y modernidad: hacia una visión republicana de la sociedad civil», en: MARTINS, A.M. (ed.), *Sociedade civil —Entre Miragem e Oportunidade*, Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra 2003, pp. 117-144.

Pero, volviendo al planteamiento de Canale, pienso además, por otro lado, que tal vez se dé paralelamente entre ‘palabras’ y ‘conceptos’ (no sólo entre ‘concepto’ e ‘historia’) una tensión constante o unos *límites* infranqueables dentro de su estrecha relación —llamémosles ‘límites semánticos’—, por los cuales un determinado cambio conceptual, si es muy radical, puede conllevar al mismo tiempo un cambio lingüístico. Así, por ejemplo, como muestra Canale en el libro, el cambio semántico o conceptual del *topos* lingüístico ‘status’ en su vertiente práctica fue tan considerable a lo largo del siglo XVIII, que llevó a su sustitución progresiva por el término ‘clase’ social, tal como ocurre ya en el siglo XIX. Ello indica que la palabra ‘status’ contenía, dentro de su potencial conceptual, ciertos *límites* de tolerancia semántica, más allá de los cuales ya no podía seguir usándose con sentido. Un caso diferente es, sin embargo, el del término *societas civilis*, que ha logrado soportar diversos cambios conceptuales y designar estructuras históricas bien distintas. Pues el *topos* lingüístico *societas civilis* no sólo sirvió desde Aristóteles hasta Kant para identificar una estructura histórico-social que fue cambiando ampliamente en el tiempo, pero en la que la vida social o esfera ‘socioeconómica’ era indisociable de la esfera política o ‘Estado’ (*civitas*), sino que además logró sobrevivir al siglo XIX, pero a costa de experimentar una mutación conceptual tan radical que con él se designa desde entonces una estructura histórica completamente nueva: una esfera socioeconómica supuestamente despolitizada y separada del Estado. Por tanto, creo que esta peculiar relación de tensión mutua entre ‘palabra’-‘concepto’-‘historia’ debería ser expuesta de un modo más complejo en el libro.

En segundo lugar, está el tema de la interdependencia entre ‘contextos teóricos’ y ‘conceptos clave’, no suficientemente subrayado —a mi entender— en la Introducción. El autor considera que la ‘historia conceptual’ del derecho y la política en el siglo XVIII en Prusia debe tratar de reconstruir no tanto los ‘conceptos’ en su evolución, cuanto el ‘contexto teórico’ en el cual aquéllos cobran su significado peculiar. De acuerdo. Pero el propio Canale reconoce que ese contexto teórico de la cultura jurídica prusiana (que, en realidad, debe estar relacionado —pienso— con determinadas ‘estructuras históricas’, siempre contingentes, obviamente, pero de cierta duración) sólo puede reconstruirse a partir del análisis de los ‘conceptos jurídicos’ y de los ‘*topoi* lingüísticos’ en los que se condensa el discurso jurídico de la época. Por tanto, la reconstrucción del contexto teórico depende de la redefinición de los conceptos-clave, porque aquél no consiste más que en el peculiar entramado de estos últimos. La expresión ‘concepto-clave’ es importante, pues alude —creo— a la *perspectiva* teórica fundamental que marca la peculiaridad del contexto teórico. Creo que esto es lo que Canale ha conseguido mostrar en su libro. Por ejemplo, ha mostrado que el ‘contexto teórico’ del iusnatura-

lismo wolffiano viene determinado básicamente por la noción ontológica de ‘*status*’, a diferencia del ‘contexto teórico’ del iusnaturalismo moderno (Hobbes y seguidores), cuya perspectiva fundamental la suministra la noción político-voluntarista de ‘*persona*’ artificial o ‘soberanía’. En suma: no sólo el contexto teórico depende directamente del entramado de conceptos epocales, sino que además la peculiaridad de dicho contexto teórico viene determinada por el/los concepto(s)-clave *desde* el/los que se enfoca y establece la relación entre los restantes conceptos.

2. SOBRE EL SISTEMA DEL DERECHO NATURAL EN CH. WOLFF

Quisiera hacer hincapié en tres puntos centrales de la exposición del sistema iusnaturalista de Wolff en el primer capítulo del libro.

En primer lugar, me parece que el gran mérito de ese primer capítulo reside en poner de manifiesto que el sistema del derecho natural de Wolff no contiene propiamente una ‘teoría política’ en sentido moderno, sino, en todo caso, una ‘teoría de la sociedad’ en general, conforme a la tradición aristotélico-escolástica. Pero lo verdaderamente destacable en este aspecto es el argumento de fondo con el que Canale muestra esto, a saber: que el derecho natural de Wolff no se basa en una genuina ‘antropología’ sino en una ‘ontología’, que presupone —para expresarlo en términos aristotélicos— la unidad sustancial del ser y la pluralidad de sus modos de decirse. Creo que Canale ha puesto de relieve magistralmente esta naturaleza *ontológica* del iusnaturalismo wolffiano al hacer de la doctrina de los ‘*status personae*’ el núcleo conceptual del *systema iuris naturae*. Pues con estas categorías y este horizonte teórico Wolff no está en condiciones de comprender la especificidad, el *novum* político de la modernidad: el surgimiento del ‘Estado’ y su constitución ‘artificial’ a partir de la ‘voluntad’ humana, desvinculada del orden unitario del ser y de sus atributos y modos (Spinoza, como Wolff, aún se sitúa en esta línea ontológica, como bien sugiere el autor).

Ahora bien, este significado ontológico, más que político, del derecho natural wolffiano debe dar cuenta, en segundo lugar, de una dificultad que Canale no trata directamente en su exposición: la de la *justificación* de la ‘sociedad civil’ como tal, y la relación de ésta con la ‘paz’ y la *seguridad jurídica*. Me explico. La deducción de la *societas civilis* como un pacto de unión entre sociedades domésticas se limita a describir la peculiaridad diferenciada de un estrato o ‘status’ nuevo de la realidad social, pero no ofrece una ‘justificación’ de por qué existe o se funda la sociedad civil. La doctrina wolffiana de la ‘perfección’ suele ser aducida por los intérpretes en este sentido para justificar el origen del Estado, pero —como bien muestra el autor— la distribución estratificada de la perfección no permite dar cuenta de la ‘necesidad’

de la *civitas* sino sólo representar racionalmente, a través del concepto de ‘*summum bonum*’, la dinámica diferencial de su existencia. Podría en este aspecto argumentarse que desde la perspectiva ontológica del pensamiento wolffiano y desde su concepción ‘emendativa’ de la filosofía resulta superflua e incluso inconcebible la idea misma de una ‘justificación’ del Estado; problema que sólo es planteable desde la óptica de la ciencia política moderna, para la cual el Estado no representa un estrato más de las ‘sociedades’ naturales, sino el *novum* artificial por antonomasia de la voluntad humana. Pero si éste fuera el planteamiento de Wolff —en buena lógica es lo que se desprende del texto de Canale—, entonces no se comprende por qué en el momento de la deducción de la ‘sociedad civil’ el pensador de Halle introduce la idea de la ‘paz’ y de la *seguridad jurídica*, que es el otro argumento aducido por los intérpretes, junto al de la ‘perfección’, para explicar o justificar el origen del Estado. Ahora bien, la idea de la paz y de la seguridad es una idea típica de la ciencia política moderna con la que se viene a dar cuenta de la finalidad específica de la sociedad civil o Estado. Puesto que Canale no menciona este tema en su exposición, mi pregunta sería la siguiente: ¿vincula realmente Wolff la existencia de la *civitas* a la idea de la seguridad jurídica, además de a la teleología de la perfección? Si es así, entonces habría que hablar en su teoría política de un solapamiento entre el horizonte conceptual aristotélico-escolástico y el horizonte teórico moderno. Si éste no fuera el caso, entonces ¿en qué sentido hay que entender la concepción wolffiana de la paz y de la seguridad características de la sociedad civil? Una aclaración sobre este punto sería deseable.

Por último, y en tercer lugar, me parece contundente el argumento de Canale contra la presunta justificación wolffiana del absolutismo monárquico, basándose en que no hay en Wolff, como se ha mantenido usualmente, ni una teoría contractual moderna (el ‘*pactum unionis*’ no lo sellan las voluntades individuales sino las sociedades domésticas) ni una teoría del doble pacto, argumento decisivo este último en la fundamentación de las monarquías absolutas. Me interesa destacar en esta línea cómo el autor ha distinguido en Wolff claramente entre *pactum unionis civilis* y *pactum subjectionis*, por un lado, y entre *pactum subjectionis e imperium absolutum, plenum & summum*, por otro lado. Desde mi punto de vista la primera distinción es más decisiva que la segunda. Pues la clave argumentativa entre el pacto de unión y el de sometimiento no está sólo en que el primero sea necesario (sin él no hay *societas civilis*) y el segundo sea ‘accesorio’, una simple ‘forma de gobierno’ posible basada en una transferencia sustancial del poder; sino más bien en que sólo el primero pertenece al orden argumentativo del *derecho* (el ‘*pactum unionis*’ genera nuevos derechos y obligaciones), ligado a la dinámica ‘teleológica’ de la perfección y de la felicidad,

mientras que el segundo pertenece exclusivamente al orden argumentativo de la *prudencia* (el ‘pactum subjectionis’ no genera propiamente nuevos derechos y obligaciones, frente a lo que viene a sostener la teoría absolutista del ‘doble pacto’), ligado a la dinámica de los ‘medios’ de gobierno, esto es, de la ‘política’ en sentido antiguo-medieval. En cambio, la distinción entre ‘pactum subjectionis’ e ‘imperium absolutum’ es, en este aspecto, menos decisiva, precisamente porque se sitúa dentro del discurso de la ‘prudencia’ y concierne únicamente a la diferencia entre ‘forma de gobierno’ (en función del ‘sujeto’ detentador del ‘imperium’) y ‘modo de ejercicio del gobierno o *imperium*’. Mientras el ‘pactum subjectionis’ se sitúa en el marco conceptual de la ‘prudencia política’, en vez de en el del ‘derecho político’, no cabe hablar en modo alguno de absolutismo político en sentido moderno. Creo que Canale ha puesto de relieve esto con suficiente claridad y lo ha relacionado atinadamente con una carencia teórica fundamental en Wolff: la no recepción aún de la doctrina moderna de la soberanía.

3. SOBRE FEDERICO II Y LOS DIVERSOS FACTORES TEÓRICOS DE TRANSFORMACIÓN INTERNA DEL WOLFFISMO

El segundo capítulo del libro, centrado en el rey Federico II, es muy bello: ofrece una precisa reconstrucción de las diversas corrientes de pensamiento que funcionaron como factores decisivos en la transformación interna del universo teórico wolffiano en la Prusia de la segunda mitad del siglo XVIII. Canale hace hincapié en dos tradiciones fundamentales: 1) la ciencia política moderna, de origen hobbesiano, y su doctrina de la soberanía, canalizadas ambas a través del pensamiento *voluntarista*, de raíz protestante, de Pufendorf y Thomasius; y 2) la así denominada «antropología histórica» de Voltaire y Montesquieu. Me parece innegable el papel de ambas líneas de pensamiento en la disolución del horizonte ontológico y metafísico del iusnaturalismo wolffiano. Ahora bien, en este tema me gustaría hacer algunas precisiones y subrayar algunos aspectos.

En primer lugar, con respecto a la recepción de la ciencia política moderna de Hobbes hay un aspecto sobremanera importante desde el punto de vista metodológico: la relación estrecha que el autor establece entre *antropología* y *ciencia política*. Creo que es especialmente atinado iniciar la exposición de ese capítulo con la Psicología empírica y voluntarista de Thomasius, precisamente porque con ello se pone de manifiesto que la condición de posibilidad para reconocer la peculiaridad de lo ‘político’ en la modernidad se encuentra en la nueva ‘antropología’ empírica y voluntarista. Dicho de otro modo: sólo cuando se empieza a reconocer la especificidad del ‘hombre’ como ser práctico, frente a la generalidad del ente y de sus modos de decirse, empieza tam-

bién a fundarse un discurso político autónomo. O viceversa: el surgimiento del *novum* político plantea una nueva manera de considerar al hombre, que socava profundamente los cimientos de la tradición aristotélico-escolástica y su enfoque ontológico de todos los asuntos. Que Canale haya relacionado la psicología voluntarista de Thomasius con la recepción de la teoría política de la soberanía en Alemania por parte de Pufendorf, constituye un logro metodológicamente indiscutible.

En segundo lugar, menos clara y elaborada me parece, sin embargo, la presentación de la segunda línea de pensamiento, la que el autor denomina *antropología histórica*, y dentro de la cual incluye a Voltaire y a Montesquieu. Sobre este punto quiero hacer dos precisiones: una de carácter ‘conceptual’ o terminológico y otra de carácter ‘histórico’. Empiezo por esta última: yo creo que Voltaire no jugó un papel relevante en la transformación interna del universo jurídico y político wolffiano; sin duda, pudo contribuir desde su antropología histórica a disolver el horizonte metafísico del iusnaturalismo wolffiano, pero su concepción ‘ilustrado-racional’ de la historicidad del hombre no fue propiamente recibida en los círculos influyentes de Prusia o al menos no fue determinante en la configuración del segundo iusnaturalismo prusiano y del ALR. De hecho, Canale viene a reconocer al final del capítulo que el código prusiano, como ‘constitución de las diferencias’, sustituye el ideal racionalista por las exigencias histórico-sociales, o sea, estamentales del mundo prusiano; es decir, el autor reconoce que es la recepción de Montesquieu, no la de Voltaire, la que marca la orientación de la codificación prusiana. Por eso, yo eliminaría o limitaría considerablemente la referencia a Voltaire y subrayaría más la de Montesquieu en lo concerniente a los factores determinantes de la configuración del segundo iusnaturalismo prusiano y, por ende, del ALR.

Ahora bien, —he aquí el aspecto terminológico o conceptual— es claro que la antropología histórica de Montesquieu, base de su ‘ciencia de la legislación’, es tan radicalmente distinta de la de Voltaire que no es apropiado utilizar un mismo término para designar sus posiciones diferentes. Pues mientras que la ‘historización’ de la antropología por parte de Voltaire tiene un perfil claramente ‘ilustrado-racional’ y más bien universalista o cosmopolita, la ‘historización’ de Montesquieu reniega del universalismo voltaireano y tiene más bien carácter ‘geográfico-nacional’ o territorial, precisamente ese carácter que luego el historicismo romántico pretendió convertir en núcleo exclusivo de lo ‘histórico’, como si la Ilustración hubiera carecido de una concepción de la historia o en esta última no hubiera la más mínima ‘racionalidad’. Por eso creo que sería más correcto —para evitar el sesgo ‘historicista’ tradicional— hablar en Montesquieu de *antropología histórico-nacional* o de ‘giro geográfico’ de la antropología y utilizar, en cambio, la expresión *antro-*

pología histórico-racional o la de ‘temporalización histórica’ de la antropología para referirse a Voltaire.

Por último, considero un acierto de este capítulo que Canale haya hecho de Federico II el foco de recepción y difusión de estas diferentes corrientes de pensamiento. No sé si tal vez se hubiera mejorado la exposición dedicando un apartado exclusivo al rey prusiano, en el que se hubiera ofrecido un balance global de su asimilación de estas tradiciones, y que además hubiera permitido ver con más nitidez cuál fue su peculiar interpretación y posición en relación con las mismas.

4. SOBRE EL SEGUNDO IUSNATURALISMO PRUSIANO (DARJES, NETTELBLADT, SVAREZ)²

Este capítulo central del libro constituye una ampliación de la tesis sostenida por Damiano Canale en su artículo de 1998 sobre el doble mecanismo de ‘inversión’ y ‘duplicación’ de los *status personae* que tiene lugar en el marco del iusnaturalismo prusiano tras la recepción de la doctrina de la soberanía³, a la cual se ha añadido el núcleo de mi tesis en un artículo del año 2000 sobre el proceso de disolución ‘metodológica’ y orientación ‘histórica’ del Derecho Natural en la segunda escuela wolffiana⁴, además de un reflexión final sobre la peculiar posición de E.F. Klein. A mi juicio, en este ‘añadido’ reside la mayor debilidad de la exposición, puesto que ambas tesis aparecen más ‘yuxtapuestas’ que ‘fusionadas’, sin que se vea con claridad la relación entre ellas,

2 Joachim Georg Darjes, uno de los máximos representantes de la escuela iusnaturalista wolffiana, profesor en Frankfurt am Oder desde 1762, es autor, entre otras, de obras como el *Discours über Natur- und VölkerRecht auf Verlangen herausgegeben* (Halle 1762-1763) y las *Institutiones iurisprudentiae universalis in quibus omnia iura sociales et gentium capita in usum auditori sui methodo scientifica explanatur* (Jena 1764). Por su parte, Daniel Nettelblatt, otro de los más significativos representantes del iusnaturalismo wolffiano, profesor en la universidad de Halle, destaca por obras tales como el *Systema elementare universae jurisprudentiae positivae communis imperii romano-germanici usui fore accomodatum* (Halle/Magdeburg 1749) y *Systema elementare universae iurisprudentiae naturalis in usum praelectionum academicarum adornatum* (Halle/Magdeburg 1767). Finalmente, Carl Gottlieb Svarez (1746-1798), alumno de Darjes en Frankfurt am Oder y colaborador y consejero del canciller Casimir von Carmer, fue el autor material de la codificación prusiana.

3 CANALE, D., «Dagli stati della persona alle persone dello Stato. Wolff e le origini sistematiche dell’*Allgemeines Landrecht* prussiano del 1794», *Materiali per una storia della cultura giuridica*, XXVIII, n.1 (giugno 1998), pp. 157-212.

4 HERNÁNDEZ MARCOS, M., «Conoscenza razionale e storia. Sulla relazione tra diritto naturale e diritto positivo nella codificazione prussiana del 1794», en: FONNESU, L./HENRY, B. (eds.), *Diritto naturale e filosofia classica tedesca*, Pisa: ed. Pacini 2000, pp. 39-54. [Versión española: «Conocimiento racional e historia. Sobre la relación entre derecho natural y derecho positivo en la codificación prusiana de 1794», en: PRIOR OLMOS, A. (ed.), *Estado, Hombre y gusto estético en la crisis de la Ilustración*, Valencia: Biblioteca Valenciana 2003, pp. 167-181]

con lo cual se da pie a confusiones y oscuridades que podrían haberse evitado, y a cuya disipación quiero contribuir con estas observaciones. En realidad, la perspectiva de ‘integración’ de ambas tesis que propongo a continuación es el resultado de una matización considerable de mi posición en el artículo del año 2000, motivada por la nueva luz que me han suministrado los análisis de Canale, especialmente los relativos al problema de la ‘soberanía’ en Darjes y Nettelbladt, gracias a los cuales he llegado a clarificar aspectos borrosos, más intuitivos que documentados, de mi tesis sobre la transformación metodológica e histórica del derecho natural.

En primer lugar, considero que es inmejorable, además de precisa y exhaustiva, la presentación hecha por Canale sobre la *mutación semántica* del universo teórico del iusnaturalismo wolffiano producida por la inserción de la doctrina de la soberanía dentro del sistema del *Naturrecht* a través del *ius publicum universale*, en concreto, la transformación del horizonte ‘natural’ de los *status personae* en el horizonte ‘artificial’ de las *personas del Estado* a raíz del mecanismo de inversión y duplicación. Comparto además la tesis del autor al respecto. Sólo quiero hacer notar una cosa que Canale no ha destacado: la contradicción interna que representa en Darjes y Nettelbladt el hecho de que la doctrina antropológica de la ‘voluntad’ individual se ignore por completo en la presentación de los ‘status personae’ naturales, y se ponga en juego, en cambio, en la constitución contractual del cuerpo político. ¿Cuál fue en este aspecto, si la hubo, la recepción de Thomasius en estos autores?

En segundo lugar, la exposición sobre la *mutación sistemática* del *Naturrecht* prusiano es el objeto principal de mis observaciones. Pues aquí Canale distingue dos procesos: el de fundación del *Derecho Natural Privado*, como nueva disciplina derivada de la ‘duplicación’ civil de los *status personae* naturales, por parte de Darjes y Nettelbladt; y el de transformación del sistema del Derecho Natural en simple *metodología de la ciencia de la legislación*, que atribuye el autor fundamentalmente a Svarez. Con respecto a lo primero, apenas tengo nada que objetar: se trata, sin duda, de la fundación epistemológica del ‘derecho privado’ en Prusia, inserto aún en el horizonte sistemático del iusnaturalismo, del que, no obstante, se desprenderá por entero en Svarez para asumir su carácter totalmente ‘positivo’. Sólo hay un interrogante que quisiera plantear aquí. Parece claro que en Darjes y Nettelbladt la fundación del Derecho Natural Privado es una consecuencia de la ‘duplicación’ civil de los órdenes sociales iusnaturales de Wolff, sin que medie, empero, una comprensión ‘histórico-nacional’ del ‘Derecho Natural Hipotético’ wolffiano. Dicho de otro modo: me sorprende que la nueva disciplina del derecho natural privado sea consecuencia únicamente de la recepción de la doctrina de la ‘soberanía’, sin que la antropología histórico-nacional de Montesquieu ni su ciencia de la legislación tengan influjo alguno —tal como yo creía, en

parte, inicialmente. La pregunta es, pues, la siguiente: si no hay en Darjes-Nettelbladt una recepción de Montesquieu que explique la transformación del derecho natural hipotético en derecho natural privado, ¿cuál es el factor teórico que llevó a estos autores a tomar como modelo de la diferenciación jurídico-civil concreta de la persona soberana los *status personae* del universo wolffiano? La pregunta es tanto más pertinente cuanto que hay aquí un ‘salto’ teórico que no puede explicarse suficientemente aduciendo la teoría de la persona soberana — como parece ser el caso en Darjes y Nettelbladt —, y que, sin embargo, sí tiene una respuesta adecuada en la posterior interpretación de Svarez del ‘derecho natural hipotético’ como ‘derecho natural histórico’ del pueblo alemán. Pues —insisto— si no está detrás de ello Montesquieu, ¿cuál es el argumento teórico que justifica en Darjes y Nettelbladt el hecho de que el soberano tome como modelo de legislación jurídico-privada el orden estatal prusiano en vez de un ideal racional u otro similar?

Más complejo es el segundo aspecto de la ‘mutación sistemática’, el que se refiere directamente a la transformación o disolución metodológica del iusnaturalismo prusiano en *ciencia de la legislación*, y que Canale identifica prácticamente de manera exclusiva con la figura de Svarez, ya que en Darjes y Nettelbladt el derecho natural todavía mantiene su ‘primado coercitivo’ sobre el derecho positivo, al menos en el terreno de la jurisprudencia. La exposición de este proceso histórico-conceptual me parece algo confusa, ya que no se llegan a discernir con suficiente claridad los dos aspectos diferentes del fenómeno, tal como yo traté de mostrar (ahora me percató que lo hice de manera imprecisa) en mi artículo del año 2000: el proceso de transformación del derecho natural en *metodología del derecho positivo* y el proceso de transformación ‘histórico-nacional’ del mismo en *ciencia de la legislación*. Yo creo que ambos procesos discurren paralelamente, e incluso acabarán confluyendo en el último tercio del siglo XVIII, pero es preciso distinguirlos conceptualmente, pues mientras que el primero puede explicarse *exclusivamente* a partir de la evolución sistemática experimentada por el iusnaturalismo wolffiano tras la recepción de la doctrina de la soberanía, sin necesidad de recurrir a Montesquieu, el segundo, sin embargo, sólo puede comprenderse, en el caso prusiano, teniendo en cuenta la recepción del autor de *De l’esprit des lois* por parte de autores como Heumann, Pütter, Paalzow o Svarez. Ciertamente considero que desde el punto de vista conceptual la disolución ‘política’ del derecho natural en la teoría o ciencia de la legislación no es una consecuencia sistemática de la antropología histórico-nacional de Montesquieu sino más bien de la implantación de la doctrina de la soberanía —Canale tampoco ha subrayado esto suficientemente—; sólo que desde el punto de vista histórico fue *De l’esprit des lois* el catalizador del desarrollo de la teoría de la legislación en la segunda mitad del siglo XVIII, especial-

mente en Alemania y Prusia, lo cual marcó el sentido *histórico-nacional* de dicha ciencia de la legislación en detrimento del *ilustrado-racional* (característico, por ejemplo, de la misma en la Revolución Francesa). Ahora bien, por un lado, la conversión del Derecho Natural en ‘ciencia de la legislación’ hizo posible en el horizonte teórico del postwolffismo reconocer de nuevo una función *práctica* al derecho natural ligada estrechamente a su carácter meramente *cognoscitivo* (subrayado por mí en aquel artículo del año 2000) de propedéutica conceptual del derecho positivo: me refiero a su función *política* como ‘consejo o guía *prudencial*’ del legislador, esto es, su integración en la *Staatsklugheit* (de hecho, la ‘ciencia de la legislación’ es la disciplina a la que viene a reducirse, en el marco del absolutismo político de la Ilustración, la *Politica* tradicional como ‘arte de gobierno’, cuyo núcleo fundamental era la ‘doctrina de la prudencia’); mas, por otro lado, el perfil histórico-nacional que dicha ‘ciencia de la legislación’ adquirió en Prusia bajo el influjo de Montesquieu determinó el sentido *germánico-conservador* (en vez de ‘racional-progresista’ o revolucionario) que cobraron los planteamientos legislativos y la codificación del derecho privado.

Por eso mi propuesta de reconstrucción ‘conceptual’ de este doble proceso sería, esquemáticamente, la siguiente. En primer lugar, es indudable que las dos condiciones teórico-conceptuales que hicieron posible la disolución *metodológica* del derecho natural wolffiano fueron, por un lado, la doctrina de la «soberanía» y, por otro lado, la concepción «*emendativa*» de la filosofía y del Derecho Natural por parte de Wolff —¡aspecto éste olvidado por el autor, después de haberlo destacado en el capítulo primero!—. Aquélla, al reducir lo ‘jurídico’ a lo ‘legal-positivo’, introdujo la fractura entre *ius perfectum* y *ius imperfectum*, en virtud de la cual el ‘derecho natural’ perdía efectividad normativo-práctica y podía integrarse dentro del ‘arte político’ como simple guía o consejo prudencial para el gobernante. Ésta, en cambio, ante la disolución de la unidad ‘ontológica’ entre conocimiento y praxis, entre razón y voluntad en la escuela wolffiana, obligaba a asignar a ese ‘derecho natural’ no-coactivo una función meramente ‘*teórica*’ de representación lógico-racional de la única realidad práctica efectiva, la del ‘derecho positivo’ del soberano; de ahí su concepción como *ius hypotheticum*. A partir de aquí se comprenden algunas de las afirmaciones de Svarez en sus *Vorträge*⁵ y de

5 Se trata de las célebres conferencias impartidas por el jurista Carl Gottlieb Svarez en 1791-1792 como preceptor del príncipe heredero de la corona prusiana (el futuro rey Federico Guillermo III), editadas inicialmente por H. Conrad y G. Kleinheyder (*Vorträge über Recht und Staat von Carl Gottlieb Svarez (1746-1798)*, Köln/Opladen: Westdeutscher Verlag 1960) y recientemente por P. Krause (SVAREZ, C.G., *Die Kronprinzenvorlesungen 1791/1792*, Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2000, 2 vols.).

von Carmer en la Observación Preliminar del *Entwurf* de 1788⁶. Ahora bien, la conversión de aquel Derecho Natural en *ciencia histórica de la legislación*, asumiendo la función política de ‘guía *prudencial*’ del legislador, requiere, además de las dos condiciones teóricas precedentes, una tercera condición: la interpretación de aquel *ius hypotheticum* como *ius naturale germanicum*, la cual se hizo posible gracias a la recepción de la antropología histórico-nacional de Montesquieu. Este último estrato teórico creo que está menos desarrollado en el libro de lo que merece. Debería, sin embargo, tenerse en cuenta el papel de mediación entre Darjes-Nettelblatt, por un lado, y Svarez, por otro lado, que en este sentido pudo cumplir la Escuela histórica de Göttingen y otros seguidores o receptores de Montesquieu⁷.

Por último, especial interés merece la reflexión final sobre E.F. Klein⁸, del todo pertinente. Sin entrar a fondo en la interpretación de Canale, creo, sin embargo, que Klein no cierra claramente la parábola del iusnaturalismo prusiano para abrir el mundo jurídico alemán a un universo teórico liberal moderno, a saber, el que estaría a la base de las reformas de Stein-Hardenberg, como se sugiere en el libro. La razón es que Klein, a pesar de haber leído a Kant, no parece que sea verdaderamente kantiano. Sin negar la ambivalencia de su pensamiento, yo veo en ella más una prueba de su distancia con respecto a Kant y de su proximidad al iusnaturalismo prusiano que el signo de una nueva fundación teórico-categorial. La incorporación a su discurso de categorías kantianas (p.e., la de libertad de la voluntad como fuente del derecho) no conlleva quizás más peso sustantivo para el universo jurídico prusiano que el de un cambio meramente terminológico. Tanto en su punto de partida teórico (libertad del individuo) como en su deducción iusnaturalista (p.e. teoría de la contratación privada) yo veo a Klein bastante próximo a autores como el Friedrich Gentz de *Ueber den Ursprung und die obersten Prinzipien des Rechts* (1790), quien desde categorías supuestamente kantianas desarrolla una teoría de cierto aspecto liberal, la cual, sin embargo, no

6 Me refiero a la «Vorerinnerung» del canciller J.H.C. von Carmer que introducía al *Entwurf eines allgemeinen Gesetzbuchs für die Preussischen Staaten*, 2.Theil, 3.Abtheilung, Berlin 1788.

7 Una reelaboración más exhaustiva de este complejo proceso de mutación sistemática del Derecho Natural desde la perspectiva de la concepción de C.G. Svarez puede encontrarse en mi trabajo de próxima aparición «Carl Gottlieb Svarez y la disolución del Derecho Natural en Alemania», en: FERRONATO, M. (ed.), *Dal De iure naturae et gentium di S.Pufendorf alla codificazione prussiana del 1794*, Padova, en prensa.

8 Ernst Ferdinand Klein (1744-1810), jurista formado en la universidad Halle con D.Nettelblatt, fue colaborador de C.G. Svarez en la empresa de codificación, a cuyo servicio empezó a editar a partir de 1788 los *Annalen der Gesetzgebung und Rechtsgelehrsamkeit in den Preussischen Staaten*. Su obra iusnaturalista más sistemática son los *Grundsätze der natürlichen Rechtswissenschaft nebst einer Geschichte derselben* (Halle 1797).

se sigue propiamente de la cosmovisión moral kantiana⁹. Espero, con todo, poder precisar mis intuiciones al respecto con un mejor conocimiento del tema en otra ocasión.

Sobre el capítulo cuarto del libro, dedicado a mostrar las dos líneas de desarrollo de la tradición jurídico-romanística alemana en el siglo XVIII, no tengo que hacer ninguna observación especial. Resulta especialmente brillante y bella la manera como se muestra el proceso de integración sistemático-conceptual del derecho romano recibido en el sistema del derecho natural wolffiano, hasta convertirse en el *pendant* material del Derecho Natural Privado. Una vez más Canale viene a poner de manifiesto en este proceso el papel jugado por la doctrina de la soberanía absoluta, insertada por S. von Cocceji¹⁰ en la tradición romanística, lo cual permitió luego a D. Nettelblatt la asimilación sistemático-conceptual del *ius commune* al derecho natural privado, en tanto que ambos eran expresión de la voluntad soberana del monarca. Especial atención merecen también los apartados dedicados a J.G. Schlosser¹¹ y a su concepción ‘científica’ (no ‘política’) de la legislación de base romanística. Es un tema escasamente investigado pero sumamente relevante para comprender el surgimiento de la posterior concepción histórica del derecho por parte de Savigny.

5. SOBRE EL ALR COMO REALIZACIÓN PRÁCTICA DEL SISTEMA DE DERECHO CIVIL PRUSIANO

Sobre este último capítulo, que constituye simplemente una ampliación de los últimos apartados del mencionado artículo de 1998, quiero hacer algunas observaciones aclaratorias, y sobre todo plantear algunos interrogantes.

La primera observación se refiere a la ambivalencia de la tesis central del capítulo. Por un lado, Canale quiere mostrar que el ALR es solamente un código de *derecho privado*, porque sólo éste puede ser ‘positivado’ y, por ende, codificado; mas, por otro lado, acaba poniendo de manifiesto —y éste

9 He expuesto esta idea en: HERNÁNDEZ MARCOS, M., «Gentz, divergencia e insuficiencia del criticismo político de Kant», *Res Publica* 6 (2000), pp. 227-247.

10 Samuel von Cocceji (1679-1755), ministro de justicia y canciller ya en la corte de Federico Guillermo I y luego con Federico II, de formación romanista, fue el artífice del primer proyecto de reforma procesal y de codificación emprendido por el rey prusiano a partir de 1746. Sobresale por su obra sistemática *Novum systema iustitiae naturalis et Romanae* (Halle 1748).

11 Johann Georg Schlosser (1739-1799), jurista de formación romanista y cuñado de Goethe, fue uno de los críticos y adversarios de Svarez y Klein en el proceso de codificación prusiana en sus célebres *Briefe über die Gesetzgebung überhaupt, und den Entwurf des preussischen Gesetzbuches insbesondere* (Frankfurt/M. 1789).

parece ser el sentido del título del capítulo quinto— que el ALR es la cristalización práctica del *systema iuris civilis*, el cual además del *natürliches Privatrecht* incluye también el *allgemeines Staatsrecht*, esto es, el conjunto de proposiciones teóricas relacionadas con el Estado y la doctrina de la soberanía que sirven de guía prudencial para el legislador y deben ser tenidas en cuenta por los tribunales en la interpretación de las leyes positivas, pero que carecen de valor normativo-práctico. Dicho de otro modo: el ALR no sería sólo un código del *ius perfectum* sino también del *ius imperfectum*. Esto es lo que se desprende de la interpretación de aquellas partes del ALR en las que la historiografía ha tendido a ver una positivación del ‘derecho político’ (la *Einleitung* y el Título 13 de la Segunda Parte) o un anticipo del derecho patrimonial burgués (Primera Parte), y a las que Canale —correctamente, creo— atribuye el valor meramente teórico y propedéutico de instrucción ‘prudencial’, como el que corresponde a la doctrina política. Pero si esto es así, entonces la tradición historiográfica se ha equivocado no en afirmar que el ALR contiene doctrinas de ‘derecho político’, sino en atribuir a las mismas un valor *normativo-práctico* o ‘positivo’ en sentido actual, en vez de meramente *práctico-prudencial*, sobre todo de cara a la aplicación de la ley en los tribunales.

Mas con ello hay también que reconocer que o bien ‘codificable’ y ‘positivo’ no significan lo mismo, o bien si se identifican —como hace Canale— hay que atribuir a ‘positivo’ un sentido más amplio del que tiene actualmente y le atribuye el autor, a saber, el de plasmación escrita del *ius civile* en general, tanto del que tiene efecto normativo-práctico (‘derecho privado’) como del que tiene valor meramente teórico y prudencial (‘derecho público’ o político). Creo que la tesis de Canale acerca de que el ALR es la *Staatsverfassung* del soberano prusiano (cf. p.117ss.) no quedaría alterada, sino más bien confirmada y fortalecida con esta observación. Se trataría, pues, no sólo de la ‘constitución’ de las relaciones jurídico-privadas entre los ciudadanos sino también de la ‘declaración’ de *quién* es el constituyente y cuál es su voluntad. La insistencia de los legisladores Svarez y Carmer en incluir proposiciones teóricas, sin efecto normativo-práctico ante los tribunales, se comprende claramente desde este punto de vista. Por ejemplo, en la *Vorerinnerung* de Carmer a la Segunda Parte del *Entwurf*, relativa al *Sachenrecht*, fechada el 30 de abril de 1787, se responde al posible reproche de empezar con «definiciones y proposiciones meramente teóricas» argumentando que son necesarias para «determinar una correcta analogía de las leyes y mediante ésta prevenir las dudas, malentendidos e interpretaciones arbitrarias de preceptos particulares en su aplicación a los diferentes casos». De manera similar Svarez en la *Kurze Nachricht* de 1790 se refiere a ese carácter teórico del *Sachenrecht* al afirmar que contiene las reglas de «las

acciones de los ciudadanos del Estado en general», sin consideración de sus específicas cualidades personales¹².

La segunda observación está relacionada con el momento en el que la sistemática iusnaturalista, con su mecanismo de ‘inversión’ y ‘duplicación’ de los *status personae* wolffianos, logra imponerse en el proceso de codificación al orden romanístico y estamental de la serie *personae-res-acciones* (*obligationes*). La tesis del autor es que únicamente en el definitivo ALR de 1794 se afirma la sistemática iusnaturalista frente a la romanístico-estamental, presente tanto en el *Entwurf* como en el AGB [= *Allgemeines Gesetzbuch für die Preussischen Staaten*] de 1791 (cf. pp. 227-228). Esta afirmación plantea numerosas cuestiones, algunas de las cuales van en detrimento de la tesis fundamental acerca de que la ‘arquitectura formal’ y conceptual del código prusiano procede del Derecho Natural Privado elaborado por Darjes-Nettelblatt-Svarex. Voy a formular sólo dos de esos problemas a manera de consecuencias lógicas de aquella tesis: 1) Si la sistemática iusnaturalista prusiana sólo se impone en el ALR, entonces la versión definitiva del código es en cierto sentido más ‘revolucionaria’ que las versiones previas (*Entwurf* y AGB) —contra lo que ha sostenido cierta tradición historiográfica—, pues sólo en el texto de 1794 se reconoce propiamente la soberanía absoluta del monarca y de la ley sobre los poderes feudales tradicionales a través del primado estructural de la ‘personalidad civil’ (*Sachenrecht*) sobre las ‘personas civiles’ (*Personenrecht*). Más relevante es la segunda consecuencia, a saber, 2) que, según la afirmación de Canale, la mencionada sistemática iusnaturalista inspiró el ALR pero no el proceso de codificación iniciado con la Orden de Gabinete del 14 de abril de 1780. Ahora bien, esto no deja de resultar sorprendente y menoscaba la tesis central del libro, si no se llega a ofrecer de ello una explicación suficiente que evite dar la impresión de que la imposición de la sistemática iusnaturalista fue resultado sólo de las contingencias históricas, pero no de un plan teórico firme concebido *ab initio*. Dicho de otro modo: es preciso responder a preguntas como éstas: ¿por qué la estructura del *Entwurf* y del AGB no se ajusta al doble mecanismo de la afirmación de la soberanía sobre los estamentos? ¿Por qué, sin embargo, esa sistemática iusnaturalista se impone precisamente después de que los representantes estamentales se opusieran al nuevo código en el proceso de deliberación pública de los *monita*, e incluso tras los terribles sucesos revolucionarios en Francia? ¿Hay algo en los materiales de la *Schluss-Revision* de Svarex que explique este cambio? Me llama la atención a este respecto que en la *Kurze Nachricht*

12 [SVAREX, C.G.], «Kurze Nachricht von dem neuen Preussischen Gesetzbuche und von dem Verfahren bey der Ausarbeitung desselben», *Annalen der Gesetzgebung und Rechtsgelehrsamkeit in den Preussischen Staaten* 8 (1791), p. XXXVI.

de 1790 (p. XXXVI) Svarez anuncie como cambio estructural del AGB con respecto al *Entwurf* el hecho de que el *Sachenrecht* vaya a preceder al *Personenrecht*, cambio que, sin embargo, no llegó a realizarse en el AGB.

(Salamanca, septiembre de 2001)

II. Respuesta personal a las observaciones de Maximiliano Hernández Marcos¹³

Damiano Canale

En primer lugar, quiero agradecerte de veras la profundidad y el esmero de tus observaciones sobre mi libro: jamás me había sucedido que alguien leyese con tanta atención un trabajo mío y me suministrase de este modo tantos motivos de reflexión. Me has hecho —lo digo sinceramente— un gran regalo.

Paso ahora de manera más precisa a tus observaciones.

1. INTRODUCCIÓN

Sobre la *peculiaridad* histórica del ALR:

En relación con el punto 1), creo, en efecto, que la metáfora de la *Sattelzeit* propuesta por Koselleck no llega a explicar el papel histórico del ALR, y menos aún la multiplicidad de facetas del iusnaturalismo prusiano; me gusta la idea —quizás un poco deudora de Foucault— de que el discurso jurídico-político del siglo XVIII en Alemania da cabida a una pluralidad de planos discursivos y conceptuales diversos e incluso del todo heterogéneos, que a veces se desarrollan paralela e independientemente, a veces, por el contrario, entran en «colisión» entre sí, llenando los conceptos utilizados de significados nuevos. En el libro yo he tratado de explicar la «lógica» de estas dinámicas conceptuales, sus estrategias y sus éxitos históricos. Ésta era la intención de fondo del trabajo.

En relación con el punto 2), creo que el objetivo de «desenmascarar» el uso de categorías conceptuales del presente para comprender la realidad histórica del pasado, debe ser la primera tarea de la historia conceptual. Me parece que esta función crítica a veces la pierde de vista Koselleck, preocupado por salvaguardar un nexo de continuidad causal entre el presente y el pasado (en ello reside, a mi modo de ver, la clave de su proximidad a Weber). Coincido contigo, sin embargo, en que sus análisis y sus intuiciones siguen

13 Traducción del italiano a cargo de Maximiliano Hernández Marcos.

siendo muy valiosas. Creo que un trabajo crítico de esta índole sería muy útil también para comprender mejor qué es el republicanismo de Kant o para poner de manifiesto su irreductibilidad al liberalismo decimonónico. Coincido plenamente contigo en que se trata de horizontes conceptuales completamente distintos. (Estoy, por consiguiente, deseando leer tu trabajo sobre el concepto de «sociedad civil»)

Sobre la *metodología* de la investigación:

En relación con la primera observación, admito, en efecto, que no he analizado en la introducción del libro de manera exhaustiva la relación entre «palabras», «conceptos» e «historia», la cual resulta central —como tú has puesto de manifiesto— para comprender en qué consiste la historia conceptual. No lo he hecho, sin embargo, adrede; no quería de hecho proponer una *metodología* bien precisa de la investigación histórica, ni una ontología del discurso jurídico, sino más bien suministrar algunas breves indicaciones al lector para orientarse en el libro y para no exponerlo, por tanto, a malentendidos. Sigo siendo, en efecto, muy escéptico con respecto a cualquier discurso metodológico en el campo histórico, como si fuese posible definir de manera previa un modelo de conocimiento, independiente del objeto observado y del acto mismo del comprender, aplicable a contextos y a problemas diversos entre sí. Más útil me parece sacar consecuencias teóricas a partir de la investigación histórica concreta, de los problemas encontrados al reconstruir un horizonte teórico determinado, el pensamiento de un autor, de una escuela, etc. Ciertamente las consideraciones que de ahí se deriven son contingentes y poco exhaustivas; no veo, sin embargo, otro modo de dar cuenta de la historicidad del comprender histórico y de la singularidad de los autores y de los contextos. Soy, en efecto, de la idea de que objetos diversos de indagación histórica requieren métodos diversos. En el caso del iusnaturalismo prusiano y del ALR, el «modelo» propuesto me parecía el más adecuado, si bien no excluyo claramente que pueda haber acercamientos distintos y mejores.

Más allá de esto, tus observaciones son muy estimulantes, aunque contienen un margen de problematicidad. Estoy de acuerdo contigo en que las «palabras» y los «conceptos» mantienen una relación bastante estrecha entre sí, y en que subsiste una «tensión» y un exceso recíprocos entre ambos planos, pero eso no significa, empero, que no sea posible distinguirlos. En el libro he usado el término «palabra» para indicar el sustrato sígnico de una enunciación, el término «concepto» para indicar, en cambio, lo que una palabra significa, o bien su uso dentro de un cierto contexto lingüístico. Va de suyo, por tanto, que una misma palabra puede contener varios conceptos, y que un mismo concepto puede derivarse del uso de diversas palabras. No considero posible, por ende, que «determinados conceptos se adapten a nuevas circunstancias históricas cambiando de significado», porque los conceptos

y lo que las palabras significan son, a mi modo de ver, la misma cosa. Si el significado es distinto, también el concepto es distinto, por más que persista la misma palabra. En otros términos, tengo una cierta desconfianza a atribuir un valor trascendental o ideal a los conceptos, que corre el riesgo de conducir a su reificación; haciendo esto, creo que no se puede hablar más de «historia conceptual» sino más bien de «historia de los conceptos» (a lo Koselleck), un tipo de historia que yo no quería hacer en mi libro, por los motivos que tú has identificado bien. Una hipótesis de este tipo hace, sin duda, más complicado dar cuenta de las estructuras de larga duración así como de eso que tú llamas «límite semántico», o sea, la situación en la que un cambio conceptual reclama paralelamente un cambio léxico, el uso de una palabra distinta (un ejemplo de ello es el paso del uso de la palabra «status» al uso de la palabra «classe»). Más complicado, ¡pero quizás por eso más estimulante! Me inclinaría a pensar que la permanencia de ciertos usos lingüísticos (las estructuras de larga duración) no deriva de la capacidad del potencial teórico de los conceptos para «trascender» las situaciones históricas concretas. Explicaría más bien este fenómeno a la luz de la pervivencia, dentro de determinados períodos o ámbitos históricos, de un cierto orden de las «formas de vida», es decir, de las relaciones materiales concretas entre los hombres, en virtud de las cuales las palabras son usadas siempre del mismo modo. No en balde —como observa Brunner— la historia conceptual es pariente cercano de la historia social y de ahí debe alimentarse. El problema del «límite semántico» deriva, pues, a mi modo de ver, no tanto de la incapacidad de un concepto para soportar una transformación semántica radical (precisamente porque sostengo que los conceptos y los significados son la misma cosa), cuanto más bien de la «fricción» entre planos conceptuales distintos, por la cual determinadas articulaciones del saber pasan de una estratificación del discurso a otra. En el caso de la transformación *status-classe*, por ejemplo, se asiste al pasaje de una concepción ontológica a una concepción económico-política de la sociedad (el campo de la teoría del Estado, el discurso de la economía política ocupa el lugar de la metafísica): por eso la expresión «*classe civium*», que aparece ya en la *Oeconomica* de Wolff¹⁴, ocupará el lugar —a través de la recepción de Adam Smith— de la palabra *status*. Me doy cuenta de que la hipótesis que te propongo es no menos problemática que la tuya (corre el riesgo, en efecto, de desembocar en una forma de naturalismo semántico, aunque esto no creo que sea la salida necesaria de mi discurso, y menos aún es ésta la intención que lo impulsa). Espero, de todos modos, haber aclarado, al menos en parte, lo que no había explicitado en la introducción del libro.

14 Se refiere a la obra: C. WOLFF, *Oeconomica methodo scientifica pertractata* (Halle/Magdeburg 1754).

En relación con la segunda observación, coincido enteramente con tu reconstrucción de la relación entre «contextos teóricos» y «conceptos clave»: los conceptos clave (como, por ejemplo, el de *status* para Wolff) definen la perspectiva teórica fundamental de un contexto teórico, es decir, la clave lógica de la construcción de una teoría. Individualizar un concepto clave significa, de hecho, identificar las reglas generales de funcionamiento del discurso teórico. Tendría, sin duda, que haber subrayado mayormente este punto, que tiene una relevancia considerable.

2. SOBRE EL SISTEMA DEL DERECHO NATURAL DE CH. WOLFF

Tu primera observación es del todo pertinente. Te confieso que ese punto continúa hasta el presente creándome muchas dudas y perplejidad. En el artículo que ha precedido al libro¹⁵, había llegado a la conclusión —a la luz del concepto de «imperium summum» y de la apelación wolffiana a los conceptos de «paz» y «seguridad» en el marco de la deducción de la sociedad civil— de que el sistema wolffiano soporta una suerte de «cortocircuito» en el libro VIII del *Jus naturae*¹⁶, debido a la recepción de elementos teóricos procedentes de Pufendorf o de la tradición de la ciencia política moderna. Un problema tal vez aún mayor (que me he guardado muy mucho de tratar, por ser para mí todavía del todo oscuro) es el representado por el *Jus gentium* de Wolff, una obra que él, abandonando la tradición precedente, separa del tratamiento del derecho natural, atribuyéndole total autonomía. La arquitectura entera del *Jus gentium* wolffiano no parece que pueda prescindir del concepto de «soberanía», como tampoco de los de «paz» y «seguridad», por más que la *civitas maxima* sea compatible con el estatuto ontológico reconocido a la teleología de la *perfectio* y de la *beatitudo*.

Luego en el libro he abandonado esta hipótesis interpretativa, ante todo porque me parecía demasiado esquemática: la posibilidad contemplada por Wolff de un *imperium summum, plenum & absolutum*, así como el recurso a la fórmula *securitas et salus publica* no bastan para configurar un cambio de paradigma conceptual. Dentro de las declinaciones modales del *status civilis* reconstruidas por Wolff, el *imperium* puede devenir absoluto, o sea, libre del control de los estamentos, pero también despótico, sin aducir por ello en su favor el mecanismo lógico de la soberanía. No me parece importante el hecho de que Wolff utilice palabras recurrentes en la tradición de la ciencia

15 Se refiere a: D. CANALE, «Dagli stati della persona alle persone dello Stato...» (1998), obra citada más arriba.

16 Se refiere, naturalmente, a la magna obra de C. WOLFF, *Jus naturae methodo scientifica pertractatum*, 8 vols. (Halle/Magdeburg 1740-1748).

política moderna («seguridad» y «paz»), sino más bien que comprendamos su valor conceptual (lo que ellas significan) dentro del contexto teórico wolffiano.

Ahora bien, como tú has puesto de manifiesto muy bien, la clave lógica de la *scientia iuris naturae* moderna está constituida por el mecanismo de la autorización (individuo-contrato-*societas civilis*), del que se sigue la exigencia de «justificar» el nacimiento del Estado o de legitimar su necesidad. Los conceptos de «paz» y de «seguridad» cumplen este cometido teórico y adquieren significado —por ejemplo, en Pufendorf— al reflejarlo. En Wolff la exigencia de justificación del Estado es no sólo superflua, sino también completamente contradictoria, por ser incompatible con la raíz ontológica del *jus naturae* (la dinámica atributos-modos), con su estatuto metodológico y, por ende, con la tarea «emendativa» y no «fundamentante» reconocida a la ciencia. No por casualidad el nacimiento del *status civilis* no es necesario para Wolff, sino sólo posible. Del mismo modo, Wolff no vincula la existencia de la *societas civilis* a la seguridad jurídica, sino que en el caso de que esta forma de *consociatio* pase de la potencia al acto, la causa final del actuar humano dentro de este nuevo *status* (lo que en el libro llamo «condición fraccionaria de la felicidad») será precisamente la *securitas et salus*. Dicho en otros términos, a mi modo de ver, los conceptos de «paz» y «seguridad» adquieren un significado muy peculiar en la obra de Wolff, diametralmente «invertido» con respecto al de la ciencia política moderna: ellos no hacen de mecanismo lógico de justificación y legitimación del Estado, sino que dentro de la dinámica de los atributos-modos indican la causa final de una forma peculiar de *consociatio*, la *civilis*. No son, pues, incompatibles o alternativos con respecto a la teleología de la *perfectio*, sino que representan solamente una etapa posible de esta última. Me mantengo, por consiguiente, en la idea de que en Wolff no hay una mezcla entre horizonte aristotélico-escolástico y horizonte teórico moderno: Wolff recibe ciertamente la discusión de su tiempo y, con ella, también la centralidad teórica reconocida a los conceptos de «paz» y de «seguridad», pero mediante la labor «emendativa» expuesta en su *Jus naturae* él atribuye a tales conceptos significados completamente heterogéneos con respecto a la tradición de la ciencia política moderna.

Por lo que concierne, por su parte, a la segunda observación, estoy completamente de acuerdo contigo; mejor dicho, tu clarificación de la relación «pactum unionis»-«pactum subiectionis», así como de la relación «pactum subiectionis»-«imperium summum» es mucho más concluyente y precisa que la que yo he proporcionado en el libro. Te agradezco mucho esta precisión.

3. SOBRE FEDERICO II Y LA TRANSFORMACIÓN INTERNA DEL WOLFFIANISMO

En lo concerniente a la primera observación, tu reconstrucción de la relación entre «antropología» y «ciencia política» me parece del todo correcta y compatible: había decidido iniciar este capítulo hablando de la psicología empírica de Thomasius precisamente para poner de manifiesto el carácter fundamental de este juego teórico. Particularmente interesante me parece además la relación psicología-antropología tal como se configura a caballo entre finales del siglo XVII y primera mitad del siglo XVIII en Alemania. Es de hecho la vieja psicología aristotélico-escolástica la que suministra el léxico para el desarrollo de la antropología en Alemania, hasta el punto de marcar los caracteres peculiares de la misma con respecto a otros contextos teóricos (como, por ejemplo, el francés o inglés), al menos hasta Kant incluido. Creo que se trata de un tema en el que se podría profundizar con provecho.

En lo concerniente a la segunda observación, coincido contigo en que Voltaire no ha tenido un papel determinante en la transformación del horizonte conceptual wolffiano. Bastante más relevante y de mayor alcance es la influencia de Montesquieu en Alemania. He decidido dedicar a Voltaire un párrafo en sí por el siguiente motivo. En el capítulo he preferido reconstruir la puesta en crisis del paradigma wolffiano haciendo hincapié en la figura de Federico II. Esto obligaba a reconstruir las etapas fundamentales de ese proceso de transformación (antropologización del discurso político —Thomasius—, exigencia de fundamentación y justificación de la *societas civilis* —Pufendorf—, historización de la antropología en sentido *metodológico* —Voltaire—, historización de la antropología en sentido *normativo/prudencial* —Montesquieu—) haciendo referencia a los autores que Federico II cita y a los que apela con más frecuencia. Voltaire me servía, por tanto, para mostrar las bases *metodológicas* de la antropología histórica y, por ende, su diferenciación tanto con respecto a la vieja *Historie* de Bossuet como a la antropología empírica de Thomasius. La elección ha recaído, pues, en Voltaire no tanto por la relevancia histórico-conceptual de este último (como tú dices justamente, bastante marginal), sino solamente por motivos de unidad expositiva del capítulo (se trata de un autor al que Federico II apela muy a menudo y que en cualquier caso me permitía poner de manifiesto la clave lógica de esa transformación conceptual). Por otra parte, una reconstrucción histórico-conceptual, como he intentado explicar en la introducción (p. 24), no hace hincapié en la relevancia de los autores sino en las transformaciones de los paradigmas teóricos y semánticos, de los cuales los autores (a menudo intercambiables entre sí) se hacen portavoces. Comparto además tu distinción entre «antropología histórico-nacional» y «antropología histórico-racional», me parece eficaz. Dentro de la economía de mi trabajo, me importaba, sin

embargo, distinguir dos aspectos distintos y estrechamente relacionados de este proceso: la antropología histórica como *método* de conocimiento y la antropología histórica como *instrumento preceptivo-prudencial*. De todos modos tienes razón al sostener que Voltaire y Montesquieu no pueden ser incluidos dentro de un mismo proceso de transformación conceptual si no es a un nivel bastante alto de abstracción.

4. SOBRE EL SEGUNDO IUSNATURALISMO PRUSIANO

Tu propuesta es muy interesante. Trataré de examinarla punto por punto.

Es, en efecto, muy extraño que Darjes y Nettelbladt adopten lógicas conceptuales radicalmente distintas en el tratamiento de las sociedades menores (totalmente asimilable a la propuesta de Wolff) y en la construcción contractualista de la *societas civilis*. A partir de la lectura de los textos me parece que el influjo de Thomasius sobre estos autores es irrelevante: se trataba más bien de un adversario al que combatir (los rasgos críticos no faltan, y no constituyen el mero trámite de un proceso de asimilación, como sucede en el Pufendorf crítico de Hobbes). La cosa se explica, en mi opinión, por el modo peculiar en el que estos autores reinterpretan y malentienden la función «emendativa» reconocida por Wolff a la filosofía y al derecho natural. Según Darjes, la doctrina de la soberanía constituye un modo mejor de explicar el nacimiento, la estructura y la función de la *societas civilis*. Él la entiende como un componente teórico compatible con la estructura de los *status personae*, sobre todo de cara a solucionar algunos problemas (como el del derecho de propiedad) dejados sin resolver por Wolff. La tarea emendativa de la ciencia es de este modo interpretada en sentido meramente *instrumental*: es necesario recabar, mediante un conocimiento bien fundado, los instrumentos útiles para el buen funcionamiento del Estado. En Wolff, por el contrario, la emendación del pensamiento asume un significado «cognitivo», ligado a la estructura misma del ser y de los modos en los que los entes se ofrecen al conocimiento. En el caso de Darjes y de Nettelbladt se puede, pues, hablar con razón de *sincretismo metodológico*, y no ya de reconstrucción acumulativa del saber a la luz de una lógica predicativa unitaria, como sucede en Wolff. Para estos dos autores, en definitiva, era más importante la utilidad práctica y explicativa de la ciencia que su coherencia lógica.

Por mi lectura de los textos tampoco me parece que haya en Darjes y Nettelbladt recepción alguna de la obra de Montesquieu. La cosa, en realidad, no me sorprende del todo. Nettelbladt es un jurista todavía ligado a la tradición del *usus modernus*: se ocupa de derecho natural privado y nunca de *Staatsklugheit*; él es además sensible a la temática del imperio, pero no la afronta remitiéndose al modelo inglés propugnado por Montesquieu, como

sucedirá treinta años después con Schlözer. La *Politica* de Darjes¹⁷, por otra parte, está todavía próxima a los estereotipos de la política wolffiana, y no presenta aún un carácter «nacionalista». A mi modo de ver, la peculiaridad del segundo iusnaturalismo prusiano reside precisamente en el hecho de que este horizonte teórico, antes de las transformaciones introducidas por Svarez, no muestra una raíz racionalista-universalista ni una raíz histórico-nacional. Posee más bien una autonomía propia, que se sustancia en la atribución de un papel privilegiado a un conocimiento de tipo inductivo, fruto de la reinterpretación del método wolffiano: se trata de reconstruir de modo sistemático la realidad jurídica y política partiendo de los datos sensibles y de las opiniones comunes, o bien a partir de la realidad concreta de las relaciones sociales y políticas en Prusia. El «derecho natural civil privado» encuentra ciertamente el modelo propio de desarrollo en la realidad de la legislación prusiana y no en una razón ideal, pero ello no porque sea necesario, desde la perspectiva «prudencial», salvaguardar la peculiaridad de la nación. Son más bien el método científico adoptado y la exigencia de una inmediata disponibilidad práctica del saber los que aconsejan a Nettelbladt y a Darjes esta elección.

Paso ahora a la parte más importante de tu propuesta. Te confieso que no me resulta del todo clara tu reconstrucción. Estoy de acuerdo en que los dos procesos de transformación del derecho natural wolffiano («metodología del derecho positivo» y «ciencia histórica de la legislación») se desarrollan paralelamente en los últimos treinta años del siglo XVIII en Prusia y deben mantenerse separados (en el libro, en efecto, he confundido inadecuadamente estos dos planos). Me parece, no obstante, que existe una relación estrecha entre ambas líneas de transformación, tal que una no puede ser concebida independientemente de la otra. El *ius hypotheticum* desempeña tanto una función metodológica como preceptivo-prudencial; lo mismo cabe decir, creo, por lo que atañe a la noción de *ius imperfectum*. En síntesis: pienso que el derecho natural no habría podido asumir una función meramente metodológica y propedéutica sin una interpretación del mismo en clave histórica (sólo en el momento en el que se produce una distancia temporal entre derecho natural y derecho positivo, o bien uno es puesto en el pasado y el otro en el presente, es posible separar los papeles de estos dos núcleos normativos e invertir su orden jerárquico). Del mismo modo, la transformación del derecho natural en ciencia histórica de la legislación no habría sido posible prescindiendo de su nueva función metodológica (la reflexión histórico-preceptiva penetra en los tratados de derecho natural de finales del siglo XVIII precisamente porque el *ius naturae* había asumido un papel metodológico).

17 Se refiere esencialmente al libro de J.G. DARJES, *Einleitung in des Freyherrn von Bielefeld Lehrbegriff der Staatsklugheit zum Gebrauch seiner Zuhörer verfertigen* (Jena 1764).

Por eso en el libro he intentado fundir estos dos planos argumentativos. Tu reconstrucción me parece de cualquier modo más eficaz y concluyente que la mía desde el punto de vista analítico; corre, no obstante, el riesgo de resultar demasiado artificiosa, puesto que tiende a aislar procesos que intersecan y se influyen estrechamente entre sí. De todos modos quisiera reflexionar todavía un poco sobre este punto, y volver sobre ello próximamente.

Me ha gustado mucho además que hayas destacado el *ius naturale germanicum*. Tienes razón, en el libro no he desarrollado este aspecto; ¡habría sido importante hacerlo! Muy interesante me parece finalmente la que tú llamas condición «emendativa» de la transformación metodológica del derecho natural. También aquí habría tenido, en efecto, que emplear más páginas, porque se trata de un punto teórico crucial (en realidad había pensado en ello, pero luego no he logrado integrarlo en el resto del discurso).

Vayamos, por último, al problema Klein. Releyendo hoy aquel parágrafo del tercer capítulo, me doy cuenta, en efecto, de haber cargado las tintas sobre el ascendiente kantiano de Klein. Con todo, no creo que este autor sea asimilable en todo y por todo al horizonte del segundo iusnaturalismo prusiano. A partir de la segunda mitad de los años noventa en sus escritos aparecen transformaciones conceptuales y sistemáticas bastante relevantes. Ciertamente, Klein no es un kantiano en el sentido de que haga suyas y desarrolle las tesis de Kant, pero sí en el sentido de ofrecer de él una versión vulgarizada y espuria que se aparta, a mi modo de ver, de la perspectiva de Svarez, y que no es reducible a un cambio meramente terminológico. Klein no recibe a Kant, pero al leerlo modifica algunos nudos estructurales del segundo iusnaturalismo prusiano, como he intentado mostrar en el libro. De algún modo se trata de un autor muy complejo, del cual, lamentablemente, no tengo todavía un conocimiento suficientemente profundo. En el libro decidí finalmente insertar aquel parágrafo para destacar cómo el iusnaturalismo prusiano constituye una parábola teórica que se cierra precisamente en la segunda mitad de los años noventa, sin encontrar herederos en la posteridad.

5. SOBRE EL ALR

Con respecto a la primera observación, el ALR, en efecto, contiene en la *Einleitung* y el Título 13 algunas proposiciones retrotraíbles al *allgemeines Staatsrecht*. Dichas proposiciones son importantes, ya sea en el nivel interpretativo del juez, como tú has subrayado justamente, ya sea para comprender el papel práctico-prudencial que Svarez, Carmer y Klein atribuyen al código. Creo, no obstante, que se puede decir que el ALR sigue siendo esencialmente un código de derecho civil privado: no contiene de hecho un tratamiento concluyente y sistemático del *Staatsrecht* sino simplemente una *remisión* a él.

Como he tratado de mostrar en el libro (pp.240 y ss.), el Título 13 representa el broche de cierre lógico del código: no tiene un valor normativo verdadera y propiamente coactivo (no es *ius perfectum*), sino que remite a un orden normativo distinto (el *ius imperfectum*), el cual constituye el presupuesto lógico y conceptual del código en su conjunto. Tienes razón, pues, al decir que «se trata no sólo de la constitución de las relaciones jurídico-privadas entre los ciudadanos sino también de la declaración de quién es el constituyente y cuál es su voluntad». Sin embargo, creo que los legisladores no quisieron reunir juntos el plano del *Privatrecht* y el del *Staatsrecht* dentro del código, sino más bien poner de manifiesto las relaciones que hay entre estos dos niveles normativos, muy importantes especialmente en el ámbito interpretativo. La cita de la *Vorerinnerung* que has indicado¹⁸ es muy significativa al respecto. Está además el hecho de que la noción de «positividad» propia del iusnaturalismo prusiano es muy distinta de la nuestra y, sin duda, más amplia: se refiere, en efecto, como recuerdas en el texto, a la fijación conceptual del *ius civile* en su conjunto. Esto hace más fluida y compleja de lo que se puede pensar a primera vista la relación entre *Privatrecht* y *Staatsrecht*.

Con respecto a la segunda observación, es innegable que sólo en el ALR el *Sachenrecht* es antepuesto al *Personenrecht*. Ahora se trata de comprender por qué sucede esto. La explicación que yo propongo es la siguiente: tal modificación de la estructura del código tiene su puntual explicación en el mecanismo de *inversión-duplicación* puesto en marcha por el segundo iusnaturalismo prusiano. Sólo con el ALR se realiza completamente el modelo de *ius civile* puesto a punto por Svarez, Carmer y Klein. Creo que esta hipótesis, aunque un poco heterodoxa, puede resistir a las críticas y explicar la función histórico-conceptual de la codificación en Prusia mejor que otras (no quisiera parecerme demasiado presuntuoso, pero la demostración de esta tesis constituía el objetivo de fondo de mi libro). La historiografía tradicional ha reconocido un papel más revolucionario y progresista al *Entwurf* y al AGB, porque atribuía a algunas disposiciones contenidas en estos códigos (especialmente de la *Einleitung*) un valor «constitucional» en el sentido contemporáneo, o de proclamación de una especie de «carta de los derechos del ciudadano», la cual habría sido luego eliminada en el ALR. Ahora bien, demostrado (como ha hecho Schwennicke¹⁹) que esto no era ni la intención de los legisladores ni el significado práctico de esas disposiciones, esta interpretación ya no es aceptable. Antes bien, se puede afirmar que el ALR resulta más «evolucio-

18 Se refiere a la cita de la *Vorerinnerung* correspondiente a la Segunda Parte del *Entwurf*, del 30 de abril de 1787, que figura en el comentario personal anterior.

19 Alude al libro de A. SCHWENNICKE, *Die Entstehung der Einleitung des Preussischen Allgemeinen Landrechts von 1794*, V.Klostermann, Frankfurt/M, 1993.

nado» y «revolucionario» que los otros dos códigos. Es cierto que fueron eliminadas algunas disposiciones que podían ser interpretadas de manera dudosa, pero no lo es menos que mediante la plena puesta en obra del *systema iuris civilis* de Svarez sólo en el ALR se realiza la afirmación completa de la soberanía absoluta del monarca contra el dominio del *Personenrecht* o de los *status personarum*, ámbito de ejercicio de la autonomía normativa de los estamentos.

Afirmar esto no significa decir que el proceso de codificación iniciado con la *Cabinetsordre* de 1780 había sufrido una modificación o interrupción, sino solamente que tal proceso se ha desplegado en fases evolutivas sucesivas, de las cuales el ALR constituye su cumplimiento pleno (también contra la resistencia de los estamentos, lo cual explica cómo es que el ALR jamás haya entrado de hecho en vigor). El ALR fue el resultado de un proyecto pensado desde el comienzo, que debía encontrarse con resistencias de orden político, y que quizás precisamente gracias a los eventos revolucionarios en Francia —los cuales de algún modo legitimaban, por motivos de prevención, una definitiva centralización del poder administrativo del Estado— llegó a realizarse. La Revolución Francesa, dicho de otro modo, no fue un obstáculo para la codificación absolutista prusiana, sino al contrario, proporcionó un impulso hacia su realización.

Responderé, por tanto, de este modo a tu pregunta: en el *Entwurf* y en el AGB la sistemática iusnaturalista no se impone plenamente por razones de orden histórico y «prudencial»; el temor a que un estamento pudiera tomar la delantera al soberano (como había sucedido en Francia) permitió posteriormente que la potencialidad teórica del iusnaturalismo prusiano pudiese concretarse a nivel normativo. Esta hipótesis interpretativa se sigue de la constatación histórica (sacada a la luz por Schwennicke y Mohnhaupt), según la cual la *revisio monitorum* fue, en realidad, una simple maniobra política: los *monita* no fueron de hecho tomados en consideración por Svarez y tampoco modificaron la armadura del código ni sus contenidos.

Desgraciadamente no he encontrado explicación alguna de esta transformación estructural en la *Schluss-Revision* de Svarez, que no ofrece ninguna indicación de carácter sistemático. Muy interesante me parece, sin embargo, la página dedicada por Klein a la cuestión en su recensión de las *Briefe* de Schlosser²⁰. Schlosser acusa a los legisladores prusianos de haber dado una

20 Se trata de una larga reseña crítica de E.F. KLEIN titulada «Nachricht von den Schlosserschen Briefen über die Gesetzgebung überhaupt und den Entwurf des Preussischen Gesetzbuchs ins besondere, welche zu Frankfurt am Mayn im Fleischeschen Verlag, im Jahr 1789 erschienen sind», *Annalen der Gesetzgebung und Rechtsgelehrsamkeit in den Preussischen Staaten* 4 (1789), pp. 326-390.

especie de «golpe de Estado» al anteponer el *Sachenrecht* al *Personenrecht*, pues los estamentos resultaban con ello desautorizados en sus prerrogativas en el campo de la *iurisdictio*, convirtiéndose en servidores del soberano. Klein responde que se trata, en cambio, de una gran conquista para Prusia, porque resuelve las incongruencias ligadas al particularismo normativo y jurisdiccional, haciendo finalmente del reino prusiano una auténtica *societas civilis*.

Espero haber respondido al menos en parte a tus dudas y perplejidad. Ciertamente mi trabajo se presta a ser flanco de muchas críticas: objetivamente, habría podido escribirlo mejor, aclarando los puntos que quedan oscuros y revisando algunas tesis un poco veleidosas. Tus observaciones son por eso valiosísimas para mí, ya sea porque me han aclarado algunos lugares dudosos, ya sea porque me brindan muchas sugerencias nuevas de investigación.

Ciencia, naturaleza y cultura en Adam Smith

A propósito de CARLOS RODRÍGUEZ LLUESMA, *Los modales de la pasión. Adam Smith y la sociedad comercial*, EUNSA, Pamplona, 1997, 225 páginas.

Enrique Ujaldón*

El libro de Carlos Rodríguez Lluésma, *Los modales de la pasión*, es la más ambiciosa de las monografías sobre Adam Smith publicadas en castellano en los últimos años¹. Su objetivo es desvelar qué es el hombre para Adam Smith y qué tipo de sociedad es la que permite desarrollar todas sus potencialidades y ello se aborda examinando su respuesta a tres preguntas clave «tomando como punto de vista central las relaciones entre naturaleza y cultura». Tales preguntas son: «¿Por qué las pasiones son el tejido básico de lo social? Y ¿qué pasiones se entrelazan para formar la sociedad?»; por otro, tercera cuestión: la relaciones entre pasiones y acción, ¿es realmente asimila-

* Correo electrónico: ujaldon@eresmas.com.

¹ Otras son la de M. F. ALCÓN YUSTAS, *El pensamiento político y jurídico de Adam Smith*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1994; y la de R. LÁZARO CANTERO, *La sociedad comercial en Adam Smith*, Eunsa, Pamplona, 2002. Deseamos ocuparnos de ambas en otra ocasión.

ble a la existente entre una causa natural y su efecto?, que equivale a ¿queda lugar para la creatividad del actor social?» (p. 17). Donde Rodríguez Lluesma escribe «creatividad» hay que leer «libertad». Luego la pregunta fundamental es si la teoría de las pasiones de Smith hace posible la libertad².

El estudio de la obra de Smith, de sus virtualidades y sus limitaciones, debe servir para decidir entre dos concepciones opuestas de la antropología, ambas muy influyentes en España: la representada por Clifford Geertz, y que cuenta con todas las simpatías del autor, y la que defendió Marvin Harris. En estos dos nombres se resumen dos modos de concebir la antropología y al hombre mismo. Además, el examen debería servir para dilucidar una cuestión historiográfica: la de los orígenes mismos de la moderna antropología que para Marvin Harris habría que buscarlos en la ilustración (pp. 20-21). Un objetivo algo oscuro, porque Geertz no está negando que en el pensamiento ilustrado estén los orígenes de la moderna antropología, al menos no lo hace en lo que Rodríguez Lluesma expone de su pensamiento. Lo que afirma Geertz es que el concepto de sujeto ilustrado no le parece aceptable. Los ilustrados tendrían una «concepción estratigráfica» del ser humano, según la cual habría un estrato biológico «perfectamente definido» al que se agregaría la capa cultural. Algo que Geertz rechaza pues «el hombre, según Rodríguez Lluesma, no es un animal *más cultura*»³.

La tesis implícita del libro es que la *sociedad comercial* propuesta por Adam Smith es un modelo de sociedad insuficiente porque no permite la realización de los bienes humanos. En esta línea, el autor va exponiendo a lo largo de todo el libro ciertos paralelismos entre la obra de Smith y el pensamiento de Aristóteles y Tomás de Aquino; no para rastrear insospechadas influencias, sino para mostrar que, allí donde el primero hierra, los segundos aciertan.

La sociedad pasional. El primer capítulo intenta responder a la primera de las preguntas señaladas más arriba (¿Por qué las pasiones son el tejido básico

2 Es muy revelador el que el autor dé por supuesto que libertad y creatividad pueden ser usadas como sinónimas, lo cual dista mucho de ser obvio. Más bien parece justamente lo contrario. Sin detenemos mucho en la cuestión, debemos señalar que cualquier programa de ajedrez por ordenador, y no muy sofisticado, puede ser creativo en el sentido de generar nuevas jugadas, y partidas, y vencer a oponentes humanos bien dotados. No diríamos que la máquina que juega al ajedrez es libre, pero eso no impide afirmar que es *creativa*, si no que se lo pregunten a Kasparov. También la selección natural es creativa, véase la diversidad apabullante de la vida, pero está regida por un proceso ciego y azaroso. La bibliografía sobre todas estas cuestiones es inabarcable, pero la obra de D. C. DENNETT, *Darwin's Dangerous Idea*, Simon & Schuster, Nueva York, 1995, permite conectar cuestiones aparentemente inconexas como programas de ordenador, ajedrez, evolución biológica, creatividad y libertad.

3 La tesis de Geertz es controvertida, pero no es éste el lugar para intentar rebatirla. V. C. GEERTZ, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1989.

de lo social?) y tiene como propósito fundamental «destacar la constitución de los apetitos no racionales como piedra clave del análisis antropológico y social, en perjuicio de la razón» (p. 25). Con este fin, y de forma sucinta, el autor traza la historia que va desde la escuela holandesa de derecho natural, cuya clave sería el uso de la razón como medio de salvación, hasta el pensamiento escocés del XVIII que, progresivamente influenciado por el pensamiento inglés, sustituye la primacía de la razón por la de las pasiones. Pero ello plantea el problema de cómo es posible el orden social si los individuos están dominados por pasiones egoístas y la razón es sólo su esclava. La respuesta debe encontrarse en una física de las pasiones que, como en la mecánica newtoniana, explique cómo se logra el equilibrio entre las diferentes fuerzas en juego. La razón aparece como impotente frente a las pasiones, porque no puede ejercer ningún tipo de causalidad sobre ellas. Para Rodríguez Lluesma este planteamiento deja fuera a la decisión y a la voluntad, lo que implica dejar fuera a la libertad. Esto es, si la acción social se explica en términos de pasiones mecánicas, entonces el hombre no es libre. Y esta es la consecuencia de las filosofías británicas de la acción social del XVIII, incluyendo a la de Smith.

El análisis de Rodríguez Lluesma depende de su visión del debate sobre razón y voluntad que, de según él, se habrían ido independizando en un proceso que comenzó en el s. XIII y que culmina en la ilustración británica. Resumiendo la cuestión, o bien la voluntad es libre, pero irracional; o bien la voluntad no es libre, pero es racional. El problema no se daba en Tomás de Aquino, pues para él la libertad supone justamente elegir lo que la razón demanda. La libertad es expresión de la naturaleza racional del hombre, en la que coexisten razón y libertad. Alejarse de tal filosofía parece ser la fuente del error que acabará en que la economía sustituya a la política, puesto que si la decisión libre y racional no tiene ningún papel que jugar, es mejor sustituirla por el libre juego de los intereses que se armonizan por sí mismos.

Creo que el análisis de Rodríguez Lluesma malinterpreta la relación entre razón y pasión en los pensadores del período estudiado. Así, afirma, «como aprenderán los escoceses Hutcheson, Hume y Smith, la razón es incapaz de luchar contra las pasiones» (p. 55). Pero esto es algo que no afirma ninguno de estos autores. Hume, por ejemplo, trata el tema de las pasiones en el libro segundo de su *Tratado de la naturaleza humana*. Las relaciones entre voluntad y libertad se abordan en la Parte III y en su sección segunda, en la que se exploran los motivos que influyen en la voluntad, aparece la famosa frase de Hume, tantas veces citada: «La razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas»⁴.

4 Se cita por la edición de Félix Duque, Editora Nacional, Madrid, 1981, p. 617.

La teoría de la acción, que por un lado separa tajantemente razón y pasiones y por el otro subordina, al menos en el alma del auténtico filósofo, las segundas a la primera, es tan vieja como la misma filosofía. Pero sin arriesgarnos a interpretar algunos textos de Heráclito, podemos encontrar en el *Fedro* platónico esta vieja imagen. El mismo dios de los filósofos aparece como un dios sin pasiones. Lo que está señalando Hume es el absurdo conceptual de tal teoría. La razón no puede ser independiente de las pasiones, suponer que pueda serlo es esencializarla. La razón o, mejor, el conjunto de mecanismos, respuestas, modos de trabajo, etc. que calificamos de racionales, sólo tienen sentido como instrumentos para descubrir la verdad, orientarnos en la existencia, llegar a acuerdos, vencer a nuestros oponentes y un largo etc. Pero tales capacidades sólo pueden ejercerse si tenemos pasiones, pues si no las tenemos ¿para qué usar la razón? ¿Sobre qué ejercerla?⁵

Hume no está diciendo que la razón tenga que hacer todo aquello que las pasiones le demanden. No puede servir a nuestros deseos como expresión de nuestras pasiones. Hume no podía estar cometiendo un error tan burdo. Él también había leído a los moralistas clásicos. Nuestros deseos, y nuestras pasiones, no se encuentran armonizados de forma natural. No forman un universo leibniciano de armonía preestablecida. Unas pasiones pugnan con otras por la primacía. Por ello se equivoca Rodríguez Lluesma cuando no considera relevante la distinción de Hirschman⁶ entre intereses y pasiones, pues ambos son interpretados «como referencia egoísta en la acción» (p. 61, n. 67). Es verdad que nuestros intereses son fruto de nuestras pasiones, pero así como no pueden ser confundidas todas las pasiones, tampoco pueden ser diluidos nuestros intereses en ellas. Y es en ese juego entre pasiones e intereses y entre las mismas pasiones en el que la razón tiene su lugar. La razón es una rara esclava que tiene que servir intereses opuestos, lo que la obliga a la permanente intervención. Comentando la frase de Hume citada, Jon Elster ha afirmado que: «Estoy seguro de que no intentaba (Hume) decir que la razón debería ceder a cada capricho de las pasiones. En particular él

5 Un dramático ejemplo de esto puede leerse en el libro de A. R. DAMASIO, *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*, Crítica, Barcelona, 1996. En el capítulo tercero expone la historia clínica de uno de sus pacientes, al que llama Elliot. La extracción de un tumor cerebral le había producido un estado que en palabras de Damasio «podíamos resumir [...] diciendo que *sabía pero no sentía*» y que había conducido su vida a un absoluto colapso (p. 56, subrayado en el original). Damasio resulta muy convincente en señalar que independizar razón y pasión es un error (que atribuye equivocadamente a Descartes). Son más discutibles las conclusiones sobre la mente que extrae en su libro (y de las que se ha ocupado J.J. ACERO en esta misma revista: «La actitud contemplativa en la Filosofía Analítica. El filósofo analítico ante el *Error de Descartes*, de A. Damasio», en *Daimon*, n.º 22, Enero-Abril, 2001, pp. 57-75).

6 *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, Princeton University Press, Princeton, 1977.

no hubiese legislado el poder de las pasiones para actuar directamente sobre las creencias de uno, como en la expresión de deseo. Según lo ha expresado el historiador Paul Veyne, las creencias surgidas de la pasión sirven mal a la pasión; para que los esclavos sirvan bien a sus amos deben tener algún grado de independencia y de autonomía de ejecución»⁷. Argumentos similares pueden ser usados en los casos de Hutcheson y Smith.

La fundamentación natural de la cultura. En este capítulo Rodríguez Lluesma trata de buscar «cuáles son, para Smith, las características constantes de la naturaleza humana... que constituyen los radicales de la sociabilidad» (p. 65). Y la conclusión, que el autor amablemente nos adelanta, es que «el deseo de ser aprobado y la simpatía son las dos piedras angulares de la, por así llamarla, psicología social de Smith» (*Ídem*). La exposición de Rodríguez Lluesma es pormenorizada y sus comentarios atinados. Y, ateniéndonos a las palabras que acabamos de citar, alcanza sus objetivos brillantemente. Contra las lecturas apresuradas y tópicas de Adam Smith, Rodríguez Lluesma argumenta con rigor en favor de una interpretación de aspectos claves de su pensamiento mucho más matizada y más rica. Así, el sujeto moral smithiano es, siempre, un sujeto socialmente incardinado. La sociedad no es el resultado del cálculo racional egoísta sino que la sociabilidad es algo natural en el hombre y sin la cual resulta incomprensible. El análisis del concepto de «espectador imparcial» se encuadra con maestría tanto en el debate socio-antropológico como moral⁸. Rodríguez Lluesma traza aquí un paralelismo entre Marcel Mauss y Smith que creemos más desorientador que clarificador (p. 87, v. nota 67). Tanto para Smith como para Mauss la sociedad se vería «como un sistema de intercambio a través del cual los hombres se hacen humanos» (p. 87) y el principio económico del intercambio sólo sería «una forma particular del principio general de la reciprocidad» (*Ídem*). Lástima que el autor no entre a discutir qué entiende por reciprocidad e intercambio. Pero Rodríguez Lluesma no parece advertir una contradicción en su exposición. Si, de acuerdo con lo dicho del pensamiento de Smith, el hombre es un ser de naturaleza social, guiado por pasiones de simpatía y benevolencia, que pretende agradar y ser aprobado, entonces ¿cómo es ello compatible con un concepto de sociedad basado en la mera reciprocidad? Rodríguez Lluesma

7 J. ELSTER, *Nuts and Bolts*, Press Syndicate of the University of Cambridge, Cambridge, 1989. Hay traducción de Antonio Bonanno, *Tuercas y tornillos*, Gedisa, Barcelona, 1995, por donde se cita, pp. 39-40. Una interpretación de Hume muy cercana a la que hemos realizado aquí es la de J. GARCÍA ROCA en *Positivismo e Ilustración: la filosofía de David Hume*, Universidad de Valencia, Valencia, 1981, pp. 237 y ss.

8 Las páginas del capítulo segundo dedicadas a la sociabilidad deben completarse con las del apartado 3 del capítulo IV, «Shaftesbury, Hume y Smith: el humanismo comercial. Modales y libertad», especialmente pp. 188 y ss.

no prueba la conexión argumental entre que el intercambio sea «uno de los radicales antropológicos más importantes de la sociedad humana» (p. 88) con que haya «un principio general de la reciprocidad» que regule la vida social. Hay un salto argumentativo desde la sociabilidad del hombre hasta considerar la sociedad humana como una *sociedad comercial*, probablemente necesario en su exposición, que se presupone desde el subtítulo del libro, pero que no se justifica. A no ser que por *sociedad comercial* podamos entender cosas contradictorias. Una sociedad anónima es una sociedad comercial: sus dueños tienen intereses y objetivos comunes que se deben poder traducir a términos puramente contables. Sin embargo, las relaciones familiares no se pueden pensar en términos de intercambio recíproco. Y ha habido sociedades humanas sin sociedades anónimas pero no sin relaciones familiares. Además, si salimos del ámbito de la consanguinidad, tampoco es cierto que rijan las pautas de una sociedad comercial. Ni eso ha sido nunca cierto antropológicamente, ni es lo que Adam Smith defiende⁹. Una cosa son las reglas que regulan la organización política de la sociedad, la jurisprudencia, y otra las obligaciones morales de los hombres entre sí. Comete Rodríguez Lluesma un error al mezclar el plano económico, ligado a la división del trabajo, con la cuestión de la sociabilidad, pues parece apresurado afirmar que la división del trabajo es «producto de la tendencia a la reciprocidad» más que «el resultado de una reflexión sobre sus ventajas e inconvenientes inmediatos» (p. 89). Conocemos las ventajas e inconvenientes, al menos metodológicos, de considerar al hombre como un maximizador de la utilidad, como un agente racional. Pero es difícil saber lo que significa una «tendencia a la reciprocidad» que no sea traducible al objetivo de lograr los fines propuestos de las maneras más eficaces posibles dado el contexto. Que la división del trabajo no sea una consecuencia de la reciprocidad no significa que no surja «de forma natural»¹⁰ dadas las condiciones necesarias.

Por lo demás, el concepto de cultura que defiende Rodríguez Lluesma hace oídos sordos a toda la investigación en etología y ecología de las últimas décadas. Porque si bien es comprensible que Adam Smith distinga radical-

9 Z. BAUMAN, en *Postmodern Ethics*, Polity Press, Cambridge, 1993, ha criticado el concepto de reciprocidad como algo extraño a la moral. H. BÉJAR, en su reseña a la traducción del clásico de J.G.A. POCOCK, *El momento maquiavélico*, Madrid, Tecnos, 2002, en *Claves de Razón Práctica*, n.º 131, Abril, 2003, pp. 33-39, señala que el traductor encuentra el término *reciprocidad* en lugares en los que en el texto inglés no aparece en absoluto. Un ejemplo más de cómo se sobreestima la importancia de tal concepto en la ilustración escocesa y en el liberalismo en general.

10 Adam Smith no discute la diferencia entre *lo natural* y *lo artificial*, pero Rodríguez Lluesma interpreta, acertadamente a mi parecer, que en este punto sigue la línea maestra de Hume. Al final de la presente nota crítica abordaremos esta diferencia en Hume, pues es esencial para la lectura del texto que nos ocupa.

mente al hombre del resto de los animales y que piense que la naturaleza proporciona a éstos lo que necesitan «sin que haya necesidad alguna de transformarlo», como afirma el autor (p. 93), es inaceptable que se afirme que «mientras que los otros animales se adaptan al medio, el hombre lo transforma, no es biológicamente viable sin cultura» (Ibid.). Es cierto que el hombre no es viable sin cultura, sobre todo porque no estamos dispuestos a llamar hombre a un homínido que no manifieste una organización cultural elaborada¹¹. Pero ello no significa que el hombre no se adapte al medio. Su adaptación será cultural, pero no es por ello menos adaptación. Como tampoco es aceptable que el resto de los seres vivos no transformen el medio. De hecho, el conjunto de la biosfera es el resultado de la transformación del medio llevada a cabo por todos sus integrantes, entre ellos, los seres humanos. Esto es, el autor no parece extraer las consecuencias de su afirmación, del todo correcta, de que la cultura es natural¹².

La naturalidad de lo social. Rodríguez Lluesma encuentra justamente en el concepto de cultura de Smith, el principal problema de su pensamiento. O, mejor dicho, encuentra incompatible un concepto de cultura naturalizado con la defensa de la libertad. El pensamiento de Smith sería entonces un pensamiento contradictorio. Y, con él, todo el liberalismo clásico, añadiríamos nosotros. Una contradicción que se manifiesta, también, entre la teoría de la ciencia que Smith expone y la que realmente hace.

Rodríguez Lluesma parte de la clásica división de la ciencia entre ciencias naturales y ciencias del espíritu. Aplica tal división a Smith y, como ese molde no se adapta bien al pensamiento de Smith, interpreta que éste es incorrecto. Pero también podemos interpretar que es la diferenciación entre ambos tipos de ciencia la que no puede ser aplicada a Smith, no porque no existiera en su tiempo y pudiésemos ser acusados de anacronismo, puesto que Smith no pudo habérsela planteado, sino porque es una distinción errónea y la propia concepción de la ciencia de Adam Smith resulta en muchos, y profundos, sentidos más moderna y, lo que es más relevante, filosóficamente más correcta que la que se deriva del viejo debate metodológico¹³.

11 En el libro de A. KUPER, *The chosen Primate*, Harvard University Press, 1994, puede encontrarse una exposición amena y sugerente de cómo las cuestiones de definición de qué sea el hombre han sido esenciales en la historia de los descubrimientos antropológicos.

12 Cf. G. BUENO, *El mito de la cultura*, Editorial Prensa Ibérica, Barcelona, 1996.

13 Así, por ejemplo, Rodríguez Lluesma afirma: «Para la ciencia natural, en contraste con la sociológica, el objeto no muta y si lo hace se habla de cataclismos» (p. 98). No queda más remedio que recomendarle la lectura del viejo Heráclito y recordarle que *todo fluye*. Ninguno de los objetos de la ciencia natural permanece inmutable. Pero Rodríguez Lluesma intenta precisar lo que acaba de decir: «La razón es que un objeto natural que ha mutado como consecuencia de un efecto cualquiera ha dejado de ser lo que era antes. No es que su condición anterior haya fundamentado o posibilitado un avance en la dirección que le llevaba su dinámica interna, sino

Quizás, parte del problema se debe a lo que debe ser considerado como una explicación en el ámbito de la sociología. Al final del capítulo anterior Rodríguez Lluesma exponía cómo Smith hacía derivar las diferentes artes de las necesidades humanas y, de ahí, de nuevo, extrae una consecuencia que no se sigue. Afirma: «Smith está proponiendo algo parecido a una de las tesis de Malinowski en *Una teoría científica de la cultura*¹⁴, a saber, que las instituciones culturales encuentran su explicación cuando se las ve como medios por las que se cubren las necesidades humanas» (p. 95). El autor es consciente de que el funcionalismo ha sido acusado de vacuidad, y así lo señala en una nota a pie de página, pero rehúsa discutir la cuestión. Sin embargo, que genéticamente se afirme que las artes surgieron debido a las necesidades humanas no quiere decir que a cada una de las artes se le deba buscar una necesidad. Eso se llama falacia de composición. Smith no la comete. Y tampoco es ése un modo usual de argumentar en la obra de Smith. Un mejor ejemplo del modo smithiano de explicación, por más detallado, lo encontramos en todo aquello referente a la división del trabajo. Entre otras cosas, la división del trabajo produce una mejora de la productividad, no sólo porque permite una mayor pericia en el desarrollo de la labor encomendada, sino porque la concentración en una sola tarea permite que el trabajador descubra métodos e innovaciones técnicas que simplifican su labor y aumentan su rendimiento. Hasta aquí la explicación de Smith. Rodríguez Lluesma comenta: «Smith vuelve a dar una explicación psicológica de un fenómeno cultural: la fijación del ingenio en una parcela suscita una fecundidad inventiva que impulsa la producción de manera vertiginosa» (p. 120, el subrayado es mío). Cabría preguntar, ¿una explicación psicológica no es una explicación? Los libros de Adam Smith, como los de Tocqueville y tantos otros, están llenos de este tipo de explicaciones, que pueden citarse como magníficos precedentes de lo que hoy consideramos como «individualismo metodológico» que, entre otras cosas, supone que las explicaciones en sociología o historia deben poder

que, más bien, el influjo externo le ha convertido en algo distinto de lo que era» (Ibidem). La tentación es decir que es el autor quien tiene un concepto newtoniano de ciencia, no Smith. Pero también esto sería falso, porque nunca Newton mantuvo tal cosa. Parece que para Rodríguez Lluesma el cambio en el mundo natural sólo es posible como resultado de una causa exterior. Esto es obviamente falso, pero aún siendo verdadero no se seguiría que un objeto sometido a una causa externa que lo modifique deje de ser lo que es. A no ser que por haber cambiado ya no podamos seguir diciendo que es el mismo objeto. Una gata preñada sigue siendo una gata. Es verdad que hay cambios que transforman totalmente al objeto, puesto que una gata muerta está dejando de ser una gata en muchos aspectos, pero no todo cambio convierte al objeto en otro cosa. No puede mantenerse una diferencia entre ambos tipos de ciencia con una argumentación tan peregrina.

14 La traducción es de A.R. CORTÁZAR, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1948. Existe una reedición en Edhasa, Barcelona, 1970. Especialmente interesantes para la cuestión que nos ocupa son el punto VII del ensayo que da nombre al libro, «Análisis funcional de la cultura», y el ensayo «La teoría funcionalista».

derivarse del comportamiento de los sujetos individuales que participan en la acción. Incluidas, claro está, sus motivaciones psicológicas¹⁵.

Rodríguez Lluesma subraya las explicaciones más mecanicistas en Adam Smith y, o bien desprecia otras que no se adaptan bien a ese esquema, o bien acusa a Smith de incoherencia, por no utilizar el tipo de explicaciones que Rodríguez Lluesma cree que Smith debería utilizar. Todo ello para que el símil mecanicista resulte más persuasivo. Un buen ejemplo lo encontramos cuando el autor compara la teoría económica de Adam Smith con la teoría *mecánica* de los vasos comunicantes¹⁶. La analogía funcionaría del siguiente modo: así como los líquidos fluyen hasta situarse en un mismo nivel en todos sus puntos, los bienes económicos también circulan hacia los lugares en los que hay menos cantidad de ellos hasta nivelarse; y, además, para que esto suceda, el espacio económico debe estar, como el físico, libre de trabas. Ahora bien, no es cierto que en la teoría de los vasos comunicantes el espacio esté libre de trabas. Si no las hay el líquido se derrama. Lo que no debe haber son obturaciones que impidan la circulación de los fluidos. La cuestión es que, si no hay obturaciones, y a pesar de las trabas, los líquidos terminan nivelándose. No puede decirse lo mismo en el ámbito de la economía. Las trabas, en forma de alteraciones en los precios, por ejemplo, pueden no impedir el flujo de bienes y servicios, pero sí hacer imposible el equilibrio final. Pero el símil es aún más distorsionador por lo que respecta a la primera comparación. Porque si bien es cierto que los bienes, si no hay trabas, circulan hacia donde haya menos cantidad de ellos, porque se supone que los precios serán más altos, lo que no se sigue es que «no hay movimiento final» (p. 122) como afirma Rodríguez Lluesma. Aunque no acabamos de entender tal expresión, sí puede afirmarse que si bien la libre circulación de fluidos no modifica la cantidad final de estos, la libre circulación de bienes y servicios sí altera su cantidad. Por lo que no puede menos que afirmarse que sí hay movimiento final. No vale la comparación con un universo newtoniano en el que todo tendería al reposo si no fuese por la fuerza que le imprime ocasionalmente el Gran Relojero, un universo en el que la cantidad de energía y materia permanece constante¹⁷.

15 Podemos encontrar tanto una defensa como un buen ejemplo de cómo es posible aprovechar en ciencias sociales este tipo de explicaciones en el libro de J. ELSTER, *Political Psychology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

16 Subrayo la palabra *mecánica* porque no sé exactamente qué añade al nombre «teoría de los vasos comunicantes» que es por el que la estudiamos todos en su momento.

17 V. SCOTT GORDON, *Historia y filosofía de las ciencias sociales*, trad. de J.M. Álvarez Flórez, Alianza, Madrid, 1995. Discutiendo el problema del método en Adam Smith, afirma Gordon: «Para algunos lectores, Smith resulta *asistemático*, pero esto se debe principalmente a que no quería llevar los modelos más allá de los límites de lo útil. Smith se hacía eco al respecto de otra característica de la Ilustración escocesa: el reconocimiento de que las buenas teorías pueden convertirse en necedades cuando se las fuerza en exceso, se las reifica o se las platoniza» (p. 152).

Gran parte de la argumentación de este capítulo se ocupa de lo que el autor llama «la paradoja de la sociedad comercial», que estriba en que «aunque las desigualdades sean inusitadamente marcadas y los empleados en labores productivas estén manteniendo a los dedicados a las no productivas, brinda a los pobres la satisfacción de sus necesidades, algo que está fuera del alcance de las sociedades primitivas» (p. 117). Un fenómeno más paradójico en el s. XVIII que en el XXI, pero que, en cualquier caso, necesita explicación y Adam Smith ha pasado a la historia del pensamiento por proporcionarla. De acuerdo con Rodríguez Lluesma, Smith resuelve la paradoja en dos movimientos, uno jurídico y otro económico: «primero mantiene que, como el derecho a la propiedad es absoluto, su quebrantamiento solo puede entenderse como una excepción, para después, una vez asegurada la propiedad, traducir el debate jurídico propiedad-necesidad a términos económicos: la división del trabajo aumenta de tal manera la productividad que, sin necesidad de violar la propiedad de los ricos, pueden cubrirse las necesidades de todos. La justicia se alcanza, por consiguiente, por medios económicos, no jurídicos o morales» (p. 127).

Sin embargo, Adam Smith no dice que el derecho a la propiedad sea absoluto. El libro que recoge las *Lecciones sobre Jurisprudencia*¹⁸ del curso 1762-3 de Adam Smith comienza con la cuestión de la propiedad y se ocupa de ella durante más de 100 páginas. Aborda cuestiones como los límites de la propiedad, su prescripción, sus diferentes formas y cargas y un largo etcétera. Pero, con todo, lo más importante no es esto, sino que en todo momento deja claro que el derecho, o la jurisprudencia, para emplear un término más smithiano, es la clave de la propiedad. Bien es verdad que «el propósito primero y principal de cada sistema de gobierno, dice Smith, es mantener la justicia», y aclara: «El propósito es dar a cada uno la posesión segura y pacífica de sus propiedades»¹⁹. Pero ello no equivale, en modo alguno, a convertir el derecho a la propiedad en algo absoluto. El análisis de los derechos de propiedad derivados de la sucesión, o herencia, es revelador en este sentido. Para Smith, los derechos de sucesión regulados jurídicamente, *successio ex lege*, son históricamente anteriores a lo que proceden de la voluntad testamentaria del difunto. Esto es, que las propiedades de alguien vayan hacia quien determine su libre voluntad es algo históricamente posterior a la existencia de las herencias reguladas jurídicamente. La jurisprudencia sobre herencias ha tenido poco en cuenta la voluntad del propietario. Y esto no supone para Smith un ataque inadmisibles a la libertad individual y al derecho de propiedad, sino

18 A. SMITH, *Lecciones sobre jurisprudencia (1762-3)*, trad. de Manuel Escamilla Castillo y José Joaquín Jiménez Sánchez, Editorial Comares, Granada, 1995.

19 *Ibidem*, p. 37.

que, en la mayor parte de los casos, si bien no en todos, es un uso razonable cuya variabilidad depende de circunstancias cambiantes que el legislador debe tener en cuenta. Adam Smith no considera como algo obvio y fruto de la razón el que un hombre pueda disponer qué se debe hacer con sus bienes o a quiénes deben pertenecer después de muerto²⁰. Tal derecho no se deriva de un concepto absoluto de la propiedad, sino que Smith cree que es fruto de la piedad con nuestros muertos, y si bien no es algo contrario a la razón, la voluntad del difunto tiene límites. Así, por ejemplo, critica la institución de los *vínculos* que pretendía determinar el uso futuro de una propiedad más allá de la voluntad de sus primeros herederos. Afirma: «Que un hombre tenga el poder de determinar lo que debe hacerse con sus bienes después de su muerte se compadece con nuestra piedad para con los difuntos, y no es contrario a la razón. Pero que tenga el poder de determinar cómo dispondrán de los bienes, y así *in infinitum*. No tiene base en esa piedad y es la cosa más absurda del mundo»²¹. Y, de hecho, ya en nuestros días, una época por lo visto de neoliberalismo triunfante, no parece que sea muy popular la propuesta de dejar que la herencia dependa del puro arbitrio de la voluntad del testador. Adam Smith no es un racionalista jurídico. No cree que el derecho pueda derivarse, *ex nihilo*, de la mente del legislador, sino que éste actúa sobre tradiciones seculares, prohibiendo unas, pero tolerando otras; introduciendo reformas en algunas y desincentivando las que no puedan ser prohibidas.

No hay dos momentos, uno jurídico y otro económico, sino que ambas esferas mantienen entre sí relaciones de causalidad múltiples, modificando una la realidad de la otra. Y, por ello mismo, es incorrecto argumentar que en la filosofía de Adam Smith la justicia se alcanza por medios económicos, no jurídicos o morales, porque el respeto a los derechos de propiedad, con sus límites y servidumbres, es parte esencial de un régimen justo. No podemos, sin más, asimilar justicia distributiva con justicia, o igualdad económica con justicia.

De hecho, no es cierto que se busque aislar el área de la privacidad del individuo frente al Estado «fundamentado en el carácter negativo de la justicia» (p. 139). Leyendo el libro de Rodríguez Lluesma parece que tiene permanentemente en mente términos y debates muy posteriores a la obra de Smith y, en vez de usarlos para clarificarla, aparecen para oscurecerla, haciéndole decir cosas que realmente no dice. Así, por ejemplo, afirma que «buscar los principios de derecho natural que deberían fundamentar todo gobierno equivale a construir un sistema de *reglas negativas* que garantice la justicia para toda persona...» (p. 139, el subrayado es mío). ¿Por qué reglas

20 Ibidem, pp. 95 y ss.

21 Ibidem, p. 101.

negativas? ¿No es de derecho positivo de lo que está hablado Smith? ¿No es éste un modo sutil de que resuene en nuestros oídos la distinción de Berlin entre libertad positiva y libertad negativa²²? Y, ¿con qué propósito? Si debe haber una ciencia de la jurisprudencia y un arte del buen gobierno es precisamente porque éstas no son tareas ni obvias ni fáciles. Así, afirma Smith que «cuanto más desarrollada está una sociedad y mayor número de medios haya para mantener a sus habitantes, mayor será el número de leyes y regulaciones necesarias para mantener la justicia y prevenir infracciones del derecho de propiedad»²³. Adam Smith no es Nozick. El Estado no es el mantenedor del orden público que persigue el robo y defiende al poseedor, retirándose después para que actúen las leyes invisibles del mercado.

Tierra, crédito y libertad. Este capítulo centra su atención en cuestiones claves de filosofía política. En primer lugar se delimitan dos tradiciones de pensamiento político: la republicana, que tiene su origen en la obra de Aristóteles pero que desarrollan en la Edad Moderna, entre otros, Maquiavelo y Harrington. El hombre republicano es un ciudadano político. Su libertad existe en tanto que existe la libertad de la república. Es la ley la que hace al hombre libre y no al contrario. El hombre republicano es quien porta las armas libremente para defender a su patria, según Maquiavelo; y el que es dueño de la tierra que trabaja, según Harrington, pues la propiedad de la tierra hace posible la independencia y, con ella, la libertad. La segunda escuela de pensamiento político va a ser la que dará lugar al liberalismo moderno y que Rodríguez Lluesma caracteriza con los términos de «propiedad» y «jurisprudencia». Frente a la tradición republicana, que hunde sus raíces en Grecia, pero que adquiere formas claramente reconocibles en Roma, la nueva tradición emergente se encuentra con la necesidad de reconstruir no sólo las formas políticas sino también gran parte de las categorías morales, pues la noción misma de virtud moral va a cambiar, produciéndose una prenietscheana transmutación de los valores. Y será Grocio el primer pensador de importancia de esta nueva línea de pensamiento.

Rodríguez Lluesma cree, de forma acertada, que la clave del cambio es un nuevo significado de la libertad. Mientras que la libertad republicana debe ser conducida hacia el dominio de las pasiones para dirigir la conducta hacia una acción política que busca el bien común, la libertad de los jurisprudencialistas, de los futuros liberales, aparece como límite en donde el individuo dispone de la propia vida y de sus propiedades para perseguir el bien o bienes que estime más oportunos. Como acertadamente resume

22 Cf. I. BERLIN, «Dos conceptos de libertad», en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza, Madrid, 1988, con sucesivas reediciones.

23 A. SMITH, *Lecciones...*, cit., p. 49.

Rodríguez Lluesma: «Ser libre es estar salvaguardado de injerencias en la esfera propia» (p. 169). Estos dos conceptos de libertad llevan aparejados dos conceptos de lo bueno. La diferenciación de esferas que caracteriza a la modernidad, así como el aumento de la riqueza y los refinamientos, es vista por los liberales, por un lado, como fruto de la libre iniciativa humana y, por otro, como un aumento de las posibilidades de desarrollo de cada uno de los individuos. Sin embargo, los republicanos la verían como fuentes de corrupción de la república que desvían a los hombres de la persecución del bien común. Virtud y comercio, que habían sido dos términos antitéticos, ahora se reconcilian. Y de las virtudes políticas y militares se pasa a las virtudes de la civilidad. Lo político se contrapone a lo educado. Para Rodríguez Lluesma, los *Tories* eran los republicanos y los *Whigs* los jurisprudencialistas, los liberales.

Toda la exposición de Rodríguez Lluesma en este capítulo depende de tesis que si bien no son en modo alguno arbitrarias, distan mucho de estar libres de toda discusión. La oposición entre republicanismo y liberalismo supone una reducción de ambos. Hay muchos republicanismos y muchos liberalismos y sólo considerándolos como tipos ideales cabe mantener su oposición. Tampoco todos los *tories* ni todos los *whigs* pensaban lo mismo. Así, es claro que Adam Smith era un defensor del comercio, pero no daba por supuestas las virtudes del comerciante. Son las leyes y el mercado los que obligan al comerciante a ser virtuoso. La jurisprudencia es una técnica de hacer Estado, buen gobierno, no de eliminarlo.

Hume, Smith y la naturaleza de la cultura. En este último capítulo vuelve Rodríguez Lluesma al debate sobre la cultura de los primeros capítulos para replantearse el problema de la libertad en la obra de Smith. Toda la cuestión depende del análisis de *lo natural* en Hume y en Smith. Rodríguez Lluesma, como dijimos más arriba, acusa a Smith, y también a Hume, de incoherencia. Estarían manteniendo una idea de ciencia que hace imposible la libertad, y también sus mismas filosofías. Son víctimas de sus prejuicios. Pero nosotros pensamos que ni son incoherentes ni hacen imposible la libertad. Rodríguez Lluesma tiene otros conceptos de *natural* y *cultural* y creemos que los suyos no son más defendibles que los que utilizan Hume y Smith.

Rodríguez Lluesma cita dos magníficos fragmentos del *Tratado de la naturaleza humana* en los que Hume establece qué entiende por *natural* en el contexto de las explicaciones que hoy llamaríamos *culturales*. Así, Hume especifica que usa *natural* como opuesto a *artificial*. La justicia, frente al amor a los hijos, por ejemplo, es una virtud artificial, pero ello no quiere decir que sea arbitraria. Siempre que haya seres humanos y, por consiguiente, padres e hijos, se considerará el amor y cuidado de los hijos como algo vir-

tuoso. Pero no siempre habrá relaciones que quepa calificar como justas o injustas. En situaciones de abundancia o de escasez extremas no cabe hablar de justicia. En una playa casi desierta nadie discute por el lugar en que debe extender su toalla. Pero nuestra situación es casi siempre la intermedia. Hay bienes, pero que todos dispongamos de ellos depende del modo en que sean distribuidos. En tal situación, siempre se hablará de asignaciones de propiedad justas o injustas.

Podemos esencializar los términos *artificial* y *natural*, entonces el mundo estaría compuesto por dos grandes conjuntos: *lo artificial* y *lo natural*. Pero encontraríamos que es imposible definir ambos términos sin que encontremos muchos ejemplos de cosas que no se adscriben fácilmente a ninguno de los dos conjuntos. Pero también podemos adoptar una perspectiva más wittgensteiniana y considerar que ambos conjuntos son difusos y que admiten una gradación. Así, dependiendo del contexto, describiremos algo como natural o artificial. Una manzana nos parece más natural que una silla, pero la manzana puede ser más artificial que una baya del bosque. La cuestión no es ontológica, sino que depende de cómo queramos resaltar la intervención humana en el proceso.

Es por ello una buena descripción de la cuestión en Hume afirmar, como hace Rodríguez Lluesma, que «la justicia es natural, puesto que la naturaleza humana, encarnada en un mundo como el nuestro, no puede dejar de producir las reglas de la justicia». Pero no se sigue que sea «un fenómeno necesario en sentido metafísico» (p. 199). Si, al modo de Quine, distinguimos entre una necesidad natural y una metafísica, no vemos por qué la justicia va a ser, precisamente en Hume, un fenómeno metafísicamente necesario. Más adelante añade: «En este último punto, Hume está defendiendo también una tesis similar a la de Tomás de Aquino: la justicia es natural en la medida en que continúa la naturaleza. Existe, sin embargo, una diferencia: a juicio del medieval, la cultura es un producto de las acciones libres de los hombres; mientras que la justicia, en la concepción humeana, es un fenómeno metafísicamente necesario, como se vio arriba» (p. 199). Arriba lo único que se vio fue la afirmación de Rodríguez Lluesma en este sentido, pero ninguna prueba de ella. Además, que la cultura se dé de forma natural, no quiere decir que no sea un producto de las acciones libres de los hombres. En parte, la justicia es una consecuencia no intencional de la acción, como habían puesto de manifiesto Mandeville y después Ferguson, pero ello no anula la libertad, sino la intención primera. Si pagamos por un producto que deseamos, es probable que no lo hagamos por ser justos, sino para recibirlo, pero no por ello dejamos de ser justos. Un acto libre puede ser realizado sin intención o con alguna intención sin relación directa con el resultado de la acción. Esto es, que gran parte de las instituciones culturales sean el resultado no intencional

de las acciones humanas, no equivale a afirmar que no sean el resultado de las acciones libres de los hombres²⁴.

«El mundo de Hume, afirma Rodríguez Lluesma, está formado tan sólo por hechos naturales» (p. 201). Y el suyo, y el de todos. Este es el error de Hume, como lo será el de Adam Smith. Pero, en resumen, no es un error obvio, porque algunos pensamos que no hay rupturas ontológicas o espiritualistas que permitan establecer una barrera infranqueable entre los fenómenos fruto de la acción humana y aquéllos que no lo son. La consecuencia es que el concepto de ciencia social que se deriva de la obra de Hume y Smith nos parece más vigoroso y defendible del que se derivaría de las tesis de Rodríguez Lluesma²⁵. «Hume está metiéndose a sí mismo y a su intérprete en un laberinto del que no parece encontrar salida» (p. 202), afirma Rodríguez Lluesma, pero a nosotros nos parece que el único que se ha perdido en su propio laberinto es el autor.

Rodríguez Lluesma termina defendiendo un resquicio de libertad en el pensamiento de Smith en su tratamiento de la estética. Su análisis es interesante, mas discutible que se contraponga al de Hume²⁶, pero no podemos abordar esta interesante cuestión en estos momentos. En cualquier caso no hace falta buscar tales resquicios en la obra de Smith porque, como hemos venido argumentando, la cuestión es que una buena explicación en ciencias sociales no se opone a una buena explicación en ciencias naturales, ni hace imposible la libertad.

24 Sobre esta cuestión, cf. J. A. RIVERA. *El gobierno de la fortuna*, Crítica, Barcelona, 2000. Especialmente los cuatro primeros capítulos.

25 A. RUIZ MIGUEL, en su Estudio Preliminar a su edición de las *Lecciones de Jurisprudencia* de Adam Smith, *Curso de 1766*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1996, subraya tanto la contribución de Smith a la construcción de «buena parte de los cimientos de la ciencia social hoy más rigurosamente especializada...» (p. XII), como la actualidad de sus planteamientos metodológicos.

26 Cf. D. HUME, *La norma del gusto y otros ensayos*, Península, Barcelona, 1989.