



TESIS DOCTORAL

# **Teoría descriptiva del poder y la riqueza**

Autor:

**Emilio Eiranova Encinas**

Directores:

**Jesús Huerta de Soto**

**Joaquín Azpitarte Pérez**

Programa de doctorado: **Ciencias Sociales y Jurídicas**

**Escuela Internacional de Doctorado**

2022

# **Teoría descriptiva del poder y la riqueza**

*por*

Emilio Eiranova Encinas

*Ad maiorem Dei gloriam*

*It matters not how strait the gate,  
How charged with punishments the scroll,  
I am the master of my fate:  
I am the captain of my soul.*

(William Ernest Henley)

# ÍNDICE

*Introducción. Presentación del problema, del camino para su solución, sobre el resultado y de las posibles líneas de investigación futuras.*

## PRIMERA PARTE

### **I. La verdad y el método en las disciplinas sociales.**

#### **I.1. Las categorías, los fundamentos y la justificación interdisciplinar de nuestra investigación.**

I.1.1. De los nombres “colectivos” y “comunes”. Su relación con la noción de “fuerza”.

I.1.2. La realidad de lo social.

I.1.3. La relación del lenguaje con la realidad y el sujeto.

I.1.4. La prioridad de la lógica o lo “real” en la epistemología.

a) La lógica y la realidad.

b) El falsacionismo y su relación con la Escuela Austriaca de Economía.

c) Conexiones de la epistemología y la metodología con la Filosofía de la ciencia.

I.1.5. Partes principales de nuestra investigación sobre la verdad.

#### **I.2 El problema del lenguaje como instrumento de conocimiento.**

I.2.1. Lo que nos importa del lenguaje según la teoría del nombre.

I.2.2. Sobre la verdad y el lenguaje.

I.2.3 La <<enmarcación>>.

#### **I.3. La fenomenología de la verdad en el lenguaje.**

I.3.1 La función ilocutiva del lenguaje.

- I.3.2 El conjunto y el proyecto.
- I.3.3 La originalidad del conocimiento.

#### **I.4 La verdad como modalidad. Breve referencia histórica.**

- I.4.1. El empirismo en sus formas nominalista y experimental según la teoría lógica del nombre.
- I.4.2. Relevancia de lo explicado respecto de nuestra investigación.
- I.4.3. De la noción de *sistema*.
  - A) La libertad y la imaginación como condiciones del pensamiento científico.
    - a.1) Breve referencia a la moderna filosofía del lenguaje.
    - a.2) La teoría del lenguaje de John Locke.
    - a.3) La modernidad de la teoría del lenguaje de John Locke.
  - B) A modo de resumen para los siguientes pasos.

#### **I.5 La teoría <<figurativa>> del conocimiento.**

- I.5.1 La imaginación en la teoría del conocimiento de Kant.
  - A) La imaginación en la lógica de la ciencia antes de Kant.
  - B) La imaginación en la lógica de la ciencia en Kant.
- I.5.2 Los conjuntos como arquetipos o modelos.
  - A) Teoría de la ciencia según los conjuntos.
  - B) Los conjuntos como arquetipos.
- I.5.3. Descripción de la teoría <<figurativa>> del conocimiento.
  - A) Epistemología de la <<figuración>>.
    - a.1) Los patrones del conocimiento humano. El “proyecto”.
    - a.2) La posición de la imaginación en el conocimiento humano.
  - B) El proceso de la <<figuración>>.
    - b.1) Recursos que usa el ser humano en la <<figuración>>.
    - b.2) El lenguaje y la lógica en el proceso de <<figuración>>.
    - b.3) Verificación de la <<figuración>>.
- I.5.4. De la relación de oposición entre lo “real” y lo “irreal”.
  - A) La relación de normalización entre lo “real” y lo “irreal”.
  - B) La relación de normalización entre lo “real” y lo “irreal” en las ciencias sociales.
  - C) El principio de correspondencia entre conjuntos como fundamento del estudio de lo social, lo jurídico y lo económico.

I.6. Resumen de lo alcanzado hasta aquí.

## SEGUNDA PARTE

### II. Lo “social” como contenido de lo “común” y/o “colectivo”.

#### II.1 La prioridad de “lo social”.

#### II.2 La persona, la sociedad y el tiempo.

II.2.1 La ciudad en Grecia.

II.2.2 Las dos ciudades en San Agustín.

#### II.3 La sociedad como asociación.

II.3.1 La asociación desde Grecia hasta la modernidad.

II.3.2 Lo “social” desde la ciencia a partir del s. XVII.

A) Categorías de conocimiento de lo social.

B) La idea de lo social a partir de la visión de la ciencia del s. XVII.

C) Lo social como objeto de investigación.

II.3.3 Lo social a través de distintas teorías de la modernidad.

A) El “cuerpo” y el “espíritu”.

a.1) La sociedad como “cuerpo”.

a.1.1) La sociedad como cuerpo colectivo.

a.1.2) La sociedad como cuerpo común.

a.2) La sociedad como “espíritu”.

a.2.1) La sociedad como espíritu en Kant.

a.2.2) La sociedad como espíritu en Hegel.

a.3) Resumen.

B) La sociedad como continuidad física.

b.1) La sociedad como “conjunto no normal”.

b.2) El utilitarismo.

C) La sociedad como organismo.

c.1) Lo social como impulso interno.

c.2) Entropía biológica de lo social.

D) El Círculo de Viena.

d.1) La filosofía de la vida.

d.2) Lo característico del Círculo de Viena.

E) La sociedad como convivencia o conflicto.

e.1) Prioridad del individuo y la relación.

e.2) Prioridad del conjunto y el poder.

e.3) Algunas conclusiones.

## **II.4. La narrativa de lo social.**

II.4.1 La narrativa de lo social como sentido.

II.4.2 Conjunto y elemento. Relación. Las fuerzas sociales.

A) Lo social en su forma dinámica.

a.1) Naturaleza y caracteres del dinamismo social.

a.2) La <<estructura social>> e <<ideografía social>>.

a.3) Las leyes de la <<estructura social>> y las leyes de la <<contención de la guerra>>.

a.4) La necesidad del “ser con los otros” y las <<arquitecturas de servicialidad>>.

a.5) El interés privado y el interés público. El saludo.

B) Las <<vigencias>>, el tiempo, el espacio y su contenido.

## **II.5 Resumen.**

# **TERCERA PARTE**

## **III. De lo social al maquinismo.**

### **III.1 El Estado como sujeto o instrumento.**

III.1.1) El ser humano “construye” a través de *lo social*.

A) El carácter instrumental de la construcción humana.

B) La construcción social vista desde el lenguaje.

C) La aparición del Estado como instrumento o sujeto.

D) La importancia del escenario de la guerra.

III.1.2) El ser humano “construye” para conseguir cosas a través de sus semejantes.

A) De la “técnica” a la “táctica”.

B) El “círculo” ideográfico.

C) La idea de poder tal y como la venimos considerando.

III.1.3) El Estado <<máquina>>.

A) De la Revolución norteamericana y la Revolución francesa.

B) El “maquinismo” científico.

### **III.2 El Derecho positivo como ley de la máquina.**

III.2.1) El idealismo y el historicismo.

III.2.2) El cambio social desde el historicismo y el conceptualismo.

### **III.3 La norma jurídica como Estado.**

III.3.1. Hans Kelsen y los “folletos de instrucciones”.

III.3.2. El Estado proveedor.

### **III.4 La ingeniería social a través del Derecho.**

- III.4.1 Roscoe Pound.
- III.4.2 Émil Durkheim.
- III.4.3 Talcot Parsons.

### **III.5 Ideología y Derecho.**

- III.5.1 La ideología y el Derecho desde el punto de vista del <<consenso>>.
- III.5.2 La ideología y el Derecho desde el punto de vista del conflicto.
  - A) Karl Marx y la “injusticia”.
  - B) Max Weber y el “sentido común”.

### **III.6 El Estado. Sustantividad y ficción.**

- III.6.1 El Estado como *sustantividad*.
  - A) La *sustantividad* de la ciudad griega.
  - B) La *sustantividad* del Estado romano.
- III.6.2 La ciudad del hombre está enferma. El <<corpus>>.
- III.6.3 La personalidad *ficción* de los cuerpos colectivos.

### **III.7 El Estado máquina según el Derecho.**

- III.7.1 El Estado como *sujeto-instrumento*.
  - A) El Estado máquina como parte de la teoría descriptiva del poder y la riqueza.
  - B) Morfología del Estado máquina.
- III.7.2 Ciclo transformador entre la ideología y lo social a través del Estado.
  - A) La fuerza ideológica.
  - B) Transformación de la “máquina”.
  - C) Ideografía. Sujeto de Derecho. Imputación de normas.
  - D) Transformación social.

### **III. 8 La Ley.**

- III.8.1 La Ley como norma “común”.
  - A) La ley común desde el realismo trascendental.
  - B) La ley común en el nominalismo y el empirismo.
- III.8.2 El origen de la ley común es la legítima defensa y el bien común.
  - A) Relación entre la teoría de la utilidad marginal y el contrato.
  - B) La responsabilidad.
  - C) Interés de mercado.
- III. 8.3 La Ley como norma colectiva.
  - A) Antecedentes del nominalismo.



- B) Ley positiva y libre autonomía de la voluntad.
- C) La “motorización” legislativa.

#### III.8.4) Resumen.

### III. 9 El castigo en el Estado <<máquina>>.

#### III.9.1 La normativa penal sustantiva, procesal y de ejecución de la pena.

- A) La desaparición del <<bien jurídico>> y el éxito de la eficiencia.
- B) Modelo de eficiencia penal del Estado <<máquina>>.
  - b.1) De los recursos y la eficiencia penal.
  - b.2) De la acción del Estado <<máquina>> respecto a los recursos destinados a la seguridad.
  - b.3) Del comportamiento normativo del Estado <<máquina>>.
- C) Del principio dispositivo en el derecho procesal penal.
  - c.1) La generalización de la <<tercera vía>> en el Derecho Penal.
  - c.2) La <<conformidad>> en el proceso penal.
  - c.3) El principio de <<oportunidad>>penal.

#### III.9.2 La ineficiencia penal.

- A) El castigo antes y después de 1789.
- B) El Código penal y el “hombre máquina”.

### III.10 Resumen.

## CUARTA PARTE

### IV. La <<máquina>> distributiva.

#### IV.1. El <<maquinismo>> en la economía.

##### IV.1.1. El <<maquinismo>> en la Escuela clásica de economía.

- A) La <<máquina>> en el s. XVII.
- B) La Escuela Clásica de economía según la <<máquina>>.
  - b.1) El interés individual.
  - b.2) El capital.
  - b.3) El trabajo.
  - b.4) Principio de distribución.

##### IV.1.2 El marxismo como ideología “contra” el <<maquinismo>>.

- A) Colectivizando la acción humana económica.
- B) El capital y la <<plusvalía>>.
- C) El trabajo y el poder.
- D) Del derecho subjetivo a la relación económica, de la relación económica a la relación de poder.

E) De la relación de poder al misticismo.

## **IV.2 Resumen.**

### **IV.3 El <<maquinismo>> en el Estado potente.**

#### IV.3.1 La Escuela de Friburgo.

- A) El orden económico y el orden de la economía.
  - a.1) La justicia social como pensamiento anticristiano.
  - a.2) Monopolios y Cárteles.
- B) El papel del Estado.
  - b.1) Principios constituyentes de la política económica.
  - b.2) Principios reguladores de la política económica.
  - b.3) Estado potente.
- C) Economía social de mercado.

#### IV.3.2 Los fallos de la <<máquina>>. Soluciones políticas.

- A) El <<bienestar social>>.
  - a.1) El <<bienestar social>> y el <<bienestar económico>>.
  - a.2) La renta nacional y su coordinación con el <<bienestar económico>>
- B) Los fallos de la <<maquina>>.
- C) Las externalidades.
  - c.1) El problema de las externalidades.
  - c.2) Las externalidades pueden ser un falso problema.
  - c.3) El análisis económico del derecho. Otra forma de intervención.
- D) Lo que queda del <<bienestar económico>>.

#### IV.3.3 Del dinero-poder al keynesianismo.

- A) La realidad y el valor.
  - a.1) Diferentes posiciones sobre la acción humana en economía.
  - a.2) El valor subjetivo.
  - a.3) El valor objetivo y el precio.
- B) El intercambio. El <<círculo>> entre lo cardinal y lo cualitativo.
  - b.1) La reciprocidad de los objetos en el intercambio.
  - b.2) El intercambio como forma de vida.
  - b.3) El infinito número de posibilidades del intercambio económico.
- C) El dinero y el poder.
  - c.1) El dinero como representación del valor.
  - c.2) El valor del dinero.
  - c.3) La cantidad de dinero.

- c.4) El carácter simbólico del dinero.
- c.5) El oro y el poder.
- D) El dinero y el keynesianismo.
  - d.1) Contra la Ley de Say.
  - d.2) El tipo de interés.
  - d.3) La preferencia por la liquidez.
  - d.4) Los salarios nominales y reales.
  - d.5) El empleo y la inversión.
  - d.6) Consecuencias del keynesianismo.

#### **IV.4 Resumen y Teorema de la insuficiencia “modélica” para la economía.**

### **QUINTA PARTE**

#### **V. Análisis formal de la <<máquina>>. Lo común y lo colectivo como categorías.**

##### **V.1. Conjunto colectivo y común. Relaciones con lo “real-singular”.**

- V.1.1 Lo colectivo y lo común. Lo individual y lo singular.
- V.1.2 Lo real-singular.
- V.1.3 Relaciones significativas teóricas.

##### **V.2. Relaciones de complementariedad y oposición entre lo común y lo colectivo.**

- V.2.1 Del conjunto real (A) al conjunto imagen (B).
  - A) La formación de los conjuntos colectivos y comunes.
    - a.1) El modo en que se forman los conjuntos colectivos.
      - a.1.1) De los seres humanos singulares a los sujetos.
      - a.1.2) La riqueza nacional.
    - a.2) El modo en que se forman los conjuntos comunes.
      - a.2.1) De los seres humanos singulares y su acción imaginativa.
      - a.2.2) La propiedad privada como derivación de la personalidad

##### **V.3. La imposibilidad del principio de extensionalidad entre (A) y (B). El fenómeno de la fuerza de (B) sobre (A).**

- V.3.1. Descripción de los elementos y relaciones en los conjuntos (A) y (B).
  - A) Descripción de los elementos y relaciones en (A).
  - B) Descripción de los elementos y relaciones en (B).

C) Descripción gráfica de la relación de correspondencia entre (A) y (B).

D) Del principio de correspondencia al principio de extensionalidad por la fuerza.

V.3.2. Propiedades de los elementos de los conjuntos (A) y (B).

A) Algunas consecuencias de las paradojas lógicas.

B) Descripción de la relación de normalización entre los conjuntos (A) y (B).

b.1) Las propiedades de normalización de las relaciones de los conjuntos (A) y (B).

b.2) La aplicación de (B) sobre (A).

b.3) Relaciones deducidas del principio de aplicación.

a) Relación de equivalencia.

b) Relaciones de orden.

c) Relaciones funcionales.

#### **V.4 Leyes de composición interna de los conjuntos (A) y (B).**

V.4.1. Ley de composición interna de (A).

V.4.2. Forma y características de la Ley de composición interna del conjunto (A).

V.4.3. Ley de composición interna de (B).

V.4.4. Estructura del conjunto (B).

A) La función de normalización.

B) Explicación de la forma de la función de normalización.

#### **V.5 El poder político considerado formalmente.**

V.5.1 La fórmula del poder.

V.5.2 Elementos y fuerzas del conjunto (B) susceptibles de ser matematizadas.

A) La ley en el conjunto (B).

B) La fuerza del conjunto (B) para la matematización.

C) La propiedad distributiva dentro de las leyes de composición interna de (B).

V.5.3 Generalizando un espacio vectorial para formalizar los elementos y fuerzas del conjunto (B).

A) Principios lógicos de interpretación y aplicación de las leyes deducidos del espacio vectorial.

B) Criterios fundamentales de la ideación de un modelo económico deducido del espacio vectorial.

C) Otras consecuencias de la generalización del espacio vectorial.

V.5.4 La Ley entendida como combinación de vectores.

- A) La ley y sus elementos.
- B) Teorema de la base como teorema de la existencia de la ley penal.
- C) Coordenadas de un vector respecto de una base prefijada.

*Epílogo*

**Índice analítico.**

**Índice de autores.**

**Bibliografía básica.**

## *Presentación*

*Desocupado lector*, el trabajo que traemos a tu juicio pretende aclarar cuáles son los principios fundamentales que rigen el pensamiento sobre el poder y la riqueza. Pero, antes de presentarte el problema, el camino que hemos seguido en su solución y sus resultados, debemos hacer justicia a quienes debemos lo bueno que puedas encontrar en las páginas que siguen. Así, recuperando la prioridad de lo epidíctico en los libros clásicos, daremos de lado a la forma con la que normalmente hoy se presentan esta clase de estudios y, así, comenzaremos esta presentación, justamente, por donde hoy se suelen terminar; es decir, agradeciendo.

El estudio que tienes entre tus manos nos ha dado la oportunidad de conocer y aprender de tantas personas que sería tedioso mencionarlas aquí una tras otra; con el peligro, además, de lo injusto que podríamos llegar a ser si la memoria nos fallase. No obstante, entre nuestras deudas de gratitud, sí hay una privilegiada y que, desde luego, pasamos a reconocer inmediatamente. Ésta es la que mantendremos siempre con el magnífico máster que, sobre la Escuela Austriaca de economía, dirige el profesor Don Jesús Huerta de Soto en la Universidad Rey Juan Carlos de Madrid. En él, hemos tenido la oportunidad de disfrutar lo que es verdaderamente el espíritu universitario, se han puesto a prueba muchos prejuicios con los que veníamos pensando, hemos compartido opiniones con personas de distintos rincones del mundo para, al final, de uno u otro modo, cada uno con sus propias ideas, coincidir todos en que la libertad es uno de los dones – junto con el de la vida – que más tenemos que agradecer al Señor. Así que, como verás, el agradecimiento no es pequeño, pues va mucho más allá de saber una u otra teoría; afecta directamente al modo de mirar el mundo y de vivir. Dicho esto, agradecer a quienes he agotado enviando borradores, al profesor Don Jesús Huerta de Soto y al profesor Don Joaquín Azpitarte. Y, cómo no también, recordar aquí a mis amigos Pablo Yusta y Rubén Pintado, y nuestras comidas de los miércoles, de las que siempre salimos enriquecidos. Como decimos, si el lector, al final de la lectura, encontrase algo aprovechable, no será al autor a quien se deba.

Con la tranquilidad de que se sabe hasta donde llegan los méritos de cada cual, pasamos a justificar este trabajo.

Del título de la tesis (*Teoría descriptiva del poder y la riqueza*) resulta cuestionable cada palabra. Al usar la palabra *teoría*, muy bien pudiera pensarse que nada tiene que ver el título con el fenómeno que se estudia - todo él *práctico*. También, cuando decimos que la teoría es *descriptiva*, podría objetarse que, quizás, el punto de vista *fenomenológico* es peligroso, pues, en cualquier momento, podemos caer bajo la conocida *guillotina* de Hume y, así, que hagamos pasar por *descripción* lo que, en realidad, es una defensa de cómo deberían ser las cosas. Es decir, hacer de lo *descriptivo* un pretexto para ser *prescriptivos*. Las dos últimas palabras del título no se libran del dardo. Pues, puede argumentarse que comenzamos nuestra investigación confundiendo disciplinas (la política, la economía, el derecho, etc.). Incluso, se nos podrá censurar que, un título tan general, puede parecer demasiado amplio para una investigación.

Todos estos reparos los hemos tenido en cuenta. Aunque, efectivamente, nuestro objeto de investigación gira siempre alrededor de la *acción humana* y, por ello, es eminentemente *práctico*, no es dudoso que, en la medida que queremos saber de ella, podemos elaborar una *teoría*. Si, además, no nos referimos estrictamente a un problema de ética o moral – aunque ello aparecerá en determinados momentos de este trabajo -, sino a los esquemas fundamentales de conocimiento de las disciplinas que tenemos en consideración, podemos hablar de una *teoría* y, además, *general*. En este punto, la cuestión será si realmente conseguimos recorrer todas esas disciplinas bajo unos mismos principios generales que den unidad a la *teoría*. Ello creo que lo hemos conseguido.

Más peligrosa nos parece la segunda crítica que hemos dicho que se nos podría hacer. Y, hasta cierto punto, tenemos que reconocer que, al final, hemos sido presa de la *guillotina* de Hume; eso sí, sin que nos haya llegado a mutilar del todo. En principio, nuestra teoría es *descriptiva* y, así, hemos podido dar cuenta del poder y la riqueza bajo el uso exclusivo de dos categorías. Pero, como decimos, tenemos nuestra opinión y razones para pensar *qué es lo mejor*. En consecuencia, si bien puede realizarse una lectura de este trabajo atendiendo simplemente a las dos categorías sobre las que nos apoyamos, el lector verá que, en distintas ocasiones, nuestro sentir sintoniza más con una de las explicaciones que se irán ofreciendo. En todo caso, pensamos que es honesto para con el lector decir, desde ahora, que nuestro enfoque fundamental es católico. Ello nos llevará por un camino que nos separará de las *ideologías*. Ya sea *liberalismo*, *socialismo*, el *ordoliberalismo*, o el “-ismo” que el siglo quiera poner de moda, lo que decimos pretende estar dentro de la órbita del pensamiento católico. Ello no por un acto de fe – aunque no negamos la que tenemos en el Señor, desde luego – sino porque, después de lo examinado, es por ese camino por donde, ciertamente, creemos que se está más cerca de la verdad. Ello, como el lector tendrá ocasión de comprobar, no quiere decir que no examinemos críticamente el pensamiento católico. Al contrario, es tan rico y productivo que, en no pocos casos, tenemos que separar

distintas ideas, y dar cuenta de las razones de unas y otras, para poder decantarnos. Dicho de un modo sencillo, no se caiga en la simpleza, nada infrecuente desde la Ilustración, de suponer que el pensamiento económico, jurídico o social de la Iglesia Católica es monolítico. Este es uno de esos prejuicios de la Reforma y luego de la Ilustración, como decimos, que no han hecho más que estorbar en el desarrollo de las humanidades. A lo largo de la exposición, lo que decimos quedará suficientemente sustentado. También, somos conscientes de que alguien pudiese pensar que el pensamiento católico es otro “-ismo”, es decir, una *ideología*. Al *penúltimo* autor que hemos oído decir semejante cosa – siempre habrá otro -, ha sido al profesor Ian Shapiro, en un curso MOOC de la Universidad de Yale (aunque, por cierto, bastante aprovechable), con el título *Moral Foundations of Politics*. No es así. La *ideología*, como veremos a lo largo de las siguientes páginas, es una idea fuerte y sencilla con la que el ser humano cree resolver “todos” los problemas del mundo. El pensamiento católico no pretende eso<sup>1</sup>. Mira con sospecha al mundo, porque sabe que puede ser un peligro para el alma, entre otras cosas, por las *ideologías* con las que el hombre se mueve en él. En este sentido, el pensamiento católico es, esencialmente, el pensamiento más incómodo y contestatario para cualquier época. Dicho de otro modo, mirar el pensamiento de la Iglesia Católica con las lentes y esquemas del mundo supone desvirtuarlo sin remedio.

Volvamos a otro de los inconvenientes que podrían objetarse a este trabajo. La *mezcla de disciplinas*. Pensamos que, lejos de ser un “pero”, si conseguimos mostrar que, sólo bajo dos categorías, es posible explicar lo que nos proponemos, habremos acertado. En efecto, la acción humana es de los fenómenos más complejos que pueden estudiarse. En ella, el sujeto y el objeto vienen a coincidir de tal forma que, las dimensiones subjetivas no desaparecen de las objetivas, llevando, constantemente, al ser humano a hacer abstracción reflexiva de sus aspectos para poder analizarla. ¿Esto quiere decir que, hasta cierto punto, la distinción entre las distintas disciplinas humanísticas es artificiosa? Así es. Pero, entonces, la crítica a nuestro enfoque podría plantearse de otro modo. Es decir, por el hecho de que nuestra teoría sólo haya tenido en cuenta la epistemología, la metodología, la sociología, la política, el derecho y la economía. Y, en efecto, faltarían apartados como serían, por ejemplo, el de la psicología, la historia, la estética, etc. No obstante, pensamos que el lector podrá ser indulgente. Si quisiéramos superar la crítica dando entrada a un número ingente de disciplinas, haríamos verdad el dicho de que “lo mejor es enemigo de lo bueno”. Correríamos el riesgo del que advirtió Edmund Burke de quien intenta agotar un tema acaba agotando al lector. No son necesarias más disciplinas, ni más libros o autores y, más bien, podrían ser menos. En efecto, si podemos llevar las dos categorías que vamos a utilizar a lo largo de toda la explicación, a través de las materias en las que nos concentramos, será fácil que el lector deduzca, por sí mismo, qué consecuencias tendrían

---

<sup>1</sup> Benedicto XVI, *Spe Salvi* (30 de noviembre de 2007), 20.



esas categorías en las materias que no hemos tenido en cuenta. Nuestro acierto estará, por lo tanto, en que, con muy poco, consigamos explicar mucho.

Por último, diremos algo más sobre el posible problema de la *generalidad*. Sí, una teoría general es, por definición, un trabajo de espectro amplio. Pero, en principio, no tiene por qué ser más difícil una investigación *especial* que una *general* en materia de humanidades. Una investigación sobre un objeto especial ha de presuponer, necesariamente, un marco amplio de categorías y conceptos generales, es decir, una teoría general, por lo que, implícitamente, aunque el trabajo sea “especial” o “específico” – en cuanto a su objeto directo -, estará remitiéndose a presupuestos generales – si es que está bien elaborado. Nosotros nos hemos decantado por una teoría general, porque, nos separamos bastante en algunos aspectos de la Escuela Austriaca y, además, nuestra intención es hacer derivar de ella una serie de estudios más específicos sobre epistemología, sociología, política, derecho y economía. Es decir, hemos querido hacer explícito, lo que una materia especial consideraría de forma implícita. Ello nos lleva a otra dificultad, y la verdad, no pequeña. Si vamos a sustentar una teoría general, en “algo” tendremos que ser, digamos, distintos. Pues, efectivamente, existen distintas teorías generales, muy bien elaboradas, sobre el ser humano y su acción, con lo que, si no conseguimos aportar algo a nivel general, corremos el riesgo de repetir lo ya dicho. En este punto creemos importante no confundir “descubrimiento” con “originalidad”. La confusión procede del mundo de las ciencias positivas (vgr. la física, la biológica, etc.), donde, efectivamente, descubrir es ser original. Ello se ha trasladado sin crítica y por muchos a las humanidades. En la acción humana, la “originalidad” consiste en otra cosa. El “descubrimiento” es, la más de las veces, “modalidad”. Las preguntas profundas que sustentan cualquier problema de las humanidades son siempre las mismas. Por ello, a nadie le resulta extraño que Marx hiciera su tesis doctoral fijándose en Demócrito y Leucipo, que Hannah Arendt hiciera lo propio desarrollando la filosofía de San Agustín, y hasta creemos que nadie discutiría seriamente que cualquier gran filósofo de la Antigüedad o la Edad Media pudiera venir a nuestra época a debatir con total solvencia con el filósofo que eligiéramos de nuestro tiempo.

Aclarado este extremo, pensamos que, desde las primeras páginas, el lector, notará que, por lo menos, lo hemos intentado; no obstante, tendrá que ser su juicio el que, al final, dictamine si lo hemos conseguido o no.

## II

El *poder* y la *riqueza* son fenómenos unidos inescindiblemente en el estudio de las humanidades. Cada vez que uno se pronuncia, por ejemplo, sobre la ley, está teniendo en cuenta un sentido de la libertad y la propiedad, y lo mismo sucede al revés. Así, una primera cuestión será de orden en el enfoque. Para desarrollar nuestro trabajo, hemos optado por

ir desde el poder y hacía la riqueza, y ello porque es en el poder donde, de forma más general, se plantean las cuestiones que, después, alcanzarán a la riqueza. Es decir, entre los dos temas, existe una relación de generalidad-especialidad que no hemos querido cuestionar<sup>2</sup>. De la misma forma, a las cuestiones del poder llegamos desde el horizonte más amplio de la sociología y, a éste, desde aún otro más general: la epistemología y el método. Así que, llevaremos al lector, por un camino de concreción paulatino a medida que vaya avanzando en la lectura.

Pues bien: ¿Cuál es el problema que intentaremos resolver? La teoría del poder no ha sabido responder de forma unívoca y clara a cuál es la razón por la que los seres humanos se organizan a través de estructuras de poder. Para explicarlo, los autores han acudido a soluciones abstractas. Las dos tesis antagónicas han sido, clásicamente, la *teoría del contrato social* y la de la *pacificación por la fuerza* – tesis ésta que, como veremos, también puede ser explicada desde el contrato social. Pero, las dos han mostrado enormes deficiencias a la hora de analizar el poder, el Estado como *instrumento* o, en su caso, *sujeto*, la naturaleza de la ley y el lugar que, en toda esta cuestión, ocupa la libertad y la riqueza. Observando el panorama intelectual sobre estas cuestiones, salta a la vista que las dos teorías han conseguido mantenerse gracias a las deficiencias de la tesis contraria. En realidad, las dos parten de dos ideas generales sobre el ser humano y su acción que, en la realidad, no existen - tal y cómo esas dos tesis las presentan. Así dirán que, o bien, el hombre lleva una vida social pacífica, porque es capaz de regular sus comportamientos por sí mismo o, por el contrario, que el ser humano es una fiera a la que hay que controlar. Pero la sociedad, una y otra vez, lo que nos pone delante, con constante contumacia, es que tanto las relaciones pacíficas como las conflictivas coexisten. Y ello sirve para que, cualquiera de las dos tesis, ofrezca argumentos contra la contraria aparentemente solventes. Esta es una gran dificultad que tendremos que resolver en nuestra investigación. Ahora bien, no partimos de la nada. Ya hemos dicho que nos sostendremos en lo posible en el pensamiento católico, pero también, cómo no, en muchas de las observaciones de los autores de la Escuela Austriaca. Por ello, a continuación, sí quisiéramos dejar suficientemente fundamentado la necesidad interdisciplinaria y el problema al que nos enfrentaremos, usando algunos textos claves de autores de dicha Escuela.

---

<sup>2</sup> En este punto, nos movemos en la tradición que trata la acción humana según sus fines y, así, que los fines que tienen que ver con el bien en general son superiores a otros, como el económico, al que queda subordinado. Sin que estemos de acuerdo con que los mayores fines se prediquen de la *ciudad* (cómo se irá viendo a lo largo de nuestra exposición), sí que nos puede servir para justificar lo que decimos lo que indica Aristóteles sobre la jerarquía de los fines de la política y la economía (cuyo fin es la riqueza): “*Debemos intentar determinar, esquemáticamente al menos, cuál es este bien y cuál de las ciencias o facultades pertenece. Parecería que ha de ser suprema y directiva en grado sumo. Ésta es, manifiestamente, la política. En efecto, ella es la que regula qué ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles ha de aprender cada uno y hasta qué extremo. Vemos, además, que las facultades más estimadas le están subordinadas, como la estrategia, la economía, la retórica*” (Aristóteles, *Eth. Nic.*, 1094b).

En cuanto al entorno interdisciplinario, Eugen von Böhm-Bawerk (1851-1914) declaró algo fundamental, y que nosotros tomamos como entorno desde el que resolver el problema que nos planteamos, esto es, que: *el entorno normativo era consustancial al entendimiento de la economía*<sup>3</sup>. Con ello, el maestro austriaco indicaba que había una forma de entender el poder y la economía *correspondiente*. Ello, desde nuestro punto de vista, es cierto. He aquí, por lo tanto, un argumento de autoridad para sostener la interdisciplinariedad en nuestra investigación.

Dicho esto, por su importancia para la identificación del problema que pretendemos resolver, dirá Böhm-Bawerk:

*“(…) no podemos contentarnos con las viejas fórmulas que hablan de categorías puramente <económicas> y categorías <histórico jurídicas>, (...) o bien categorías <naturales> y categorías <sociales> (...) en la explicación teórica de los fenómenos del precio y de la distribución esas fórmulas no desempeñan ya la función que sus defensores les atribuían. Sobre todo, no trazan una línea divisoria neta y rígida a través de los fenómenos económicos-sociales, **ya que en éstos se mezclan siempre y en todas partes ambas categorías.** En todo fenómeno <económico-social> hay una carga <histórico-jurídica> tan omnipresente, que prácticamente no deja margen para una opuesta categoría pura. No existe literalmente ningún precio y ninguna distribución que no tenga carga histórico-jurídica, a no ser que se trate de un atraco (...). De ahí que colocar los fenómenos distributivos bajo la <categoría social> – en oposición a <natural> – signifique decir demasiado o demasiado poco (...). Un análisis más atento, en cambio, nos lleva inevitablemente a superar la línea divisoria entre <categoría social> y <categoría natural>, moviéndose a ambos lados de la misma. El poder social no es un destilado perfectamente puro en el que se reflejarían las influencias de la categoría social; y los análisis del valor marginal (...), no son, a su vez, un puro destilado aséptico de la categoría natural o puramente económica, sino que, más bien, han incorporado siempre la influencia de los datos del ordenamiento jurídico dado o supuesto. Por lo tanto, **también pueden, con el debido perfeccionamiento, explicar toda influencia del poder social**”<sup>4</sup>.*

Del mismo modo, podemos ver identificado el problema en el siguiente texto de Ludwig von Mises:

*“El contraste entre realismo y nominalismo que, desde Platón y Aristóteles, no ha cesado de dominar la historia del pensamiento humano, también se manifiesta en la filosofía social. Por la posición que ocupan frente al problema de las agrupaciones sociales, el individualismo y el colectivismo se separan como lo hacen el universalismo y el nominalismo por su posición frente al concepto de especies (...)*

---

3 Böhm-Bawerk, E., *¿Poder o ley económica?* (1914), ed. español 2009, págs. 59 s.s.

4 Böhm-Bawerk, E., *¿Poder o ley económica?* (1914), op.cit., págs. 76 a 78 s.s.

*En la ciencia social esta antinomia adquiere la más alta significación política (...). El problema es saber si el fin es el individuo o la colectividad (...). El problema de saber cómo se forma la voluntad colectiva de los grupos sociales sigue intacto*<sup>5</sup>.

También, Friedrich Hayek intuyó que la idea de *colectivo*, como conjunto, tenía que ser examinada con más cuidado de cómo se había hecho<sup>6</sup>.

Fuera de la Escuela Austriaca, Bertrand de Jouvenel ha destacado el problema al que nos enfrentamos, e incluso, dice algo más y que determina el enfoque general de nuestro estudio. Ha dicho que existe una relación variable, cuantitativa, entre la eficacia del poder político y la defensa que los ciudadanos de su libertad. Y sigue, en la misma página, indicando que la relación entre el poder político y la sociedad se sabe que existe, **pero no se ha descrito**<sup>7</sup>. Éste será nuestro objetivo.

---

<sup>5</sup> Mises, L., *El Socialismo*, (1922), ed. español 2009, pág. 70 y 74. No obstante, Ludwig von Mises no vio la diferencia entre *común* y *colectivo* y, por ello, dijo: “*que no existe una prioridad entre el nominalismo o el realismo y sus consecuencias respecto a la relación del individuo con el colectivo*” (Mises, L., *La acción humana* (1949), ed. español 2015 op.cit., pág. 51). Si hubiera apreciado la diferencia, inmediatamente, se habría dado cuenta que la relación de continuidad en *lo social* del individuo es con lo común, no con lo colectivo. Y, en consecuencia, que la relación entre individuo y colectivo es de poder, de *normalización* - como veremos en la parte V.

6 Hayek, F.A., *Estudios sobre el abuso de la razón* (2010), ed. español 2019, pág. 187 s.s.

<sup>7</sup> Jouvenel, B., *Sobre el poder. Historia natural de su crecimiento* (1945), ed. español 2017, pág.66. En el análisis más moderno del poder encontramos la misma carencia. Veamos dos autores importantísimos de la teoría política moderna. La primera es Hannah Arendt (1906-1975). Su crítica al totalitarismo, la equiparación del comunismo con el nacionalsocialismo, el examen de la relación de las masas con el poder, le sirvió para atisbar que la acción humana, como *labor, trabajo y acción*, tiene en la libertad lo que le es más propio, pero, sin extraer consecuencias en la descripción de las formas de poder (Arendt, H., *La condición humana* (1958), ed. español 1993). El otro pensador al que nos referimos es Michel Foucault (1926-1984). Al afrontar el problema del poder, puede observarse la falta de una descripción general y morfológica del mismo. Sus análisis resultan de un enorme interés en lo que respecta al punto de vista sobre el castigo y, sobre todo, de cómo se pasa del castigo al control y la vigilancia. Pero, ello no deja de ser una aproximación desde un enfoque más singular, en donde, la descripción de los sistemas de poder sigue sin plantearse. En efecto, cuando se le pregunta sobre la sustantividad o no de *lo social*, sobre lo que se ejercer el poder, contesta: “*Creo que el gran fantasma es la idea de un cuerpo social que esté constituido por la universalidad de voluntades. Ahora bien, el que pone de manifiesto el cuerpo social no es el consenso, es la materialidad del poder sobre el mismo cuerpo de los individuos*” (Foucault, M., “*Poder y Cuerpo*”, entrevista 1975, en *Microfísica del poder*, ed. español 2019, pág. 168). A poco que se repare, se observará que, en realidad, Foucault sigue los caminos de las explicaciones de Hobbes, mostrando, a partir de ahí, su disconformidad con los espacios ciegos para la libertad. Dirá: “*Siempre hay algo en el cuerpo social, en las clases, en los grupos, en los individuos mismos, que escapa a las relaciones de poder, algo que no es la materia prima más o menos dócil o reacia, sino el movimiento centrífugo, la energía inversa, la escapatoria*” (Foucault, M., “*Poderes y Estrategias*”, entrevista 1977, en *Microfísica del poder*, op.cit., pág. 53). ¿Qué es ese “algo” centrífugo?, ¿Cómo opera con el poder?, ¿Qué forma tiene? Foucault no contesta. Sigue sin describir el poder, por lo que cae, como hemos dicho, en las deficiencias descriptivas del pensamiento clásico.

### III

El camino que hemos seguido en nuestra investigación ha sido el siguiente. El primer paso, ha sido encontrar las categorías fundamentales sobre las que se sostienen los dos modelos teóricos básicos sobre *el poder*. Para ello, hemos indagado, en la primera parte de nuestra investigación, en la estructura fundamental de la epistemología humana. Como aproximación a la misma, *hemos escogido el ángulo del lenguaje*. Ello por varias razones. La primera, es que, adentrarnos en una investigación estrictamente epistemológica, nos alejaría totalmente del estudio que nos proponemos realizar; caeríamos de lleno en uno de los campos de la filosofía y la psicología. La segunda razón, se encuentra en que, el lenguaje nos pone en contacto con un instrumento espontáneo de la naturaleza social del ser humano, desde el que es posible el estudio de la epistemología y la metodología. Pero, y esto es fundamental, gracias a ello, desde el principio, mantenemos conectada toda nuestra investigación epistemológica con lo que será después los análisis sociológicos, jurídicos y económicos. Es decir, en la medida que el lenguaje es un instrumento de comunicación de la verdad, podemos conectar desde el principio lo epistemológico, lo metodológico, con el siguiente horizonte amplio de comprensión (aunque más restringido): el sociológico – desde el que descenderemos al político-jurídico y al económico. Y, en la medida en que las matemáticas son una extensión de la lógica, y la lógica el “esqueleto” formal de la verdad de las proposiciones del lenguaje, podremos cerrar nuestra investigación usando el lenguaje matemático.

Sobre la **primera parte** de nuestra investigación, quisiéramos hacer notar tres resultados que serán determinantes. El primero, se refiere a la estructura fundamental de la epistemología. Desde el principio se destaca la diferencia entre el *nominalismo* y el *realismo* a la hora de entender la epistemología a través del lenguaje. Ello nos permite observar la estructura fundamental de la epistemología y del método de la ciencia desde el s. XVII, ésta es, la relación *sujeto-objeto*. Esa forma básica del pensamiento es la que sustenta una metodología de la ciencia muy distinta, en la que, o bien se destacaba el aspecto ideal de la comprensión o, por el contrario, el estrictamente experimental. Después de explicar esta situación en la metodología científica, pasamos a demostrar la insuficiencia de dichos modelos. Para ello traemos a colación la importancia del *sentido común* y de la *imaginación* en el conocimiento humano. Ello lo hacemos investigando, con bastante detenimiento, el lugar que ocupa la *imaginación* en las formas subjetivas del conocimiento, a través del estudio de la teoría del conocimiento de Kant, como también, en los enfoques más experimentales; en este punto, nos hemos servido de la teoría del conocimiento de John Locke. Las dos perspectivas, aparentemente tan antagónicas, nos van a poner en la línea de justificar los ámbitos desde los que nacerán las categorías fundamentales para describir el poder y la riqueza. En efecto, por el camino del subjetivismo, llegaremos al *nominalismo*, mientras que, por el camino de la validación real, alcanzaremos el *inductivismo*. Dicho sencillamente, la prioridad en el conocimiento, o bien procede de las

formas *a priori* del entendimiento o, por el contrario, de la realidad. En los dos casos, la *imaginación* se descubre como un elemento fundamental de las dos clases de conocimiento que, por las razones que se explicarán, se tratará de manera marginal por su resistencia a someterse al modelo epistemológico *sujeto-objeto*.

Una precisión terminológica. El lector quizás se sorprenda que tratemos las dos concepciones (la nominalista y la realista), bajo el mismo término de “empírico”. La razón es la siguiente. Efectivamente, podríamos haber reservado el término para referirnos al conocimiento proveniente de la experiencia sensible – como se suele hacer –, pero creemos que, comenzando nuestra investigación, por los modelos que nacen a partir del s. XVII, el aspecto negativo con que usa el término da pie para que podamos usarlo de un modo más amplio, ya que la razón, la idea, en el s. XVII se concibe al margen del *principio de participación*. Así, en la medida que la idea es la única *experiencia* de la que el ser humano puede estar seguro y, desde ella, elaborar la ciencia (Descartes), o bien, en la medida en que *sólo la realidad puede aportar datos verdaderos al conocimiento* (Locke), tanto una como otra posición serían para nosotros empíricas<sup>8</sup>.

Aclarado este punto, sigamos. Nuestro trabajo prosigue formulando una *teoría figurativa* del conocimiento. En ella, se da relevancia a la *imaginación* y al *sentido común*. Así, nos separamos totalmente de las formas epistemológicas - nominalista y experimental - de entender el método científico de la forma en que se elaboró en el s. XVII. Lo que aseveramos no es que esos métodos sean inadecuados. Lo que decimos es que son métodos especiales de otro más general, el cual sí que nos va a resultar más útil al estudiar la acción humana. De esta manera, siguiendo a Santo Tomás de Aquino y Xavier Zubiri, y desde la filosofía del lenguaje, defendemos que el ser humano *conoce lo real a través de lo irreal*. La *irrealidad*, provoca un “giro” que el ser humano, necesariamente, ha de dar para conocer y actuar. Ese “giro” es evidente por el uso del lenguaje. La cuestión de si el lenguaje es el que forma el pensamiento o, por el contrario, el pensamiento forma el lenguaje, está resuelta a través del “giro” por la *irrealidad* que el ser humano tiene que hacer para conocer *lo real*. En efecto, no resolvemos la cuestión con un “sí” o un “no”, la resolvemos describiendo un *proceso*: en el que tanto lo *irreal* como lo *real* son relevantes.

Evidentemente, la estructura de la epistemología cambia; ahora es *sujeto-imaginación-objeto*. Y, del mismo modo, la validación, de muchas proposiciones de distintas disciplinas humanas, ya no dependen sólo de la correspondencia con los arquetipos *a priori* de la razón, ni tampoco de que los sean con la realidad, sino del *sentido común*. A este “giro” le llamamos en nuestra investigación “*giro hermenéutico*”. Él será fundamental, pues será

---

<sup>8</sup> Con lo que decimos no estamos cometiendo un error. Cuando a Hegel le tocó examinar la psicología y su relación con el espíritu, dirá: “*Por otro lado, la ciencia empírica se atuvo a la acostumbrada metafísica del entendimiento con sus facultades y operaciones diversas, etc., y excluyó de sí la contemplación especulativa*” (Hegel, G.W.F., *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften* (1817). Paragr. 378).

el modo en que expliquemos los fenómenos sociales, del poder, el derecho y la economía. Por este camino, la verdad es definida como modalidad.

Un primer resultado importante de nuestra investigación es deshacer algunas incoherencias que se manifiestan dentro de la Escuela Austriaca y, en general, en la metodología con que se estudia la sociología, el derecho y la economía. A cualquiera que se adentre en el estudio de los maestros austriacos le puede producir cierta extrañeza que, mientras que Ludwig von Mises (1881-1973) nos habla de la inadecuación de estudiar la economía a través de modelos, Friedrich Hayek (1899-1992) los use, por ejemplo, en su *Teoría pura del capital* (1941), ed. español 2019 o, siguiéndole, haga lo propio Roger W. Garrison, en *Tiempo y dinero* (2001), ed. español 2017. Ésta, y otras incoherencias metodológicas, que en su momento se identificarán, provienen de lo que pensamos son errores epistemológicos llevados a la metodología que, como decimos, quedan resueltos, en todo caso, a través del “giro hermenéutico”.

Como segundo resultado fundamental de esta primera parte, está el traer a colación las dos categorías fundamentales desde las que se han explicado los fenómenos del poder y la riqueza. Nos referimos a las categorías *común* y *colectivo*. Las dos, junto con el “giro hermenéutico”, nos acompañaran a lo largo de toda nuestra investigación.

No haber estado atento al juego de esas dos categorías ha hecho que se cometan algunos errores - no pequeños, en algunos casos. En efecto, no se ha sabido identificar y rechazar lo *colectivo* (el gran desalmado<sup>9</sup>) en cada época como algo peligroso y arcano. Inteligentes amigos de la libertad como, por ejemplo, Juan de Mariana (1536-1624) escribiría a favor del derecho elemental del ser humano en sociedad al *magnicidio* y, a la vez, tildaba de “divino” al super filósofo del *colectivismo* (Platón)<sup>10</sup>. En la misma línea, John Locke (1632-1704) justificaba el *regicidio*, mientras se refería al *colectivo* social unido por un “interés común”<sup>11</sup>. Y podemos seguir con Lord Acton (1834-1902) que, defendiendo la libertad, se maravilla con la función que en la historia están llamados a ejercer los *protohombres*<sup>12</sup> (idea de político colectivista). En esta línea, Ludwig von Mises entendía que la Europa continental tenía un problema con la libertad, por contraponer los intereses de la nación y el Estado<sup>13</sup>, cuando, en realidad, los binomios *nación y Estado, pueblo y Estado*, son términos *colectivos*, en relación *sujeto -instrumento*, que van siempre de la mano.

---

<sup>9</sup> Ortega y Gasset, J., *El Hombre y la Gente* (1949-50), 2010, pág.17.

<sup>10</sup> Mariana, J., *De rege et regis institutione* (1598), ed. español 2017, págs.80 s.s.

<sup>11</sup> Locke, J., *Ensayo sobre el gobierno civil* (1689), ed. español 1941, §.81.

<sup>12</sup> Lord Acton, *El estudio de la historia* (1895), en Obras Escogidas, ed. español 2011, pág. 34.

<sup>13</sup> Mises, L., *Nación, Estado y Economía* (1919), ed. español 2010, págs. 45, 67, 127 y 149.

Alcanzado este primer objetivo, habremos hecho el trabajo fundamental. Si puede medirse la suficiencia de una teoría en humanidades por explicar mucho desde muy pocos principios, estos pocos principios los habríamos aquilatado al terminar la primera parte de nuestro estudio. En efecto, las categorías: *colectivo* y *común*, y el modo de comprensión: “*giro hermenéutico*” serán, como decimos, los que nos lleven de la mano en las explicaciones siguientes.

¿Qué campos se abren a partir de aquí para futuras investigaciones? Muchísimos. Desde la epistemología, la justificación y explicación del cambio de paradigma: del *sujeto-objeto*, al *sujeto-imaginación-objeto*. En la lógica, se podría desarrollar una *teoría del nombre* y las proposiciones basadas en la importancia de la voluntad. En la metodología de la ciencia, el “giro” por *la irrealidad* compromete muchos sistemas de validación proposicional de las materias que se estudian por muchas disciplinas. En metafísica, el “giro” justifica una vuelta hacia la realidad del ser y, por lo tanto, a una justificación de la ciencia en la ontología, lo cual sería un planteamiento muy novedoso, etc.

#### IV

Así, “armados” con nuestras *categorías* y nuestra *teoría figurativa*, pasamos al estudio de la sociedad (**segunda parte**). La sociedad la usamos como un horizonte comprensivo de los que serán unos horizontes más restrictivos: el del derecho y el de la economía. Las categorías de *común* y *colectivo* despliegan aquí su alcance explicativo, dando cuenta de las teorías que explican *lo social* como un producto de la acción individual o, en su caso, colectiva. De modo suficientemente amplio, y con perspectiva histórica, se va dando cuenta de las distintas teorías que han nacido de los enfoques contrapuestos – *individuo* v. *colectivo*. Pero nuestro estudio no queda ahí. Descrita la sociedad, vemos la viabilidad del uso del “*giro hermenéutico*”. Y, así, ofrecemos una interpretación sobre la misma, usando las mismas categorías y método, que nos permitirá identificar porque lo común y lo colectivo en la sociedad están destinados a convivir.

Entre las relaciones más destacables y prácticas en las que insistimos en esta segunda parte, es la que se refiere a la *ley de proceso de diferenciación en relación con el proceso de imitación*. Dicha ley permite saber qué función desempeña en la sociedad la acción empresarial de <<descubrimiento>> en relación con la de <<imitación>>. Gracias a ella podemos defender que el fallo empresarial no existe en la sociedad, a la vez que matizamos mucho la idea de que lo mejor empresarialmente sea el <<descubrimiento>> y, más bien, que es el “segundo” quien empresarialmente aprovecha mejor la oportunidad del descubrimiento.

La aplicación del “*giro hermenéutico*” a la sociedad nos permitirá también corregir los defectos de los dos enfoques unilaterales y contrapuestos que se han ofrecido de forma



clásica y, positivamente, intentar ofrecer una visión de la sociedad más *realista*. El estudio de la sociedad a través de las <<vigencias>>, de las <<arquitecturas de servicialidad>> (naturales y/o artificiales) y su función respecto de la acción humana, las interpretaremos a través del “*giro hermenéutico*”. En esta parte de nuestra investigación, hemos querido conservar, matizando algunos aspectos de los términos, los nombres que usaron José Ortega y Gasset y Julián Marías al tratar *lo social*.

Otra idea importante que aparecerá en esta segunda parte será la de la relación entre la *ideología* y la *ideografía*. Las consecuencias del funcionamiento de este binomio de fenómenos sirven de fundamento claro para una explicación de las formas sociales y, incluso, de la historia. Como venimos haciendo desde la primera parte, el lenguaje se vuelve fundamental para explicar nuestras conclusiones a través del “*giro hermenéutico*”. Sugerimos al lector que procure mantener en la memoria las funciones del lenguaje y su naturaleza instrumental, para no perder la conexión entre la primera y la segunda parte del estudio.

Los campos de investigación que se abren desde aquí son muchos. Resalta, no obstante, el que tiene que ver con una explicación más desarrollada sobre la naturaleza de la sociedad según el lenguaje y sus funciones. Habremos relativizado mucho el alcance de los esquemas “individuo- sociedad”, “convenio-conflicto”, para explicar *lo social*. También consideramos bastante importante haber podido situar la relación *ideología-ideografía* en el tiempo y, así, dar cabida a la historia y la teleología en la explicación de los fenómenos sociales. Serían, por lo tanto, otras investigaciones más especiales sobre historia o, mejor, filosofía de la historia, las que servirán para aclarar y profundizar usando estos esquemas.

## V

Hecho esto, llegamos a la **tercera parte**. Seguimos aplicando las categorías de *común* y *colectivo* para explicar el Estado y el fenómeno del poder político. Estamos en un horizonte mucho más restringido que el de *lo social*, pero, sin que hayamos perdido la continuidad en nuestra exposición. Ahora, conceptos que han aparecido en las partes anteriores de forma secundaria, pasan a ocupar un lugar preponderante. Entre ellos destaca la *ideología* y su relación con la *ideografía*. La relación entre *ideología* e *ideografía*, tal y como la explicamos, nos sirve para dar cuenta, a través del “*giro hermenéutico*”, del Estado y la ley.

El sentido de continuidad de esta tercera parte con la anterior es evidente. De nuevo, las categorías de *común* y *colectivo* nos resultan útiles para ver el paralelismo entre las *vigencias* naturales y las artificiales, las *arquitecturas de servicialidad* naturales y

artificiales, y entre la *ley común* y la *colectiva*<sup>14</sup>. De nuevo, las categorías de *lo común* y *lo colectivo*, ponen a la vista cómo las teorías del *contrato social* y el *conflicto*, lo mismo que explicaban *lo social*, ahora son el fundamento de la explicación clásica del Estado y la ley.

En toda la investigación, va quedando claro *el avance general del positivismo*. Ello no debemos perderlo de vista. Cuando alcanzamos la parte tercera de este trabajo, ello se hace especialmente evidente. Mientras que el positivismo en *lo social* nos refería explicaciones orgánicas, espiritualistas o mecánicas de la sociedad, al llegar a la tercera parte de nuestra investigación, en un entorno más restringido, en el que lo operante es la fuerza del poder del Estado, el positivismo toma una forma mucho más concreta a través de lo que llamamos *Estado máquina*. Naturalmente, se explica qué tipo de conocimiento es el *analógico metafórico* para que podamos usar semejante expresión y, así, describir esa situación en la que el Estado es confundido con la ley positiva y puede ser tenido como un *sujeto-instrumento*. Frente a esta concepción, se analiza qué es el *Estado instrumento*, la *ley común* y su relación con la categoría *común*. En este punto, entran nuestras consideraciones sobre lo que piensan distintos autores de la Escuela Austriaca sobre el Estado y la ley; sobre ellas es que nosotros mostramos nuestra opinión a través, otra vez, del “*giro hermenéutico*”. En este punto, se volverá fundamental la teoría de la ley, de los grupos intermedios y del Estado de Santo Tomás de Aquino. A través del “*giro hermenéutico*” se pone en evidencia que es la única concepción de la ley aceptable de manera racional y en la que lo nominal y lo real quedan conjugados adecuadamente. Del mismo modo, traemos a colación el *principio de subsidiariedad* de la acción del Estado. Dicho principio, explica cuál es el lugar exactamente que le corresponde al Estado en la organización de la sociedad.

Al final de la tercera parte de nuestra investigación, describimos el modo en que han saltado todos los frenos para el ejercicio del poder del Estado a través de la ley positiva. Pensamos que tiene un interés especial el estudio que dedicamos a la ley penal y su desarrollo. La ley penal es el instrumento con el que el Estado hace el mayor ejercicio de fuerza sobre el ciudadano. La destrucción del *bien jurídico* como límite a la acción reguladora penal del Estado ha provocado el avance general del *efecto preventivo general positivo* de la pena en la explicación del derecho penal “moderno”. De este modo, ley positiva y ley penal se conjugan para dar consistencia al conjunto colectivo bajo el poder del Estado. Respecto a la teoría política ello tiene una consecuencia importante. El punto de examen del poder cambia. La pregunta no es si el poder es legítimo o no; es decir, si existe o no eso que se llama, por ejemplo, acto constituyente legítimo. La cuestión fundamental para examinar el “cuerpo social” es la ley penal. Es ella la que da consistencia

---

<sup>14</sup> La expresión es correcta ya que, como veremos, también existe un concepto de ley positiva dentro de la ley común. Por ello, en este momento, usaremos el término *colectivo* para referirme a la ley cuya legitimidad sólo procede del poder del Estado. Más adelante, cuando los términos se hayan aclarado, sí que usaremos el término de ley positiva para referirnos a la ley que ahora llamamos *colectiva*.

al conjunto y es, por ello, que nosotros relacionamos el nominalismo, usando la *teoría de la base* (parte quinta), con la ley penal y no con la constitución.

La proliferación de normas penales para garantizar la consistencia del conjunto de normas positivas hace que podamos poner en función la *ideología*, la cantidad de normas penales y los recursos que el Estado dedica para que la ley penal sea eficaz. Hemos ideado un modelo que explicaría esta situación. Diferenciando los momentos creativos y aplicativos de la ley penal, vemos los recursos con que la ley penal, a la vez que aumenta en número, adopta formas de solución del conflicto penal más convencionales - por la incapacidad que tiene el Estado para hacer cumplir la ley penal. Aquí encontrará el lector otro punto que entendemos es novedoso en nuestra investigación. Pues, nuestro modelo funcionalista de la explicación de la ley penal consigue describir cómo actúan todos los fines de la pena en un Estado positivista. Es posible, con este nuevo enfoque, replantear toda la teoría del delito desde la función de la pena, por dos caminos. Uno, es el de la modelización funcional del sistema penal. Camino éste que hemos iniciado en el presente trabajo - y que seguro que aplaudirán los positivistas. El otro, es replanteando el sistema penal dando, de nuevo, preponderancia al bien jurídico, entendido desde la vida y la libertad como *derechos fundamentales y fundantes* del resto de derechos merecedores de protección de la pena. Es decir, volviendo a hacer real el principio de intervención mínima del Derecho penal.

A partir de aquí, es posible una revisión de la teoría de los derechos fundamentales, de la capacidad de la acción administrativa del Estado, y, mucho más interesante, desde nuestro punto de vista, replantear el derecho privado desde el "interés legítimo" (no el interés jurídicamente protegido, ni la relación jurídica) y, a la vez, conectar esta parte del derecho con el que nace de la justicia retributiva, a través de la legítima defensa. De este modo, todo el sistema jurídico se haría descansar sobre la vida y la libertad como fundamento de la acción humana. Así terminamos la tercera parte de nuestra investigación.

## VI

Nos adentramos en la **cuarta parte**. La dedicamos a la economía. Desde el principio, nos sale al paso la idea del *maquinismo* para explicar el nacimiento de del pensamiento económico liberal. Recordemos que el *Estado máquina* había sido la explicación positivista a la que habíamos llegado en la parte anterior. Este punto de vista nos permite seguir de forma consecuente la evolución de las teorías económicas desde Adam Smith hasta Marx. Las categorías de *común* y *colectivo* siguen apareciendo en nuestra exposición. Gracias a ellas, podemos analizar cómo, a través de los derechos sociales, los modelos de equilibrio y eficiencia, se ha dado entrada en la economía a fórmulas en las que el *Estado máquina* pasa a satisfacer una multitud de intereses generales. La "desviación" la representamos a través del proceso de cambio desde el *Estado fuerte* al *Estado potente*.

De nuevo, los autores de la Escuela Austriaca se vuelven fundamentales. Ellos fundamentan una visión de la economía asentada en la acción humana y las relaciones de intercambio. La teoría de la utilidad marginal nos ha sido especialmente útil para mostrar la conexión de la economía y el derecho al explicar el *impulso hacia la contratación*.

En esta cuarta parte, tiene mucha importancia lo que decimos del dinero. A través de él, damos entrada a la acción humana como fundamento de la economía, pero también, nos sirve para analizar los modelos holísticos de tipo keynesiano en los que la manipulación del dinero por parte del Estado se convierte en la forma general de explicar la economía. Al llegar a este punto observamos la perfecta coincidencia del *Estado potente* y los modelos holísticos macroeconómicos. Al concluir este apartado, se hace evidente la conexión entre *Estado potente, ley positiva y modelización económica*.

## VII

Por fin, hemos explicado desde dos categorías (*común y colectivo*) tanto el poder como la riqueza, deshaciendo la antinomia a través del “*giro hermenéutico*”. En la **quinta parte**, pretendemos formalizar todo lo que hemos dicho hasta aquí. Se nos puede criticar el que nos sirvamos de las matemáticas en las últimas explicaciones<sup>15</sup>. Permítasenos una pequeña defensa. Si hemos usado las categorías *común y colectivo* para que nos guiasen, y dichas categorías son lógicas, podremos mostrar formalmente todo lo que hemos dicho. En efecto, no creemos estar desacertados, desde el momento en que, como decimos y justificamos en las páginas que siguen, las matemáticas pueden ser entendidas como una extensión de la lógica. Y, como verá el lector, a través de las leyes de composición internas de **(A)** – conjunto real- y **(B)** – conjunto nominal -, conseguimos representar formalmente cómo se forma cada conjunto. De la misma forma, y a través de la *normalización*, damos cuenta de la relación entre **(A)** y **(B)**.

Bajo la perspectiva formal, la *normalización* del conjunto colectivo **(B)** sobre el real **(A)**, hace destacar que, entre uno y otro conjunto, existe una “*zona de tensión*”<sup>16</sup>. Nuestra *teoría descriptiva del poder y la riqueza* termina justamente ahí. La “*zona de tensión*” la hemos ido explicando y superando en las distintas partes de nuestra investigación a través del “*giro hermenéutico*”, con lo que el lector sabrá, a esas alturas, perfectamente lo que es para las distintas teorías que se han expuesto sobre sociología, el derecho y la economía, y el modo en que, cada una de esas teorías, ha respondido a esta cuestión. Además, formalmente, la “*zona de tensión*” nos arroja a un ámbito en el que los modelos explicativos

---

<sup>15</sup> Huerta de Soto, J., *Socialismo, Cálculo económico y Función empresarial*, 2014, pág.209 s.s.

<sup>16</sup> En el mundo globalizado, esa “*zona*” se ha identificado de manera general, por ejemplo, a través del contraste entre *Jihad versus McWorld* (Barber, S., *Jihad vs. McWorld: How globalism and tribalism are re-shaping the world*, 1995). Pero, como enseguida veremos, esa “*zona*” puede ser identificada en casi toda sociedad de cualquier época, siendo las consecuencias de ello de gran alcance.

formales cambian totalmente. La noción de vector se vuelve insuficiente y tenemos que acudir al análisis *tensorial* para explicar lo que sucede en esa región. Aquí es que se abre un camino para explorar los problemas de la economía, el derecho y la sociología ciertamente sugestivo. En efecto, un análisis tensorial nos lleva a unos modelos en el que la sociedad puede ser tratada como un “cuerpo” algebraico, en el que las fuerzas naturales y artificiales de las <<vigencias>> y las leyes generan modificaciones en sobre el mismo. Así, los análisis de resistencia, de flexibilidad, la identificación de puntos de ruptura, se convierten en nuevas preguntas para afrontar la ideación de nuevos modelos. Por este camino, se abre otra línea de investigación muy interesante para el derecho y la economía.

Si al final, nuestra *Teoría descriptiva del poder y la riqueza* ha cumplido su propósito, tendrá que ser posible reconducir a ella cualquier teoría que se haya formulado o se formule sobre el poder y/o la riqueza<sup>17</sup>. Pero, además, será posible tratar y examinar dicha teoría a través de las posibilidades que el “giro hermenéutico” nos permite al unir lo *real* con lo *irreal*.

## VIII

Por último, quisiéramos explicar algunas cuestiones de orden sistemático y tipográfico de esta obra.

En cuanto al orden. Lo más importante es que hemos intentado sostener un pensamiento sistemático a lo largo de toda la exposición. Por lo tanto, las ideas que van apareciendo, y que sirven de soporte a todo lo vamos diciendo, intentan ser entre sí consecuentes y derivar unas de otras. Por ello, el lector encontrará que vamos numerando distintos párrafos a lo largo del escrito. La función es doble. Por un lado, servirá para, dentro

---

<sup>17</sup> Dicho de otro modo, una correcta *teoría descriptiva del poder y la riqueza* tendría que dar cabida a los principales problemas que se presentan en la Teoría del Estado, la Sociología, el Derecho y la Economía. En este sentido, los problemas en torno al gobierno y la legislación; la relevancia en el sistema del poder judicial y la administración; la organización y división del poder político; la formación de los grupos dentro del Estado; la relación de los grupos distintos al Estado con los poderes de éste; la influencia de todos estos problemas sobre la naturaleza de la norma jurídica y la acción económica; deberían poder ser traídos a uno de los modelos que se explican en nuestra *Teoría descriptiva del poder y la riqueza*. Se discute que sea posible un sistema formal semejante. Se piensa que una construcción formal no puede ser dúctil a los cambios que se manifiestan en el fenómeno del poder político (Heller, H., *Teoría del Estado* (1934), ed. 2014, págs. 38-39). Como veremos en este trabajo, ello no es así.

<sup>17</sup> En dicha diferencia no cae Ludwig von Mises, para quien lo “común” y lo “colectivo” queda confundido en lo que llama sistemas *holísticos*, a los que opone la visión subjetiva de la economía (Mises, L., *La acción humana* (1949), op.cit., pág. 1). La diferencia es fundamental. Lo “común”, como se verá, es una categoría que sirve para mentar el conjunto formado de manera natural, mientras que lo “colectivo”, por el contrario, se refiere al conjunto formado por la decisión de alguien. Sin tener en cuenta esta diferencia lógica es imposible dar cuenta de los sistemas espontáneos de organización de esos otros que vienen dirigidos por la idea de un sujeto.

del texto, ir conectando unas ideas con otras y, así, facilitar la comprensión sistemática de las ideas. Por otro, esa numeración es la que hemos tenido en cuenta al elaborar el índice analítico y de autores.

Hemos creído conveniente que el lector, antes de pasar de unos apartados a otros - cuando hemos considerado que la densidad conceptual puede ser mucha -, pueda disponer de un resumen de lo alcanzado hasta ese punto del estudio.

No hemos creído conveniente hacer un resumen final. Ello por tres razones. La primera, es que seríamos pesadamente redundantes con los resúmenes que hemos ido haciendo a lo largo de la exposición. La segunda, y más importante, es que la parte quinta de nuestra investigación resume formalmente todo lo que se ha dicho en las partes anteriores. La última razón está en que, si bien, un resumen general puede servir para indicar algunas vías de investigación futuras, en este caso - además de que, algunas de ellas las hemos indicado aquí- es que, en cada parte en concreto, se marcan con claridad las líneas sucesivas de investigación por las que, si Dios quiere, seguiremos trabajando.

En cuanto a la bibliografía, nos hemos decidido a relacionar las obras básicas y más fundamentales que citamos. Después de hacer un índice exhaustivo bibliográfico, hemos tenido que purgarlo. Resultaba demasiado extenso. Por lo que se refiere a las citas, obedecen siempre a los textos originales que se han consultado, por ello, cuando citemos una traducción al español de algún libro o artículo, se hará saber al lector en la propia cita. Hemos prescindido de la forma de citar latina (ej. "*ibid.*") y de la anglosajona. No nos gustan ninguna de las dos. Con la primera forma de citar, es fácil perder el hilo del autor y obra que de referencia cuando, por ejemplo, se repite mucho un mismo autor y/o obra del mismo autor. En cuanto a la forma anglosajona de citar, obliga a usar un índice bibliográfico exhaustivo, haciendo que el lector tenga que interrumpir la lectura e ir al índice cada vez que le pueda interesar saber concretamente a qué libro o artículo se hace referencia. Además, verá el lector que hemos prescindido de muchos criterios que se han establecido en las Universidades como guías en las citas (ej. APA Univ. Alicante). La razón fundamental es que, de haberlos seguido, no habríamos podido referenciar el año original de la edición del libro o artículo, la edición original que citamos y, en su caso, la edición de la traducción. En fin, nuestro criterio es más riguroso y sencillo de seguir. El lector deberá tener en cuenta que cuando una obra haya sido citada con anterioridad, después de apuntar el autor y el texto de la obra (o parte de él, pero suficiente para identificar el libro o artículo), hemos elegido la signatura "*op.cit.*" para indicarlo; así, el lector podrá saber en todo momento quién es el autor y obra a la que nos estemos refiriendo. Por último, verá el lector que, al nombrar a autores importantes, ponemos al lado, entre paréntesis, la fecha de nacimiento y muerte. Ello lo hacemos solamente la primera vez que aparecen mencionados. La utilidad de esa referencia es la de ubicar el autor en la historia.

## **PRIMERA PARTE**

# **LA VERDAD y EL MÉTODO EN LAS DISCIPLINAS SOCIALES**

## I. La verdad de *lo social*.

Pudiera pensarse que está demás un apartado metodológico en una obra dirigida a elaborar una *teoría sobre el poder y la riqueza*<sup>18</sup>. Además de las razones propias de justificar un método *muy personalizado* (como es el caso), hay otras en las que quisiéramos llamar la atención. A lo largo de las páginas que siguen, en distintos momentos, nos vamos a encontrar con autores tan dispares en su pensamiento como, por ejemplo, Ludwig von Mises y Karl Marx, pero que, sorprendentemente, y examinadas de cerca sus teorías, parecen compartir metodologías comunes a la hora de elaborar sus propuestas en economía<sup>19</sup>. Incluso, dentro de la Escuela Austriaca— y no es necesario que nos detengamos aquí en ello, porque se verá más adelante con más detalle -, vemos que, autores como Mises y Hayek, que comparten ideas fundamentales, discrepan en si los modelos económicos son o no útiles en las explicaciones económicas e, incluso, en las nociones de Estado y las fuentes de la ley. Pues bien, después de un examen atento de las distintas concepciones metodológicas de muchos de los autores que vamos a ver, hemos llegado a la conclusión

---

<sup>18</sup> No estamos tan alejados de nuestro objetivo cuando comenzamos nuestro análisis desde este punto y desde la perspectiva del lenguaje. Dirá Foucault: “*Quizá se objetará que el hecho mismo de querer analizar a la vez la gramática, la historia natural y la economía, poniéndolas en relación con una teoría general de los signos y de la representación, supone una pregunta que sólo puede surgir en nuestro siglo*” (Foucault, M., *Las palabras y las cosas* (1966), ed. español 2010, pág. 92). Desde nuestro punto de vista, la pregunta se ha hecho en toda época del mismo modo. La circunstancia de la vecindad que existe entre todas las disciplinas del conocimiento hace posible que este punto de vista sea siempre moderno. La cita, no obstante, sirve para destacar, precisamente, lo oportuno de nuestro enfoque desde la “moderna” filosofía del lenguaje. En esta línea, no está demás lo anecdótico de que, por ejemplo, Adam Smith escribiese un opúsculo sobre el origen de las lenguas (Smith, A., *Considerations concerning the first formation of languages and the different genius of original and compound languages* (1795).

<sup>19</sup> Si para von Mises la “acción humana” es un principio *a priori*, desde el que parte para elaborar sus teorías económicas - sin que aclare muy bien, si ese principio es analítico o sintético o, sintético *a priori* -, llegando incluso a decir que “*toda esta controversia carece de sentido para la praxeología*” (Mises, L., *Los fundamentos últimos de la ciencia económica* (1962), ed. español 2012, pág. 30); para Carlos Marx, el principio *a priori* es la “mercancía”, a la cual, del mismo modo que von Mises trata la “acción humana”, es considerada de forma abstracta y apriorística (Marx, C., *El Capital* (1867), ed. español 1834, pág. 6). Si nos fijamos, los dos autores se colocan, con el mismo método, cada uno en el polo contrario de la epistemología: Mises en el “sujeto”, Marx en el “objeto”. Las analogías en su pensamiento van más allá, pues, uno y otro pensador, están dispuestos a conceder a la “ideología” un papel fundamental en las formas que adopta la sociedad (Mises, L., *La acción humana*, 1966, ed. español, pág. 7; Marx, C., *El Capital*, op.cit., pág.367), e, incluso, puede decirse que llegan a tener una visión parecida de la ciencia económica. En efecto, no deja de ser sorprendente la contradicción de Ludwig von Mises cuando declara que el economista ha de comportarse científicamente como el físico y, un poco más adelante, criticando el marxismo, se refiere críticamente a una posición científica de esta clase (Mises, L., *La acción humana*, op.cit., págs. 2 y 7).



de que, en no pocos casos, no han profundizado en la dimensión epistemológica<sup>20</sup> que tiene toda metodología científica y, así, o el método no está justificado epistemológicamente, o los resultados de lo que estudian desdican el método que parecen utilizar o, lo más llamativo, es que, aparentemente, usando el mismo método, las conclusiones de unos estén en las antípodas de las conclusiones de los otros. Por ello, en este primer apartado de nuestra investigación, avanzaremos concretando cuáles van a ser las categorías fundamentales que vamos a usar, justificándolas dentro de una más elaborada *teoría de la figuración*, en la que explicaremos el proceso del conocimiento a través de lo que hemos llamado el “*giro hermenéutico*”. Así, quedarán explicados los presupuestos epistemológicos y metodológicos de los que partimos y que usaremos. A la vez, los resultados a los que lleguemos servirán para examinar el alcance de las opiniones metodológicas de los autores que nos vayan saliendo al paso.

Y, ahora sí, comencemos.

### **I.1. Las categorías, los fundamentos y la justificación interdisciplinaria de nuestra investigación.**

En este apartado justificaremos las categorías formales que utilizaremos. Daremos cuenta epistemológica de nuestro método - que aparece descrito al final de esta primera parte como una *teoría figurativa del conocimiento* - para, por último, fundamentar la necesidad de que una *teoría descriptiva del poder y la riqueza* tenga que ser, necesariamente, interdisciplinaria. Hecho esto, creemos que habremos explicado suficientemente porque son relevantes la dimensión sociológica, la política, la jurídica y la económica.

#### **I.1.1 De los nombres <<colectivos >> y <<comunes>>. Su relación con la <<fuerza>>.**

1. Con el nombre *colectivo* y *común* mentamos la *realidad* de *lo social* de un determinado *modo*. Los términos expresan la idea de “grupo”, “conjunto”, “suma de...”. Es decir, se indica *una manera de establecer el conjunto*. La forma es *respectiva*; es decir, sólo aquellos elementos determinados por una *propiedad* son relevantes en la elaboración del conjunto. Y aquí es donde aparece la dificultad, pues, evidentemente, en principio, lo que acabamos de decir podría ser aplicado tanto a lo *colectivo* como a lo *común*. De manera que explicar lo *colectivo* y lo *común* respecto de *lo social*, *lo jurídico* o *lo económico* (a partir de aquí, y por abreviar, nos referiremos al primer horizonte de comprensión que es *lo social*,

---

<sup>20</sup> Hay quienes, dándose cuenta de este problema, lo solucionan confundiendo la epistemología con la psicología (Mises, L., *La acción humana*, op.cit., pág.8).

ello, sin perjuicio, que lo que, de modo más restringido, según su propio campo, pueda ser dicho de lo jurídico y lo económico) pasará, necesariamente, por su diferenciación<sup>21</sup>.

2. Pues bien, la aclaración de qué es *colectivo* y *común* dependerá de la *dirección de la fuerza* a la hora de formar *el conjunto*. La *fuerza puede provenir de la realidad* o, por el contrario, *puede estar en el pensamiento*<sup>22</sup>. Éste será el punto clave desde el explicar una y otra categoría.

### 1.1.2 La realidad de *lo social*.

3. Parece oportuno traer a colación el primer elemento real de nuestro estudio. Con ello, desde el primer momento, pretendemos que no se pierda de vista que las categorías que usaremos no son simplemente especulativas. Pues bien, la realidad a que se va a referir nuestra investigación, en primer lugar, es *lo social*<sup>23</sup> y ello, no de forma general, sino en tanto que *el poder y la riqueza*. De esta manera, *lo colectivo* y *lo común* habrán de dar cuenta de la realidad que vamos a examinar.

---

<sup>21</sup> Como ya hemos advertido, en la diferencia no cae Ludwig von Mises, para quien lo “común” y lo “colectivo” queda confundido en lo que llama sistemas “holísticos”, a los que opone la visión subjetiva de la economía (Mises, L., *La acción humana*, op.cit., pág. 1). Pero diferenciar entre uno y otro término es básico. Lo “común”, como se verá, es una categoría que sirve para identificar el conjunto formado de manera natural, mientras que lo “colectivo”, por el contrario, se refiere al conjunto formado por la voluntad. Sin tener en cuenta esta distinción, y sus consecuencias para la lógica, es imposible dar cuenta descriptiva de los sistemas espontáneos de organización de aquellos que vienen dirigidos por la idea de un sujeto.

<sup>22</sup> El antecedente más remoto de esta cuestión está en el problema de los “universales” en la Edad Media. El famoso pasaje de Porfirio que suscitó la cuestión es el siguiente: “*Sobre los géneros y las especies no diré aquí si subsisten o si están solamente en el entendimiento, ni en caso de que subsistan, si son corpóreos o incorpóreos, separados de las cosas sensibles o situados en las mismas expresando sus caracteres fundamentales*” (*Isagoge*, 1). Los hombres de la Edad Media reciben esta cuestión complicada con la diferencia que había establecido Boecio entre “res” y “voces”, lo que llevó a que la cuestión de la “verdad” estuviera muy relacionada con la del lenguaje. En las páginas que siguen veremos que el problema no ha desaparecido ni en la Epistemología, ni en la Filosofía de la ciencia, de manera que, incluso, los defensores del empirismo podrían remontarse al realismo de Guillermo de Champeaux (1070-1121) o los nominalistas o, si se quiere, los más racionalistas, podrían tener su antecedente en Juan Roscelino (1050-1120/1125). La reflexión que acabamos de hacer debería de servir para dejar de ver la Edad Media como una Edad de transición y sin producción científica alguna. Por el contrario, y por lo que hemos dicho, enseguida veremos que la “moderna” Filosofía del lenguaje, y las cuestiones del método científico, no son extrañas a los pensadores medievales y que, además, mucho de lo que se dice “modernamente” está ya y, a veces, mejor dicho, por los pensadores del medioevo.

<sup>23</sup> *Lo social* es una realidad previa al estudio de lo económico, lo político y lo jurídico. En este sentido, nos movemos en la línea de Dilthey (Dilthey, W., *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883), ed. español 1986, págs.101 s.s). Aclaramos, que no es *lo social* el fundamento último en donde deban justificarse la economía, el derecho o la política. Mantenemos una posición *Metafísica* fundamental y fundante de cualquier disciplina (Husserl, E., *Investigaciones lógicas* (1913), ed. español 1999, T.I, pág.41). No obstante, como todo trabajo exige su acotamiento, el lector tendrá que leer entre líneas, y a través de las citas que se hagan, cuál es la posición ontológica fundamental de este trabajo.

Es importante destacar que nuestro trabajo *no se referirá directamente a cómo deben ser las cosas*. Tradicionalmente cualquier trabajo en humanidades tiende a tener tres sentidos: sobre el pasado, sobre el presente y sobre el futuro, que, como ya señaló Aristóteles, daba lugar a unas concretas formas de formular teorías y discursos humanísticos<sup>24</sup>. Por nuestra parte nos atenemos a los *fenómenos* del poder y la riqueza tal y como se nos ofrecen. A partir de ahí, examinamos y describimos su estructura como *fenómeno*, intentando dar cuenta de él a través de las categorías esenciales que lo conforman y el proceso del conocimiento. En este sentido, nuestro estudio pretende ser *fenomenológico*, pero, y a la vez, en él va a ser posible el discurso sobre el pasado, el presente y el futuro. De ahí también, como hemos advertido en la introducción, que, al final, sea inevitable que la “guillotina” de Hume nos acabe alcanzando, al menos en parte.

### I.1.3 Relación del lenguaje con la realidad y el sujeto.

4. El primer nivel de nuestra investigación nos lo determina los nombres *común* y *colectivo* como *categorías*<sup>25</sup>. En tanto que su uso *supone* la *fuerza* (v.2) del sujeto o la de la realidad, a través de la *connotación* o la *denotación* para formar un *conjunto*, nuestro primer entorno de investigación será, por lo tanto, el que se refiere a la *relación del lenguaje con la realidad* y el *sujeto*. Sin aclarar el fundamento y función de esta estructura básica, evidentemente, cuanto se pueda decir de *lo social*, de *lo jurídico*, *lo político* y *lo económico*, como fundamentos de una *Teoría descriptiva del poder y la riqueza*, desde el ángulo de *lo colectivo* o *lo común*, será huero.

En *lo colectivo* y *común*, en tanto que *nombres*, tienen que ser abordados desde la lógica, y ello, a través de la *teoría del nombre*. Así, podremos justificar la *significación*<sup>26</sup> como un producto de la *fuerza de la realidad sobre el conocimiento* o, en su caso, de la *fuerza de las ideas del ser humano para interpretar el mundo*<sup>27</sup>. Al proceder de este modo, damos forma al método científico, ya que, como es fácil de apreciar, en cada uno de los dos casos, hablamos de dos modos de fundamentar las proposiciones científicas – con lo cual el método quedaría justificado epistemológicamente. Pues bien, en este sentido, nuestro primer paso será el de explicar el sentido de *lo colectivo* y *lo común*.

En tanto que nuestra primera aproximación en la elaboración de una *Teoría descriptiva del poder y la riqueza* será *lo social*, el entorno del lenguaje ya nos acerca a ese horizonte de comprensión. En efecto, pues es el lenguaje un *fenómeno eminentemente humano y social*. Incluso, nos atrevemos a decir, que es el más *esencialmente* social, pues,

---

<sup>24</sup> Aristóteles, *Retórica*, L.I.

<sup>25</sup> Sobre las categorías en las ciencias sociales: Zubiri, X., *Inteligencia y Razón*, 1983, pág.198.

<sup>26</sup> Hablamos de la *semántica* como parte de la *semiología*, la cual, como se sabe, se compone de sintaxis, semántica y pragmática.

<sup>27</sup> Foucault, M., *Las palabras y las cosas*, op.cit., pág. 98.

será poco discutible que es en sociedad donde el lenguaje parece desempeñar sus principales funciones y, además, es, gracias a la sociabilidad, que el lenguaje evoluciona<sup>28</sup>.

5. La *respectividad fundamental* de los nombres *colectivo* y *común* con la *realidad* y el *sujeto*, a la que hemos aludido, nos permite acercarnos y usar estos nombres como *categorías*<sup>29</sup>. Los dos señalan, a la vez, *pertenencia* y *exclusión*. Así, formalmente, tienen las notas de *generalidad*, *fundamento*, *inclusividad* y *exclusión*. Es decir, que los dos se refieren a *un modo de entender la realidad* que, formalmente, y por esos nombres, se canaliza a través de *conjuntos* (v.2, *parte V*). Que “algo” pertenezca o sea excluido supone una *voluntad* de que ese “algo” esté dentro o no de un conjunto. En decir, en el uso de los nombres, aparece destacada la *fuerza* que, al ser del lenguaje, se le llama *ilocutiva*. No obstante, como decimos, esa fuerza puede provenir de la *realidad* o, por el contrario, de la *forma* en que uno *da* a dicha realidad. En este sentido, puede hablarse de una *fuerza ilocutiva del lenguaje* derivada de la *realidad* o, por el contrario, de la *idea*. De esta suerte, el lenguaje nos coloca en una posición en la que es la *realidad* o, en su caso, el *pensamiento*, quien determina la comprensión y, en este sentido, provisionalmente, y hasta que definamos nuestra noción de verdad, podemos entender la epistemología y el método científico de dos formas totalmente distintas.

Efectivamente, el ser humano *usa el lenguaje según su fuerza ilocutiva para formar conjuntos*; tiene una forma de entender la realidad, de dilucidarla, de ordenarla, de tenerla por verdadera, en la que el *conjunto* es muy relevante. Y de ello son prueba las definiciones. La clásica caracterización aristotélica de la *definición* como la relación del género y la diferencia<sup>30</sup> tiene en cuenta el *conjunto*. Pero, es más, en otras posibilidades de concretar el conocimiento, por ejemplo, fenomenológicas, por muy descriptivas que quieran ser, necesariamente, usan de lo “común” y de lo “diferente”, por lo que, podemos concluir que el *conjunto* es “una” *forma general* con la que el hombre conoce. Cuando digo “una” es porque existen otras, en las que el lenguaje sigue a la idea y a la realidad modulándose significativamente de forma poética, discursiva, etc. Aunque, bien miradas y con atención,

---

<sup>28</sup> Dirá Aristóteles: “La razón por la que el hombre es un ser social más que la abeja y cualquier otro animal gregario es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano y el hombre es el único, de entre los animales, que tiene logos. Pues la voz es signo de dolor y de placer, y por eso también la tienen los animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolos y de placer e indicársela unos a otros. Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañino, lo justo y lo injusto. Y esto es propio del hombre, frente a los demás animales: poseer, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y lo injusto y de los demás valores, y la participación comunitaria de todo esto es lo que constituye la casa y la ciudad” (Aristóteles, *Política*, I, 1253<sup>a</sup> 7-18). Y en la *Retórica* nos dice el Estagirita: “El uso de la palabra es más específica del hombre que el uso del cuerpo” (Aristóteles, *Retórica*, 1355b5). Sobre que el habla es la nota que distingue a los hombres de los animales, ver también: Aristóteles, *Eth. Nic.*, 1177b25; Isócrates, *Frag.*, 3,7 y 4, 48; Jenofonte, *Menor*, IV 3, 12; Salustio, *Cat.*, 1, 1; Cicerón, *De Off.*, 1, 16, 50, del mismo: *De orat.*, 1, 8.

<sup>29</sup> En este sentido, la palabra “categoría” no se usa del modo aristotélico o kantiano. No queremos dar con ellas un fundamento último de comprensión ontológica o de la razón.

<sup>30</sup> Aristóteles, *Metafísica*, 5, 28.

al final el conjunto sigue siendo *la forma matricial primordial del conocimiento humano*. Forma y materia, potencia y acto, ente y ser, elemento, variables, etc., son todas palabras con las que conocemos y que podemos remitir formalmente a la idea de conjunto<sup>31</sup>.

#### **I.1.4 La prioridad de la lógica o de lo real en la epistemología.**

En este apartado examinaremos la relación de la lógica con lo real. Nos referiremos al falsacionismo y a su relación con la Escuela Austriaca. Este análisis nos permitirá tratar directa o indirectamente algunas cuestiones fundamentales relacionadas con la metodología en las humanidades. A partir de ahí, podremos ver la conexión de la epistemología con la metodología científica y dejaremos asentadas las categorías de *común* y *colectivo*.

##### **a) La lógica y la realidad.**

6. La lógica, por un lado, ordena “algo” que se muestra como un resultado en el pensamiento, pero, también, ese orden es posible porque la lógica es algo intrínseco al pensamiento humano. Esta cuestión es la que lleva al dilema de si el conocimiento es propio de un acto de aprehensión de la realidad o, por el contrario, es un producto de la razón. Así, una de las primeras cosas que haremos es ofrecer las razones de por qué *no existe una prioridad lógica sobre lo real, ni tampoco una prioridad de lo real sobre la lógica, en todo caso*<sup>32</sup>. Esta cuestión es el corazón de la epistemología y, en consecuencia, de la *metodología científica*. Ello quizás resulte más sencillo de ver si observamos que una *proposición científica siempre afirma o niega algo sobre un conjunto de fenómenos o hechos*. Así, la determinación del conjunto de hechos y circunstancias en que se producen, se convierten en el presupuesto básico y fundamental para realizar cualquier afirmación o negación sobre los mismos. En este sentido, saber si el conjunto viene determinado desde la realidad o, por el contrario, por la razón, supondría decantarse por una posición u otra.

Respecto a lo que a nosotros nos interesa, lo que acabamos de decir tiene sus consecuencias. Si partiéramos de un enfoque en el que puede determinarse qué es lo *colectivo* o lo *común* de forma apriorística y lógica, inmediatamente, podríamos explicar lo

---

<sup>31</sup> Estamos en el problema filosófico moderno de la distinción entre Ontología y Metafísica.

<sup>32</sup> En el entorno de la Escuela Austriaca nuestra posición no coincide ni con la prioridad epistemológica que von Mises otorga a la “acción humana” como categoría (Mises, L., *Los fundamentos últimos de la ciencia económica* (1962), op.cit., págs. 13 s.s), ni exactamente, aunque sí que estamos más cercanos, con la relación entre la estructura del orden sensorial con la realidad de la que nos habla Hayek (Hayek, F., *El orden sensorial* (1952), ed. español 2016). Más bien, a lo largo de estas páginas iremos comprobando en que queda la “prioridad” de la que habla Mises de la “acción humana” que, como se verá, no es un postulado de la razón; a la vez que indicaremos que lo más interesante de la obra que hemos citado de Hayek se encuentra en las derivaciones epistemológicas y metodológicas que podemos deducir.

*social* de manera analítica y, desde ahí, lo *jurídico*, lo *político* y lo *económico*, con los principios que hemos declarado *a priori* según la razón. Por el contrario, si adoptásemos una visión opuesta a la que acabamos de enunciar, diríamos que, al referirnos inmediatamente a lo *social*, lo *jurídico*, lo *político* y lo *económico*, aclaramos por inducción el sentido de lo *común*. Optar por uno u otro modo de pensar, como decimos, viene determinado por la *epistemología* y caracteriza que el método científico pueda expresarse lógicamente como *deductivo* o, en su caso, *inductivo*. Pues, en el primer caso, habríamos obrado con un enfoque apriorístico racional, y hubiéramos operado deductivamente; mientras que, en el segundo caso, el camino hubiera sido el inverso: partiríamos de la realidad, y actuaríamos racionalmente sobre ella, abstrayendo sus propiedades. Como hemos advertido, hablar de una prioridad absoluta de uno u otro método, a nuestro modo de ver, no es realista. Pero ello es algo que debe explicarse.

#### **b) El falsacionismo y su relación con la Escuela Austriaca de economía.**

**6 bis.** No podemos dejar pasar la ocasión para tratar algunas cuestiones sobre la “moderna” metodología *falsacionista*<sup>33</sup>. Pues en el falsacionismo se propone como una fórmula “creativa” de resolver todos los problemas del conocimiento analítico e inductivo, de forma que, analizando este método, habremos explicado los problemas fundamentales del método científico que nace en el s. XVII. El lector debe tener presente que una más correcta comprensión de lo que aquí vamos a decir sobre el falsacionismo pasa por la importancia que tuvo, para la noción de la ciencia y su método, el Círculo de Viena (v. 155 s.s).

Resumidamente, el falsacionismo dice lo siguiente: dada una realidad, sólo podemos hacer afirmaciones provisionales sobre su grado de verdad (por ello, las proposiciones científicas han de expresarse de modo que sean fácilmente rechazables) y, en consecuencia, *nuestro conocimiento es provisionalmente verdadero*. El falsacionismo se presenta como una corrección al método empírico, pero, a la vez, no renuncia a que la proposición provisionalmente verdadera pueda usarse analíticamente. Un poco más adelante veremos que, cuando se habla de metodología empírica, nos podemos estar refiriendo tanto a teorías analíticas como sintéticas. De momento, pensemos que el falsacionismo es otro nombre, para lo que David Hume (1711-1776) ya calificó de *provisionalidad* de las teorías científicas formuladas por vía inductiva<sup>34</sup>. Por ello, Karl Popper (1902-1994) puso mucho interés – para ser original en su propuesta - en criticar la posible <<regresión infinita>> del

---

<sup>33</sup> Desde la filosofía del lenguaje, este método entendería la “verdad” a la manera de Alfred Tarski (Popper, K., *Los dos problemas fundamentales de la Epistemología* (1978), ed. español 1998, pág.27).

<sup>34</sup> Hume, D., *Investigación sobre el entendimiento humano* (1748), ed. español 2001, pág. 64.

inductivismo<sup>35</sup>. A partir de aquí podemos comprobar lo artificioso del falsacionismo. En efecto, pues el inductivismo no lleva a una <<regresión infinita>>, tal y como indica Popper. A esta clase de interpretación se llega si se prescinde de que existen hechos e ideas que impiden dicha regresión, es decir, que son el límite o finalidad de la inducción. Por ello, indicará, por ejemplo, John Stuart Mill el momento de “contraste” como un punto final de validación<sup>36</sup>. Además, si fuera como dice Karl Popper, el falsacionismo lo que cambiaría sería la supuesta <<regresión infinita>> del inductivismo, por la <<prueba infinita>> de cualquier teoría. Con ello, si el problema es el “infinito”, ya sea de la razón o de la prueba, para validar una teoría, Karl Popper sólo habría cambiado de “lugar” el problema.

Lo segundo que quisiéramos señalar es que, para explicar el “falsacionismo”, hay que tener en cuenta el estado de la ciencia en el momento en que se formula (v.155s.s). Karl Popper tenía enfrente los hallazgos de la teoría de la relatividad general y especial y de la física cuántica<sup>37</sup>. Es decir, la realidad física que hasta entonces se había tenido en cuenta por los empiristas y su método resultaba muy deficiente para explicar los nuevos hallazgos de la física y la manera que se habían conseguido. La realidad se mostraba, en determinadas dimensiones, *incommensurable*. Esto hizo pensar que el ser humano *nunca podría saber la verdad física de un modo agotado*. El mundo ya no se plegaba a una explicación *mecánica*. De este modo, la verdad proposicional empírica sólo podía considerarse desde el ángulo más sencillo de contradecir<sup>38</sup>. Dicho sencillamente, en realidad, el falsacionismo puso negro sobre blanco lo que la física ya venía haciendo. Y haciendo esto, tampoco fue exacto con lo que sucedía en la física. La física relativista no decía que fuese falsa la newtoniana, sino que ésta, ahora, pasaba a ser un caso especial de un fenómeno mucho más general (relatividad) que se explicaba de otro modo. En definitiva, que el empirismo inductivista, en los entornos y realidades que tuvo en cuenta, seguía siendo viable. La idea de *conjunto*, como vemos, prevalecía.

7. La Escuela Austriaca se ha movido en el terreno de la metodología con cierta dispersión. El enfoque de Carl Menger (1840-1921) y Ludwig von Mises (1881-1973) sobre la economía indicaba que se trataba de una disciplina apodíctica, cuya proposición esencial/axiomática era la *acción humana*. Pero, ninguno de los dos, aclaró si la proposición

---

<sup>35</sup> Nos los explica Popper: “pues si ha de asignarse cierto grado de probabilidad a los enunciados que se basan en inferencias inductivas, tal proceder tendrá que justificarse invocando un nuevo principio de indicción, modificado convenientemente; el cual habrá de justificarse a su vez, etc.” (v. Popper, K, *La lógica de la investigación científica* (1959), ed. español 1962, pág.29).

<sup>36</sup> Stuart Mill, J., *Sistema de lógica demostrativa e inductiva*, (1881), ed. español 1946, pág. 300.

<sup>37</sup> Popper, K, *La lógica de la investigación científica*, op.cit., pág.207 y 426.

<sup>38</sup> Popper, K, *La lógica de la investigación*, op. cit., págs. 137 s.s; del mismo autor, *El conocimiento objetivo* (1972), ed. español 1992, págs.83 s.s.

de la “acción humana” era *analítica* o *sintética a priori* <sup>39</sup>. Si era *analítica a priori*, no era consecuente con su rechazo de las matemáticas como forma de conocimiento de la economía – a lo que ya hemos aludido en la presentación. Si, por el contrario, era *sintética a priori*, entonces es dudoso que pudiese ser fundamento de la economía como disciplina apodíctica - es decir, la realidad tendría un peso fundamental en su metodología. El primer defecto, lo vio Friedrich August Hayek (1899-1992) - quien no tuvo ningún inconveniente en usar modelos matemáticos en sus explicaciones económicas<sup>40</sup>. El segundo, lo expuso Murray Rothbard (1925-1995), al indicar que, si se trata acerca de la acción humana, como fundamento de la economía, era oportuno examinarla desde el deber<sup>41</sup> - al fin y al cabo, la cualidad del deber es la que realmente separa la acción humana de la del animal.

En este contexto, el método falsacionista fue acogido con cierto entusiasmo por la Escuela Austriaca y, en concreto, por Hayek<sup>42</sup>. Según la interpretación austriaca, el método suponía considerar cualquier ciencia de manera *hipotético-inductivista* (enseguida veremos que en este punto hay un error en Hayek). Ello, consideraba el representante de la Escuela Austriaca, permitía dos cosas. La primera, que se pudiera hablar de la economía como una ciencia de la forma en que lo habían hecho Menger y Mises. Y la segunda, y no menos importante para Hayek, la imposibilidad de poder afirmar la existencia de un método capaz de manejar toda la información producida por la sociedad (el mercado) – con lo que se evitaba que “alguien” pudiera arrogarse la competencia *de decir positivamente lo que se debía hacer en economía*. En Hayek aun pesaba demasiado el prejuicio fomentado por la epistemología y la filosofía de la ciencia de Kant<sup>43</sup>. En el artículo que acabamos de citar de Hayek, puede leerse que el autor enlaza el método falsacionista con el carácter lógico de lo que él llama proposiciones *hipotético-deductivas*. Cuando, como hemos visto, en las propias palabras de Popper, el falsacionismo es empírico (*hipotético-inductivo*). La expresión de Hayek sobre que las proposiciones científicas son *hipotético-deductivas*, por lo tanto, sería

---

<sup>39</sup> Ludwig von Mises, a la vez que parecía argumentar contra Immanuel Kant, se declaraba positivista (Mises, L., *Los fundamentos últimos...*, op.cit., pág.24). De la inconsistencia era conocedor Hayek, quien se declarará “anti-positivista” por la perversión que ha sufrido el término (Hayek, F.A., *Estudios de Filosofía, Política y Economía*, op.cit., pág.137). También debe tenerse en cuenta que, aunque Hayek use modelos en las explicaciones económicas, ello no le hace positivista. Lo propio del positivismo es declarar la posibilidad del conocimiento total y absoluto en una ciencia, lo que no encaja con el carácter interdisciplinario que debe mantener el científico que defiende Hayek (Hayek, F.A., *Estudios de Filosofía, Política y Economía*, op.cit., pág.185).

<sup>40</sup> Hayek, F.A., *Teoría pura del capital* (1930), ed. español 2015.

<sup>41</sup> Rothbard, M., *La ética de la libertad* (1982), ed. español 2009. El punto de vista es interesante. Con esta aseveración -creemos que cierta -, la conexión de la economía con la moral es evidente. Dicho de otro modo, bajo este enfoque los maestros de la Escuela de Salamanca seguirían siendo originales en sus planteamientos económicos. Más adelante, será que veamos a distintos autores de la Escuela de Salamanca y fundamentemos un poco más lo que aquí es sólo una pincelada.

<sup>42</sup> Hayek, F., “*Grados de explicación*” (1955), en *Estudios de Filosofía, Política y Economía*, ed. español 2007, págs. 35 s.s.

<sup>43</sup> Basta con ver el inicio del artículo de Heyek: “*Grados de explicación*” (1955), que acabamos de citar.



errónea, según el falsacionismo<sup>44</sup>. El “fallo”, como decimos, no es tal en realidad; puede explicarse por el intento del autor de hacer una cuadratura del círculo, es decir, de compatibilizar el método apodíctico deductivo de los maestros de la Escuela Austriaca, basado en una concepción de la acción humana *a priori* con el relativismo falsacionista. Y así, aseverará Hayek que, la metodología científica, es aquella, siguiendo a Karl Popper (1902-1994), “*que explica lo conocido por lo que no es*”<sup>45</sup>. Lo más sorprendente de semejante afirmación, si echamos la vista hacia el pasado, es que esas explicaciones metodológicas no son originales. Es más, se descubrieron en la Metafísica cristiana. Así, un ejemplo muy claro lo tenemos en Pseudo- Dionisio Aeropagita, cuando sugería ese método para hablar de la naturaleza de Dios. En efecto, decía aquel místico que, después de haber afirmado algo sobre la naturaleza de Dios, inmediatamente había que negarlo o, si se prefiere, observar esa afirmación como insuficiente<sup>46</sup>. La razón que daba el místico era que Dios era inconmensurable y trascendente. Y fijémonos en que la inconmensurabilidad de la realidad es de lo que parte la física moderna y, de ahí, el falsacionismo.

La coincidencia de ideas, como decimos, es interesantísima y, de alguna manera, podría decirse que Popper o Hayek, al defender el falsacionismo (Hayek, como hemos visto, de un modo un tanto particular), se comportaban respecto al mundo como verdaderos místicos panteístas. Intentando ser justos, Hayek se dio cuenta de las enormes dificultades de extrapolar esa forma de pensar a las disciplinas que tienen que ver con la acción humana. Aunque nuestro autor cree correcto presentar modelos económicos según la regla *ceteris paribus* y, a la vez, tiene muy presente el modo en que se formula la teoría de la evolución a través de la <<explicación de principio>>, no oculta que el método falsacionista puede ser sólo una habilidad del científico<sup>47</sup>.

No obstante, el método es más peligroso en las humanidades de lo que Popper o Hayek sospecharon – pensemos que los dos se tenían por liberales. En principio, el falsacionismo parece eludir el constructivismo o cualquier tipo de dogmatismo científico, lo cual, en una teoría de la información como la que manejaba Hayek, facilitaba el que la economía no se convirtiera en una disciplina apodíctica capaz de justificar que se establecieran reglas de orden generales en el mercado. Pero, el método falsacionista, aplicado a las disciplinas que tienen que ver con la acción humana, supone convertir al ser

---

<sup>44</sup> El problema tiene su trascendencia. Desde una posición racionalista pura (vgr. Descartes), ello no sería posible, ya que los enunciados racionales serían siempre apodícticos. Desde posiciones más modernas sobre la naturaleza de las matemáticas, como veremos al hablar de Gödel, no podría decirse que la razón tuviera unas reglas inmutables capaces de ofrecer un sistema formal en el que un número de proposiciones quedasen justificadas. Desde este ángulo, evidentemente, la diferencia que hemos señalado entre Hayek y Popper se desvanece.

<sup>45</sup> Hayek, F.A., *Estudios de Filosofía, Política y Economía*, op.cit, pág. 37.

<sup>46</sup> Pseudo- Dionisio Aeropagita, *De mystica Theologia*, VI.

<sup>47</sup> Hayek, F.A., *Estudios de Filosofía, Política y Economía*, op.cit, pág. 51.

humano y a la sociedad en hipótesis de trabajo experimental sobre la que ir trabajando a base de minimizar errores. Ello contrasta con el liberalismo de Karl Popper<sup>48</sup> como de Hayek. Pensemos que, en la versión más laicista y liberal sobre el ser humano, jamás éste es considerado como un medio (Kant). Sabiendo esto, si se piensa con cuidado, lo que se “falsean” son los resultados de una hipótesis traída de la realidad (que ha de tenerse, en principio, por cierta), lo que supone, evidentemente, que *se habrá hecho una aseveración sobre el hombre y la sociedad a los efectos de medir sus resultados*. El peligro de esta forma de pensar es que, como todos podemos intuir, las variables con las que pueden formarse modelos de estudio de la acción humana son infinitas y, en este sentido, cualquier modelo fallará, dando así el método falsacionista un pretexto para que, por ejemplo, se puedan seguir ensayando soluciones, justificando su fracaso, por ejemplo, en el “grado de”, la “intensidad de...”, “no haber tenido en cuenta que...”, etc. Ahora, recuperando el pensamiento cristiano, vemos que el falsacionismo, si no quiere acabar justificando esta clase de despropósitos, se ve abocado irremediabilmente a la Metafísica.

Hoy en día, los dos enfoques “empiristas” – ya sabemos por la introducción que a este término le damos un sentido especial - que hemos venido explicando están abiertos. No pueden plantearse de manera antagónica y excluyente. La expresión epistemológica y metodológica (como forma de validación) que mejor explica esta posición, respecto a las humanidades, es la del *sentido común*<sup>49</sup>. A él dedicaremos una nota amplia para explicar su importancia (v.*II*).

### c) Conexiones de la epistemología y la metodología con la filosofía de la ciencia.

La noción que debe quedar aclarada epistemológicamente es la de *verdad*. Toda la epistemología y metodología giran en torno a ella. Así, lo primero que justificaremos es por qué la *verdad es modalidad* en el conocimiento<sup>50</sup>.

---

<sup>48</sup> En general: Popper, K., *La sociedad abierta y sus enemigos* (1945), ed. español 2010.

<sup>49</sup> Ello supone afirmar, por un lado, que “*las cuestiones ontológicas van a la par que las científico-naturales*” (v. Quine, W., “*Dos dogmas del empirismo*” (1953), ed. español en VVAA Valdés Villanueva, L., (Dir.), *La búsqueda del significado*, 1995, pág.242). En efecto, pues la realidad del *ser* es compleja, vertical y trascendente, y el pensamiento debe seguir el camino del ser para explicar el entorno de la realidad que pretenda conocer. Mientras que, por otro lado, supone recuperar el *sentido común* como forma de validación proposicional en determinadas áreas del conocimiento (Arendt, H., *La condición humana*, op.cit., págs. 230-231, 301-302, 309-310). La autora se dedica, en las páginas que señalamos, a describir el modo en el que pensamiento científico que aparece en el s. XVII desplaza al *sentido común*. No obstante, es posible deducir de la lectura del libro la importancia de esta facultad.

<sup>50</sup> Dirá Santo Tomás de Aquino: “*A diversos modos de conocer, diversas ciencias. Por ejemplo, el astrólogo como el físico pueden concluir que la tierra es redonda. Pero mientras el astrólogo lo deduce de algo abstracto, la matemática, el físico lo hace por algo concreto, la materia. De ahí que nada impida que unas mismas cosas entren dentro del campo de las materias filosóficas siendo conocidas por la razón natural, y, al mismo tiempo,*

8. Lo que estamos haciendo en esta primera parte de nuestro estudio podría ser materia de lo que se llama modernamente *Filosofía de la ciencia*. No obstante, hay que tener cierto cuidado al usar la expresión. En realidad, se la tiene como disciplina justificante de las ciencias, cuando, la misma *Filosofía de la ciencia*, sin la *Metafísica*, se queda sin justificación. En este punto, la especialización del conocimiento humano ha dejado de ver la conexión de todas las ciencias en la Verdad.

Así es, el mal de la especialización<sup>51</sup> ha tenido como una de sus fatales consecuencias el que las distintas disciplinas que estudian la acción humana (vgr. sociología, derecho, economía, etc.) crean que pueden justificarse en sí mismas o, como mucho, en la *Filosofía de la ciencia*<sup>52</sup>, obviando que, la *Filosofía de la ciencia* no se auto justifica. La razón es evidente, dependiendo las humanidades de la *acción humana*<sup>53</sup>, requieren que, más allá de ellas mismas, tengan su *por qué*. Y ésta sería, entre otras, la labor de la *Filosofía de la ciencia*, pero, enseguida nos damos cuenta de su insuficiencia. Pues diversificándose las disciplinas científicas según sus objetos, es evidente, que hemos de ir más allá de la razón de ser de cada una para justificar todas. El resultado de este enfoque *profundo* es muy productivo. Con él se consigue mantener la perspectiva común sobre todo lo humano, a la

---

*dentro del campo de otra ciencia cuyo modo de conocer es por la luz de la revelación dividida*” (Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, q.1, a.1, r.2).

<sup>51</sup> Hayek, F., “*El dilema de la especialización*”, en *Estudios de Filosofía, Política y Economía*, op.cit., págs. 185 s.s.

<sup>52</sup> La división de las distintas disciplinas con las que se estudia la Filosofía tiene mucho de convencional. Resulta frecuente que, entre unas y otras, exista una frontera borrosa. Ello se explica por la concreción necesaria que supone identificar un “objeto” que, en realidad, se presenta *entretelado*. Nada tiene de extraño. Si, como hemos dicho, las disciplinas que estudian distintos aspectos de la acción humana están interconectadas, también lo están aquellas materias que componen la Filosofía, pues, es ella la que justifica las distintas disciplinas que indagan en la acción humana. En la teoría del conocimiento, en consecuencia, también puede apreciarse el fenómeno de lo borroso de sus fronteras. Así, la teoría del conocimiento tiene que ver con la psicología, en cuanto que los procesos de la conciencia son importantes; se relaciona con la filosofía del lenguaje, en cuanto que lo expresado del conocimiento se produce justamente a través de éste o, en otras tesis, el lenguaje provoca la forma del pensamiento, etc. En este terreno, que será por el que discurremos al comienzo de este estudio, también se comprobará que los ámbitos de la semántica y la pragmática se confunden muchas veces. Además, tenemos que apuntar, que existe una enorme diferencia entre lo que se entiende por *epistemología* en el mundo anglosajón y la *gnoseología*, término preferido en el Europa continental (Bunge, M., *Epistemología*, 1980, págs.13-27; Rábade, S., *Teoría del conocimiento*, 1995, págs. 13-16). Así, por *gnoseología* se entiende en la Europa continental el estudio general del conocer; mientras que la *epistemología* estudiaría de forma general el modo de conocer a través de métodos científicos que, de algún modo, queda concretada en cada disciplina particular. Sabiendo esta distinción hemos optado por la expresión *epistemología*, pero sin someternos a las visiones continentales o anglosajonas del término. De la lectura que se vaya haciendo, con cierta facilidad, el lector podrá apreciar el alcance con el que usamos la expresión para formalizar un método a través de la *Teoría figurativa*.

<sup>53</sup> Estamos declarando el fenómeno elemental de nuestra investigación: la *acción humana*. Con ello no sostenemos que la *acción humana* sea una categoría apriorística, ni que sea un *hecho objetivo*. Será a lo largo de las siguientes páginas cuando vayamos aclarando el lugar que ocupa en la comprensión de lo social, lo político, lo económico y lo jurídico.

vez que es posible desarrollar investigaciones especiales de carácter sistemático. Ello, al final, es la constatación de que el ser humano es siempre más que la suma de las partes en que pueda dividirse.

Cuando se pierde la *dimensión justificante última* de las distintas disciplinas que se ocupan de distintos aspectos de la acción humana, el resultado puede ser, y con bastante facilidad, el desajuste, la inconsecuencia y el sin sentido. Veamos un ejemplo muy sencillo. Acostumbran algunos economistas de distintas escuelas a proponer modelos matemáticos para describir los fenómenos económicos. Pero, a la vez, esos mismos economistas, no dudan, en muchos casos, en presentar las soluciones de sus modelos como razones para que se promulguen normas jurídicas en el sentido implantar socialmente el modelo. Pues bien, ello sólo tendría sentido si, la metodología jurídica, justificara dicha posibilidad – lo cual, como veremos, sólo se produce bajo una determinada noción de ley. En definitiva, por encima de cada una de esas disciplinas, del derecho y la economía de nuestro ejemplo, debe existir “otra”, en la que se den las razones de cada una de las anteriores. Es decir, que establezca los “puentes” entre las distintas aproximaciones al estudio de la acción humana.

Con estos presupuestos, sobre los que comienza nuestra investigación, no parece discutible que la sociología, la economía y el derecho *usan el lenguaje*. Tampoco parece que pueda cuestionarse que el lenguaje tiene un *componente lógico*. Es, a partir de aquí, que pueden aparecer divergencias sobre qué clase lenguaje, con qué lógica y qué hechos se estudian en cada disciplina – pero ese debate pertenece a otro orden de ideas; en nuestro caso, a lo largo de la elaboración de la teoría figurativa, nuestra opinión quedará aclarada. Pues bien, en este primer apartado, nuestro análisis se remonta a la cuestión general de dónde ha de justificarse el método enfocado desde el lenguaje. Y ello es oportuno, pues, como hemos visto, *el lenguaje nos abre la posibilidad de concretar el nivel epistemológico, lógico y metodológico que usaremos para la elaboración de nuestra teoría descriptiva del poder y la riqueza*<sup>54</sup>.

### **I.1.5 Partes principales de nuestra investigación sobre la verdad.**

**9.** A grandes rasgos, la primera parte de este estudio, tiene dos grandes subapartados. En el primero, explicaremos formalmente la epistemología y la metodología empírica que aparece en la “modernidad”. En este caso, consideramos imprescindible una

---

<sup>54</sup> A lo largo de este estudio se podrá comprobar que la tensión que muchos han introducido entre el *lenguaje formal* y el *material*, en realidad, puede carecer de sentido. En el pensamiento económico contemporáneo se ha puesto de moda explicar algunos fenómenos económicos a través de lenguajes formales, rígidos, empobreciendo notablemente el contenido de las relaciones sociales económicas y, claro está, prescindiendo de toda la perspectiva que siempre ofrece atender a la acción humana. Sobre la relación de la razón y el lenguaje (Mises, L., *La acción humana*, op.cit., pág. 52).

exposición histórica sucinta, pero suficiente, de la teoría de la ciencia desde el s. XVII. Sólo así podrá entenderse las razones de lo que digamos al desarrollar la *teoría figurativa del conocimiento*. Nuestra exposición será eminentemente analítica. Nos fijaremos en las concepciones epistemológicas fundamentales y, dentro de ellas, nos referiremos a los autores que consideramos más importantes.

La exposición analítica tiene que ser consecuente con el hecho de que estemos usando el lenguaje para dar cuenta de la teoría del conocimiento. Así, que presentaremos las principales teorías del conocimiento que nacen en aquel siglo desde el lenguaje. De este modo conseguimos que el hilo de nuestro pensamiento esté guiado por las mismas categorías y que podamos pasar de este nivel a los siguientes de forma consecuente. Es por ello por lo que, en nuestra exposición, nos serviremos de la *teoría del nombre* – recordemos que, como hemos dicho, lo *común* y lo *colectivo*, son las categorías (nombres) que utilizaremos como fundamento de lo que digamos (v.5).

Hecho esto, podremos pasar a caracterizar y justificar nuestra investigación sobre el proceso del conocimiento humano a través de la *figuración*.

## **I.2 El problema del lenguaje como instrumento de conocimiento.**

En primer lugar, veremos qué es lo que nos importa del lenguaje según la *teoría del nombre*. En un segundo apartado, estudiaremos la *relación del lenguaje con la verdad*.

### **I.2.1 Lo que nos importa del lenguaje según la teoría del nombre.**

**10.** Lo que nos importa de la *teoría del nombre* son dos cosas: cuál es su puesto en la teoría del lenguaje. Es decir, qué podemos extraer epistemológicamente de la teoría del nombre. Y dos, en qué puede afectar ello a nuestra investigación y, particularmente, a la hora de entender a los maestros de la Escuela Austriaca. Seremos esquemáticos en esta primera aproximación:

- a) Al *lenguaje* se le tiene *clásicamente* como un *instrumento de comunicación*<sup>55</sup>. Más modernamente, por el contrario, se ha defendido que *interviene propiamente en la forma del pensamiento* y que, incluso, *estructura el pensamiento*<sup>56</sup>. Por lo tanto, si,

---

<sup>55</sup> San Agustín, *El Maestro*, ed. español 1996 (Obras completas BAC). Modernamente el uso instrumental del lenguaje (hasta el s. XVI) ha sido descrito por Foucault como un uso de las *signaturas* para descubrir las *semejanzas*. Él se refiere a cuatro tipos de semejanzas: *convenientia*, *aemulatio*, *analogía* y *simpatía*. La hermenéutica sería, por lo tanto, y para los clásicos, la técnica por la que los signos harían hablar a la realidad (Foucault, M., *Las palabras y las cosas*, op.cit., pág. 47).

<sup>56</sup> El precursor moderno más notorio sobre este punto de vista: Humboldt, A., *S Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, 1836.

como es evidente, existen problemas para describir la epistemológica humana, y también para valorar las funciones del lenguaje, tenemos que, a través del lenguaje - en el que se reflejan todas las “insuficiencias” epistemológicas del ser humano o, si se quiere, los problemas ontológicos para conocer lo <<qué es>> (τὸ ὄν) de las cosas -, podremos investigar los problemas relativos a la epistemología. Hecho esto, el método que adoptemos habrá de estar justificado en los resultados que alcancemos aquí. Por ello, insistimos, es que nuestro estudio comenzará desde el *lenguaje* y nos acompañará a lo largo del estudio de *lo social*, de *lo jurídico* y de *lo económico* a fin de dar cuenta de nuestra *Teoría descriptiva del poder y la riqueza*.

- b) El enfoque sobre el lenguaje también es oportuno pues, como se ha dicho, este trabajo nace en el entorno de la Escuela Austriaca de economía y, como se sabe, dicha Escuela está enmarcada en el llamado *Círculo de Viena*. Pues bien, como explicaremos más adelante en detalle, en aquel “Círculo”, la cuestión del lenguaje y el método científico fue un tema central (v. **116**). En el debate fue importantísima la relación: razón/lenguaje/lógica. Por lo tanto, no estará de más traer aquí la siguiente afirmación de Ludwig von Mises: “*El pensamiento hallase ligado a la palabra, y viceversa. Los conceptos se encarnan en vocablos. El lenguaje es el instrumento de la razón y también de la acción social*”<sup>57</sup>. No obstante, tómesese esta afirmación de forma muy provisional, y no se saquen de lo que acabamos de decir demasiadas conclusiones hasta que hayamos avanzado un poco más.

## I.2.2 Sobre la verdad y el lenguaje.

**11.** *El lenguaje es un elemento esencial para la verdad, la lógica y el método*<sup>58</sup>. Y no hay otra solución para la *verdad* que *andárselas con este problema*<sup>59</sup>. Tratar el *lenguaje*

---

Existe una versión en español: *Sobre el origen de las formas gramaticales y sobre su influencia en el desarrollo de las ideas* (Carta a M. Abel Remusat sobre las formas gramaticales en general y sobre el genio de la lengua china en particular), ed. español 1972. Del mismo autor: *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, ed. español 1990.

<sup>57</sup> Mises, L., *La acción humana*, op.cit., pág. 214.

<sup>58</sup> Wittgenstein, L.J.J., *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921), ed. español 2000, 4.2.4. Ya en las *Meditaciones metafísicas* de René Descartes (1596-1650), indica el autor que, ante las evidencias más evidentes, siempre existirá un “*genio maligno*” que engañará (v. *Meditaciones metafísicas* (1642), ed. español 2000, meditación primera, 23). Esto hay que tenerlo muy presente porque, quizás, se piense que las distintas posiciones a las que ha dado lugar el empirismo o el nominalismo, y que veremos, han evitado el “engañó” o la “confusión”, y no es así en absoluto. Aunque, por los textos que citamos, es evidente que la visión de la ciencia que comienza en el s. XVII nace sospechando del lenguaje.

<sup>59</sup>El único ser que es capaz de conocer la realidad enteramente, a través de la Palabra, es Dios. Sólo Él crea con la *Palabra – ex nihilo*. Sólo Él puede conseguir una identidad absoluta entre la “cosa” y la *Palabra*. Los relatos sobre la creación del mundo expresan la *voz* de Dios creando, *haciendo de la palabra creación*: “*Y dijo Dios: “¡Que haya luz!”. Y hubo luz. Y vio Dios que la luz era buena, y Dios la distinguió de la oscuridad; y llamó Dios a la luz “día” y a la oscuridad “noche”. Y hubo atardecer y hubo amanecer*” (Gn, 1, 1-34). En este sentido,

como un problema *absoluto* para la *verdad* lleva a una paradoja que nos advierte del error de sostener semejante idea. Veamos; aseverando que *el lenguaje hace imposible la verdad*, podría pensarse: o que, sin lenguaje, el ser humano podría conocer la verdad, o bien que, dado que el lenguaje es causa de error, y siendo necesario en el ser humano, éste jamás podrá conocer la verdad de algo. Aquí es donde el *sentido común* debe levantar su barrera

---

también hay que entender la afirmación que leemos al comienzo del Evangelio según San Juan: “*En el principio era el Verbo, y el Verbo estaba en Dios (...)*” (Jn 1,1). Esta posición original respecto al conocimiento, la creación y la palabra no la tiene el ser humano. El ser humano solo puede denotar o connotar con nombres la realidad: “*El hombre impuso, pues, el nombre a todos los animales domésticos, a todas las aves del cielo y a todos los animales del campo*” (G 2, 19,20). Fijémonos en el verbo (*imponer*). En Dios la *Palabra* tiene una función *creadora*; en el ser humano *ilocutiva*. Por ello, para el ser humano, *el uso del lenguaje puede ser un ejercicio de fuerza sobre la realidad*. Ello queda muy bien expuesto en las primeras páginas de *Cien años de Soledad* (1967). En ellas, Gabriel García Márquez nos lleva a un estado del mundo tan antiguo donde las cosas todavía no tenían nombres y las personas, para referirse a ellas, las señalaban con el dedo. La posición original sobre el lenguaje, en la que éste se identifica plenamente con la realidad, no existe en el ser humano. El mito de la Torre de Babel vuelve sobre este tema (Gn 11, 1-9). En él, un único lenguaje hacía pensar a los hombres que podían ser creadores como Dios. Gracias a él podrían construir una torre, una única torre, capaz de llegar al cielo. Es un gran mito en el que se explica la relación entre la soberbia, el lenguaje y la emulación de Dios por parte del hombre. La pretensión de conseguir un lenguaje puro, original, único, capaz de mentar la verdad es como vemos muy antigua. Platón trataría esta cuestión a través de su epistemología (v. *Crátilo*). Para este filósofo, el lenguaje era confuso, pero podía existir un lenguaje capaz de expresar la verdad (la idea). De ello no serían capaces todos los seres humanos, sólo los filósofos. Y lo conseguirían a través de la contemplación de la idea en su interior. Las *categorías* de Aristóteles obedecen al mismo principio: la realidad puede ser entendida a través de su “esencia”, así, el lenguaje “científico” tendría como misión expresarla. A partir de estas ideas, al lector no le costara seguir el rastro evolutivo de las mismas a través de autores como San Agustín, Santo Tomás de Aquino, Guillermo de Ockam, etc. Por nuestra parte, vamos a dar un gran salto, para situarnos en el *racionalismo* y conectar estas ideas con lo que supusieron en la época en que se exaltó la razón del hombre. Gottfried Leibniz (1646-1716) es un precursor de la moderna lógica matemática. Su gran idea era la de un cálculo general del cual la silogística, el álgebra y la aritmética fueran casos particulares. Así, todos estos aspectos particulares, tendrían que ser manifestaciones de la teoría del silogismo (que sería la base de la *mathesis*). En esta idea está la base de que, para construir un lenguaje técnico, no hace falta indagar en la gramática y significados primeros de un lenguaje ordinario, sino que bastará con buscar “signos” propios para el lenguaje científico. A partir de aquí es posible la lógica simbólica del siglo XX. La cual volvió a hacer un esfuerzo denodado por separar el lenguaje común de un posible lenguaje científico. En el centro de toda esta cuestión aparece Giuseppe Peano (1858-1932). A él se debe la primera sistematización de la lógica, en su libro *Calculo geometrico secondo l’Ausdehnungslere di H. Grassam* (1888). En ese año descubrirá la relación que existe entre el cálculo de clases y de proposiciones. A partir de esta obra, podemos distinguir dos tendencias. La de Peano y su escuela, que piensa que es posible librar a las matemáticas de su conexión con la lógica (Peano, G., *Arithmetices Principia nova metodo exposita*, 1889) y la de Bertrand Russell y Frege que, por el contrario, defienden que cualquier proposición matemática puede ser expresada de modo lógico. Hasta aquí, la discusión podía ser más o menos formal, ya que Russell, por ejemplo, concebía la lógica como un lenguaje preciso, por lo que, si las matemáticas eran o no una extensión de la lógica era poco relevante. No obstante, en 1897 Cesare Burali-Forti descubrió las paradojas lógicas, y en 1906, lo mismo le ocurrió a Russell, al analizar la teoría de los conjuntos – en la parte quinta de este estudio volveremos a esta cuestión. Los intentos de Russell por resolver estas cuestiones le llevo a una teoría de los “tipos” que, como mal “remiendo”, lo que hacía era destacar la imposibilidad de la lógica y de las matemáticas como lenguajes universales científicamente exactos. No deja de ser curioso observar toda la historia de la formalización del lenguaje exacto en el s.XX desde la perspectiva del mito de la Torre de Babel. Ningún intento ha prosperado.

frente a la cadena de consecuencias lógicas<sup>60</sup>. Lo conveniente es tratar el *lenguaje* como lo que es: *un instrumento*. Y, siendo así, podemos delimitar mejor el problema que supone su uso y, en consecuencia, ver qué podemos esperar de él respecto de la *verdad*.

---

<sup>60</sup> Es posible que el ser humano conozca la verdad sin el lenguaje (San Agustín, *El Maestro*, XI,9; Fray Luis de León, *De los Nombres de Cristo* (1583), ed. 1994, págs. 24-25). Uso el *sentido común* con toda intención metodológica. Merece la pena que le dediquemos una nota extensa. A lo largo de esta investigación pretendemos que vaya tomando cada vez más importancia explícita. En su momento, se explicará el empirismo desde las corrientes que hemos llamado *nominalista* y la *realista*. Las dos, como decimos y seguiremos viendo, desde enfoques distintos, justifican que se entienda la razón como lógica y, desde ella, de manera diferente, determinan cuál es el método científico y el contenido de sus proposiciones (analítico o sintético). Pues bien, en los dos enfoques, el *sentido común* es irrelevante. El *sentido común* tenía, básicamente, tres acepciones en la antigüedad. En la primera, epistemológica, se situaba entre la percepción sensitiva y la razón (Aristóteles, *De anima*, 424 b 22; San Agustín, *De libero arbitrio.*, L.II). Otro significado era al que se referían los autores cuando hablaban de la capacidad de la persona para ponderar las circunstancias, aplicar la prudencia, a la hora de emitir un juicio o, en su caso, acomodar su acción práctica a lo socialmente conveniente. Es un significado de contenido práctico. El último sentido era social. Así, el término se usó para referirse a las reglas de comportamiento sociales generadas por las personas de manera espontánea y que, de alguna manera, acaban siendo usos y costumbres. No obstante, un adecuado sentido del término nos lleva a ver los matices que, desde Grecia, le diferenciaban de la *sophía*. Explicaba Wener Jaeger que Aristóteles contrapondría los términos *sophia* y *phronesis* (ver Jaeger, W., *Über Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideal*, 1928, pág. 127), haciendo entender que lo *teórico* era lo opuesto a lo *práctico* y, así, el *sentido común*, en la acción práctica, quedó relegado a un segundo plano respecto de la razón, que sí podía definir los comportamientos buenos. El *sentido común* aparece entonces como un modulador de la acción singular del individuo, y se acabó caracterizando por las virtudes de la prudencia, la templanza y la equidad (Aristóteles, *Eth. Nic.* L.V). La primera tenía como finalidad evitar la precipitación; la segunda, el gobierno de la acción por la pasión, por último, la equidad modulaba la aplicación de la ley general al caso particular. En la Roma de la República el *sentido común* tiene un papel preponderante. La inmensa mayoría de los estudiosos del Derecho Romano constatan que lo mejor del pensamiento de Roma está en su derecho y ello, precisamente, por el uso del *sentido común* a la hora de resolver los casos (Wieacker, F., *Vom römischen Recht*, 1945, pág. 24). En la Roma de la República, por lo tanto, el *sentido común* es una dimensión fundamental de la razón. Durante el Imperio, y con la llegada y consolidación del cristianismo, el *sentido común*, como hemos dicho, pasa a ser parte del conocimiento teórico. San Agustín distinguirá lo *racional* de lo *razonable*, y, al hacerlo, dirá que lo *razonable* pertenece a la esfera del *gusto*. Ahora bien, dice el Obispo de Hipona que, en lo *razonable*, “hallamos ciertos vestigios de la razón en los sentidos” (San Agustín, *Del Orden*, en Obras Completas, Escritos Filosóficos, págs. 668), es decir, no sólo es modulador, sino algo racional. Y en esta línea, pero desde un ángulo más realista, Santo Tomás de Aquino dirá que el *sensus communis* pertenece a la raíz de los sentidos externos (Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, q.1,3 ad. 2; q. 78, 4 a 1). Pues bien, ¿dónde ubicaría el *sentido común* el racionalismo nacido a partir del s. XVII? La respuesta es que en el gusto. Pero, a diferencia de San Agustín y Santo Tomás, ahora el *sentido común* pierde cualquier conexión con la razón o la experiencia. En Kant observamos esta idea de modo acabado. Kant, en su *Crítica de la facultad de juzgar* (1790), considerará el gusto como un principio subjetivo, en el que concurren lo empírico del objeto con la sensación de placer. Ahora bien, hay destacadas excepciones. En medio de la expansión del racionalismo, Gianbattista Vico (1668-1744) defenderá la importancia del *sentido común* (ver del autor *De nostri temporis studiorum ratione*, 1708). En este libro, Vico abogará por la formación humanista de la persona, a fin de que pueda actuar según el *sentido común*. De este modo, Vico rescata para el conocimiento un tipo de verdad que el racionalismo se empeñaba en despreciar: lo *verosímil*. Desde un ángulo más político y jurídico, de esta época es Anthony Ashley Cooper III, conocido como Conde de Shaftesbry (1671-17013), quien se referirá al *sentido común* subrayando su dimensión respecto al “bien común” y el “amor a la sociedad y la comunidad” (ver del autor: *Sensus Communis, en Essays on the Freedom of Wit and Humor*, 1709). Como decimos, aunque esta corriente se mantiene como un “ruido” de fondo contra el racionalismo dominante del s. XVII, no es hasta la aparición del *vitalismo* de Wilhem Dilthey



Aunque estamos acostumbrados a pensar sirviéndonos del lenguaje, lo cierto es que también podemos pensar sin atender a él. Así, por ejemplo, estando a los fenómenos o a las ideas mismas, es posible una *contemplación*<sup>61</sup>, en la que las palabras sólo aparecen después, cuando, dándonos cuenta de algo, queremos expresarlo. En este sentido, contraponer el uso *instrumental* del lenguaje a otro estructural-epistemológico no comprende todas las posibilidades. La concepción *instrumental* del lenguaje, en cambio, no estorba a que éste pueda ser originalmente *denotativo* o *connotativo*. Dicho de otra forma, y desde los autores con los que nos venimos explicando hasta aquí, la concepción instrumental del lenguaje de San Agustín puede explicar la de Humboldt, cosa que, al revés, no sucede.

Por ello, puede ser un error epistemológico confundir los *principios* del conocimiento con los *juicios*<sup>62</sup>. De esta confusión ha derivado una concepción del *método científico lógico* y una noción de *ciencia estrecha* que, ciertamente, ha prevalecido desde el s. XVII - aunque hoy está en claro retroceso. Desde el punto de vista *instrumental* del lenguaje, los *principios* dan *forma al juicio*, pero no se confunden con él. Así, pueden existir distintos tipos de proposiciones científicas, según la complejidad de la realidad que se estudia, sustentadores de unos *principios*, desde los que derivar juicios, sin que, por lo tanto, pueda hablarse de unos únicos principios caracterizadoras de toda proposición científica. Lo cual no quita que, por la necesidad que tiene toda disciplina de justificarse, haya una remisión general a la noción de verdad única. La cual, efectivamente, operaría como *principio primero*.

---

(1833-1911) y de Henri Bergson (1859-1941), que el *sentido común* vino ocupar un lugar preponderante en las humanidades. Pero, de la misma manera que el positivismo no impidió que autores muy importantes siguieran abogando en favor del *sentido común*, el ataque al *sentido común* por los positivistas se mantiene hasta hoy (ej. ver, por lo explícito que es, Durkheim, E., *Las reglas del método sociológico* (1895), ed. español 2016, pág.51). Sobre la importancia del *sentido común* en cualquier disciplina práctica (Marshall, A., *Principios de Economía*, (8ª ed. 1920), ed. española 1948, pág.33); la interpretación de la idea de <<progreso>> atendiendo al *sentido común* (Hayek, F., *Los fundamentos de la libertad* (1959), ed. español 2014, págs. 66s.s).

<sup>61</sup> Arendt, H, *La condición humana*, op.cit., págs. 27-29, 315-317. La idea es antigua. Podemos rastrearla hasta el *Sofista* de Platón, en donde se dice que la *diánoia*, es decir, el pensamiento, es “*un diálogo del alma consigo misma*” (263e; ver también *Teeteto*, 1896). De aquí deriva la idea que, más modernamente, se trata desde la autoconciencia (*Selbstbewusstsein*), pero que está claramente anticipada en (Aristóteles, *Eth. Nic.*, IX, 1170ª 17-1170b14) y, sobre todo, en San Agustín: “*Nosotros llegamos a conocer esto (las formas) por el sentido del cuerpo, pero no podemos juzgar de ello por este sentido. Tenemos otro sentido del hombre interior mucho más excelente que ése, por el que percibimos lo justo y lo injusto, por la privación de esa hermosura. Para poner en práctica ese sentido, no presta ayuda alguna ni la agudeza de la pupila, ni los orificios de las orejas, ni las fosas nasales, ni la bóveda del paladar, ni tacto alguno corpóreo. En ese sentido estoy cierto de que existo y conozco, y en ese sentido amo esto, y estoy cierto que lo amo*” (San Agustín, *La Ciudad de Dios*, op.cit., págs. 736-737). Se ha convertido en un clásico en la investigación de esta forma de conocimiento, a través del término *teoría*, el estudio de Boll, F., *Vita contemplativa*, 1922.

<sup>62</sup> Zubiri, X., *Inteligencia y Razón*, 1983, págs. 43 s.s. y 165 s.s.

12. En este punto, para nosotros, lo importante, es destacar que el lenguaje es un *instrumento*, y, esencialmente, entre sus cualidades está la de ser *dúctil*. Esta cualidad del lenguaje es la que por muchos se ha visto como un inconveniente. Pero, lejos de ello, es, en realidad, la expresión más clara de las inmensas posibilidades que tiene de expresar el conocimiento humano. Por ello, para concretar realmente dónde está el problema del lenguaje como *instrumento*, tenemos que preguntarnos si, cuando lo enfocamos como un problema para la verdad, no estaremos presuponiendo de él algo equivocadamente. Y, efectivamente, ésta parece ser la auténtica cuestión. Porque, si consideramos que el lenguaje debe ser *exactitud rígida de sentido*<sup>63</sup>, efectivamente, podremos decir que, en muchos casos, por su *ductilidad*, no expresa o no sirve para dar cuenta de ciertas realidades; pero, fijémonos bien, es su *ductilidad* la que permite a las personas significar singularmente y con la precisión que quieran, por lo que, la exactitud rígida es, en realidad, sólo un modo en que el lenguaje puede presentarse. Dicho de otra forma: si de algo podemos decir que es más o menos rígido, ello es porque es maleable. Gracias a esta *ductilidad* el ser humano puede concebir lenguajes rígidos-objetivos y más “flexibles” significativamente. Si fuera al revés - que la propiedad del lenguaje fuera la rigidez -, la consecuencia sería que el ser humano sólo podría conocer realidades formales. He aquí la causa de que el monismo metodológico haya venido casi siempre acompañado de una propuesta sobre un posible lenguaje artificial.

En cualquier caso, la *ductilidad* del lenguaje alcanza a la *forma de las cosas*<sup>64</sup>. Es decir, ya que no es posible concretar exactamente qué es lo que se expresa o, desde otro ángulo, dado que lo que se expresa puede estar determinado por lo que cada uno percibe y piensa, lejos de concluirse que no se sabe nada de manera absoluta y general, más bien habremos de estar a la realidad que se examina y utilizar el lenguaje según *el modo* en que la realidad hace *acto de presencia*. La gran cuestión de si, al final, podemos conocer “algo” tal como es, supone adentrarnos en el problema de la “sustancia”, del “noúmeno” o del *Ding an sich*<sup>65</sup>.

El modo rígido sobre el conocimiento y el lenguaje, que aparece bajo ciertas formas de racionalismo y positivismo, tiene una forma concreta: *intelección* → *juicios* → *conocimiento* → *forma lógica* → *método* → *ciencia*. Si nos fijamos, el sentido

---

<sup>63</sup> Zubiri, X., *Inteligencia y Razón*, op.cit., pág. 215.

<sup>64</sup> “Forma” en este caso significa aquello que da de sí el fenómeno al conocimiento del ser humano y que éste, luego, expresa en el lenguaje.

<sup>65</sup> Este ha sido el problema central de la epistemología, y no el de la demarcación y las posibilidades del inductivismo de los que nos habla Popper (ver Popper, K., *Los dos problemas fundamentales de la epistemología...*, op.cit). En efecto, si pudiéramos contestar a la pregunta de si somos capaces de conocer verdaderamente la realidad, carecerían de sentido todas las disquisiciones epistemológicas. En cuanto a los dos problemas fundamentales de los que habla Popper para el método, éstos son, el de las posibilidades de la inducción y el <<criterio de demarcación>>, más bien, son problemas de lógica cuya solución viene determinada por las previas posturas epistemológicas.

riguroso del lenguaje hace referencia a la negación de la libertad en el conocimiento del científico. Justamente *el rigor* intenta controlar que, la *imaginación*, los prejuicios, etc., desenfocan la realidad en su significación al usar la palabra. A todos nos suenan expresiones como la de que el científico se debe mantener en un punto de vista alejado del experimento, no involucrarse y atenerse a la cadena de deducciones. Enseguida veremos lo fantasioso que puede resultar este enfoque – sobre todo al hablar de las humanidades. A lo largo de las siguientes páginas *conseguiremos situar la libertad en medio de la epistemológica* y, en consecuencia, del método científico. El lector no debe perder de vista que hemos puesto como diferencia entre lo *colectivo* y lo *común* el origen de la fuerza para la elaboración de uno u otro conjunto. En este sentido, indicar el papel de la libertad en el conocimiento es fundamental.

Pero, antes de ello, permítaseme anticipar algunas ideas que luego veremos más detalladamente en la *teoría figurativa del conocimiento*. Creemos oportuno adelantarlas para que, con ellas, el lector pueda juzgar lo que digamos en la parte analítico-histórica sobre la teoría del conocimiento que surge en el s. XVII.

### I.2.3 La “enmarcación”.

**13.** Nuestra postura sobre la *verdad* – ya lo hemos dicho - es *modal*. Ahora bien, no entendemos *la modalidad* como sinónimo, en todo caso, de *relatividad*. La relatividad hace depender la verdad del punto de vista del sujeto o, incluso, y más objetivamente, de la probabilidad de clase o de caso. La *modalidad*, escoge otro camino, en el que la relatividad sólo es un modo más en el que ciertas realidades pueden presentarse. Es decir, *la modalidad* nos lleva al terreno de *la forma general* de lo conocido. Cuando intentamos conocer la verdad de “algo”, y usamos *categorías, nombres o proposiciones* que nos ayuden a delimitar el objeto de estudio, su uso, por un lado, nos hace *aprehensible* la realidad a través de la *palabra*, y ello, justo por la labor de la *enmarcación del fenómeno* - ya se verá más exactamente cómo actúa la “enmarcación” en la *teoría figurativa* (v.56). Así, la *atención*, la *enmarcación* y la *palabra* son los recursos con que aprehendemos la *verdad como un modo en que las “cosas” hacen acto de presencia*. Y ello, como decimos, *no es necesariamente relativo*. El *modo* en que “algo” es aprehendido por el entendimiento puede ser igual para todos los seres humanos. En la *modalidad* existen grados de exactitud y rigidez, según, insistimos, la realidad que estemos examinando y quien sea el sujeto frente al que la realidad se muestra.

**14.** También, la *atención*, el *marco* y la *palabra* ensombrecen el entorno del fenómeno que intentamos comprender. Es, en este sentido, que el conocimiento está abierto a más posibilidades. Pero, a la vez, centra la atención en lo “enmarcado”. Ello, insistimos, no quiere decir que *todo conocimiento* sea siempre *provisional*. La verdad, como *modalidad*, elude los dos dogmatismos con los que hasta ahora se ha pensado el método

científico. Tan equivocado es el *dogmatismo racionalista* como el *escéptico*<sup>66</sup>. Habrá realidades sobre las que haya que mantener un pronunciamiento provisional, por estar muy abiertas en su <<marco>>, pero, desde luego, no toda la realidad cae bajo ese esquema – existen realidades que son conocidas de forma exacta o, si se quiere, de la misma manera para todos los seres humanos.

Lo que nos dice el *sentido común* es que los seres humanos no podríamos “movernos” en el mundo, desplegar acciones, sin un mínimo de certidumbre. Ello es perfectamente visible en el lenguaje y las ideas. Con el lenguaje mostramos ideas muy diferentes, pero, existe un común denominador, en las reglas compartidas de una lengua, que hace posible que esas ideas puedan ser expresadas. Es decir, que, sin salirnos de un lenguaje, por ejemplo, el español, es evidente que dos españoles se pueden comunicar porque comparten de forma general y mínima un conocimiento del idioma español. Y también, desde las ideas, observamos con el fenómeno de la traducción que unas mismas ideas pueden ser expresadas en diferentes lenguas. Lo que no obsta para que, a medida que el fenómeno que consideramos es más complejo, a medida que nuestra atención es más amplia y profunda sobre el fenómeno, el marco y la palabra se modulen para ir dando cuenta de verdades cada vez más complejas y profundas. Por ello, las ciencias positivas físicas se van complicando a medida que los fenómenos que estudian atienden a fenómenos físicos u orgánicos más cercanos al ser humano, y, a la vez, la realidad humana, por ser la más compleja, no sólo requiere de preguntas atinentes a su comprensión física u orgánica, sino propiamente referidas al *sentido del ser humano*.

Insistimos, la *ductilidad* del lenguaje no hay que tratarla como una dificultad. Así, enmarcar la realidad, delimitarla, sirve para concentrarnos en lo que queremos estudiar. Y obrando así, estaremos siempre siendo remitidos a capas más hondas de la realidad. Esta posición, como hemos dicho, se separa totalmente del *dogmatismo* y del *escepticismo*. El radicalismo dogmático de la razón<sup>67</sup>, como el escepticismo radical de la hermenéutica moderna<sup>68</sup>, se basan en desatender la complejidad del mundo o, en su caso, en declararlo tan complejo que sólo cabe interpretarlo subjetivamente. El primero pretendería una idea racional capaz de explicarlo “todo”. El segundo, por el contrario, defiende que el “todo” sólo es explicable desde la “nada”. La primera opción lleva a la *tiranía de la razón*; la segunda, a la *tiranía de la voluntad*. Y así es, y lo veremos en este trabajo. Porque esto que

---

<sup>66</sup> Sobre lo absurdo del dogmatismo empirista y el escepticismo (Husserl, E., *Investigaciones lógicas* (1913), op.cit., T.I, pág.91). Sobre una concepción teórica de la economía independiente de la práctica y de la historia: Mises, L., *Los fundamentos últimos de la economía* (1962), op.cit., pág. 30. Sobre la declaración de la acción humana como una categoría a priori de la razón para el conocimiento de la economía (Mises, L., *Los fundamentos últimos de la economía* (1962), op.cit., pág. 30).

<sup>67</sup> Al hablar de dogmatismo indicamos a lo que entiende Kant, tal y como lo explica en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*.

<sup>68</sup> Heidegger, M., *Carta sobre el humanismo* (1946), ed. español 2000, pág.11.

venimos diciendo, que muy bien puede parecer que sólo tiene consecuencias teóricas, es el fundamento de muchas ideologías que bien por exaltar la razón o la voluntad han tiranizado al ser humano durante el s. XX.

Y fijémonos en algo fundamental, porque lo que decimos es muy inmediato a cada ser humano. Cualquiera de nosotros, explícita o implícitamente, *al estar obligado a pronunciarse con su vida sobre la verdad*<sup>69</sup>, de un modo u otro, está actuando justamente en las direcciones de la tiranía de la razón, de la voluntad o, en su caso, de la prudencia y el sentido común. Y aquí es cuando nos percatemos de lo peligroso del “cientificismo”, de haber hecho que el hombre dirija su acción por los caminos de la “ciencia”, abandonando la sabiduría, el sentido común y la prudencia.

### I.3 Fenomenología de la verdad en el lenguaje.

Dos cuestiones son importantes en este punto. Aclarar la noción de *verdad* y su relevancia respecto al *instrumento* del *lenguaje*. Con ello entramos en la dimensión *epistemológica* de la cuestión de este primer apartado<sup>70</sup>. Hemos dicho que la *verdad* es *modalidad* en cuanto a la relación de la realidad con el ser humano. Qué queremos decir con ello es de lo que tratamos aquí.

**15.** Pretendemos justificar la siguiente relación: *porque conozco, “pongo” palabras a las cosas; porque “pongo” palabras, “dispongo” de conjuntos; por ellos, es que “articulo” un discurso; porque “articulo” un discurso sigo delimitando la realidad y conociendo...* Este *círculo* tiene en cuenta al *lenguaje* como *instrumento*. La forma de este modo de pensar no es un *círculo hermenéutico* en el sentido de Martin Heidegger (1889-1976). La relación que expresamos lleva a una comprensión ontológica cada vez más profunda, más plena, en la que necesariamente aparece un fin último en el *Ser*. Veamos esto un poco más despacio.

**16.** ¿Tenemos que partir del momento previo, un momento cero, desde el que se desencadena la comprensión? Ese momento no existe. El momento <<cero>>, por llamarlo así, *es el ser humano en el mundo*, dentro de una *narrativa general* que le viene dada. Por ello, todas esas ideas que pretenden “suspender” el juicio sobre el mundo, o dudar de todo lo que hay o se ha dicho, son ensayos artificiosos que, una vez hechos, traen de nuevo al entendimiento el mundo del que intentó salir. El *círculo* de Heidegger<sup>71</sup> se pone en marcha desde esa fantasía. El filósofo alemán se cuida mucho de advertir sobre que no sea la

---

<sup>69</sup> Zubiri, X., *Inteligencia y Razón*, op.cit., pág.106.

<sup>70</sup> Hay quien considera que puede pronunciarse sobre qué es “ciencia” y la forma del conocimiento de una disciplina sin tener en cuenta la epistemología (ver Haberler, G., “*La economía como ciencia exacta*”, en *Procesos de Mercado*, 2017, Vol. XIV, núm.2., pág.320).

<sup>71</sup> Heidegger, M., *Ser y Tiempo* (1927), ed. español 2016, pág.312.

ocurrencia o la arbitrariedad la que desencadene el *círculo*, que sea la “cosa misma”<sup>72</sup>. ¡Nada más y nada menos! Pero: ¿Cómo hacer semejante determinación?, ¿cómo suspender lo que uno es cuando se enfrenta a la realidad y, en ella, *enmarca* una cosa para conocerla?, ¿no estamos implicados en la misma elección de modo subjetivo? Heidegger arrastra la duda cartesiana a su *círculo*. En la versión fenomenológica de Husserl, la suspensión del juicio sobre la realidad, el llamamiento a la “cosa misma”, a la “esencia”, eso que llamó *reducción eidética*<sup>73</sup>, no es más que otra forma de hablar de la “cosa en sí” de Kant<sup>74</sup>. Husserl y Heidegger siguen presos de todo el mundo fantástico de la razón que construyó el idealismo alemán.

En este estudio nos separamos totalmente de estas, creemos, imposturas. No existe para el ser humano la creación o el conocimiento desde la nada. Se conoce sobre algo que está dado: *la realidad*<sup>75</sup>. Una realidad que esta articulada por una *narrativa sobre el mundo* en el que nace cada ser humano. Y sobre ella es cuando uno centra su *atención*, *enmarca*, y *piensa*, aún más, cuando limitamos algo, una “cosa”, hablando a la manera de Heidegger, dentro de la realidad, para conocerla, sigue estando ahí, necesariamente, el telón de fondo su narrativa<sup>76</sup>. Así, el “para mí” es un momento singular en el *dinamismo de la realidad*, en el que ésta es determinada cognosciblemente según cómo *la comprendemos “enmarcada”* en una *narrativa general* que ya existe. Un pronunciamiento sobre la realidad, el que sea, ahora nos da lo mismo no hacer distinciones, destaca del lenguaje su función *ilocutiva*<sup>77</sup>. Función esencialísima para el conocimiento, pues ella, con su *fuerza*, entra en el discurso

---

<sup>72</sup> La idea del círculo hermenéutico tiene un antecedente remoto en la forma del conocimiento de la que nos habla Parménides en su famoso poema *Acerca de la naturaleza*: “Indiferente me es// por dónde comenzar, ya que allí de nuevo llegaré” (fr.5). Dice Heidegger: “El círculo no debe ser degradado a círculo vicioso, ni siquiera a uno permisible. En él yace la posibilidad positiva del conocimiento más originario, que por supuesto sólo se comprende realmente cuando la interpretación ha comprendido que su tarea primera, última y constante consiste en no dejarse imponer nunca por ocurrencias propias o por conceptos populares ni la posición, ni la previsión ni la anticipación, sino en asegurar la elaboración del tema científico desde la cosa misma” (Heidegger, M., *Ser y Tiempo* (1927), op.cit., pág.312).

<sup>73</sup> Husserl, E., *Investigaciones lógicas*, op. cit., págs., 127 s.s.

<sup>74</sup> Kant, I., *Crítica de la razón pura* (1787), ed. español 1998, A parág.8.

<sup>75</sup> Aristóteles, *Eth. Nic.*, X, 118b15.

<sup>76</sup> Humboldt, lo hemos visto, es quien dijo que cada lengua supone una noción del mundo. Humboldt indica que es en el interior del ser humano que se forma lo originario de la imagen del mundo que, después, se transfiere hacia fuera a través del lenguaje. Así, habla el autor de la “fuerza del espíritu” con la que el sentido interior opera sobre el sonido (v. Humboldt, A., *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, 1836, punto 22). La idea sintoniza con la función *ilocutiva*, *perlocutiva* y *doxástica* del lenguaje.

<sup>77</sup> La función *ilocutiva* del lenguaje puede hacerse corresponder con el *sentido impletivo* del acto intencional (Husserl, E., *Investigaciones lógicas* (1913), op.cit., T.I, pág. 244 y 251). La causa de la especialización del trabajo se ha dicho que estaba en la propensión del ser humano al intercambio, el cual, tenía su causa en el lenguaje: “El hombre recurre a veces a las mismas artes con sus semejantes, y cuando no tiene otros medios para impulsarles a actuar según sus deseos, procura seducir sus voluntades mediante atenciones serviles y obsecuentes” (Smith, A., *La Riqueza de las Naciones* (1776), ed. español 2008, pág.44, el texto que expongo desarrolla la idea en la pág. 45).

general sobre el mundo y la realidad, ya sea apoyándolo, negándolo, matizándolo, o, como no, transformándolo. Pero, entonces, cuando se conoce, ¿se produce un acto de la libertad? Efectivamente. El *círculo* hermenéutico de Heidegger, lo mismo que deja en suspenso esa narrativa que le es dada al ser humano (cosa, como se ha explicado, imposible), elimina el sentido último<sup>78</sup>. Y ello es imposible. Pues, desde el momento en que el ser humano en su acción persigue fines, que no le son dados inmediatamente en la realidad, sino que, precisamente son puestos por él, puede entrar a transformar la realidad y ello lo hace con el impulso de la finalidad y los medios que pone ayudado de la experiencia. Así, el sentido del conocimiento, del *círculo*, se encuentra presidido justamente por las ideas de pasado y de fin. Es aquí cuando aparece la libertad y, por ello, que podamos hablar *del ser humano como un ser que conoce para actuar* y que, cuando lo hace, *lo hace como ser histórico y teleológico*.

---

<sup>78</sup> Podemos leer en Aristóteles el modo en que el pasado y el futuro entran en la comprensión del ser: “*Por lo tanto, la memoria no es una sensación, ni una noción, sino un estado o una afección, cuando ha pasado el tiempo. No hay memoria del ahora en el ahora, sino que de lo presente hay sensación, de lo venidero esperanza y de lo pasado memoria*” (Aristóteles, *De Memoria et Reminiscentia*, 449b 24-25). Lo que acabamos de decir tiene muchísima trascendencia. Desde el punto de vista católico, a partir del Concilio Vaticano II se impuso la visión de Karl Rahner acerca de que la relación entre la Filosofía y la Teología debían complementarse de modo <<circular>>. De esta manera, se abandonaba la sumisión de la Filosofía a la Teología. Estas ideas podemos verlas en algunos de los trabajos del teólogo, por lo demás formidable, cómo, por ejemplo, «Filosofía y teología», recogido en K. Rahner, K., *Escritos de Teología*, VI, Cristiandad, 2007, 83-93. Su idea básica es que no se puede hacer Teología sin usar la Filosofía, pues «la filosofía es un momento interior de la teología» (p. 84). No obstante, si lo pensamos un poco, en realidad, esto mismo es lo que decía Santo Tomás de Aquino, y, para decirlo, no tuvo que acudir a ninguna idea <<circular>> sobre la relación entre Teología y Filosofía (Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, q.1) y, por ello, dirá que la gracia, por ejemplo, no anula la naturaleza (*S.Th.*, I, c.8, a.1) sino que la supone y se edifica sobre ella. Por lo tanto, cuidado con las palabras “modernas”. Háblese de <<círculo>> como se quiera, siempre y cuando, como aquí hacemos, el tiempo tenga una causa final y la ontología una dimensión vertical. A través del “*giro hermenéutico*” intentamos recuperar el sentido profundo y existencial que tiene toda vida humana. En el sentido de Karl Rahner puede verse también, de manera similar, Von Baltasar, H.U., *Teológica 1: Verdad del mundo*, 1997, cuando dice: “*sin filosofía no hay teología*” (p. 11). Cf. también Cordavilla, A., “*La teología es pensar*”: la relación entre teología y filosofía en K. Rahner”, en *Estudios Eclesiásticos* 79 (2004) 395-412. De cualquier forma, leyendo la Encíclica de San Juan Pablo II, *Fides et Ratio* (1998), el tema de la <<circularidad>> sigue en pie. Allí se dice: “*A quienes tratan cuestiones fronterizas les recuerda que la relación entre filosofía y teología «debe estar marcada por la circularidad»*” (FR 73) para enriquecerse mutuamente. No se puede olvidar que “*la filosofía es un proyecto autónomo, que procede de acuerdo con sus propias leyes*”. Debe, por tanto, respetarse “*la correcta autonomía del pensamiento*”, sin confundirla con la autosuficiencia (FR 75). Desde nuestra modesta opinión, estas ideas intentan hacer compatibles el modo de pensar teológico católico con la “modernidad”. Pero, quizás, habría que advertir de que, al hablar así, se está dejando a la “modernidad”, “postmodernidad”, o cómo se quiera titular lo que venga, llevar la iniciativa el discurso y las palabras. Y las palabras, como venimos diciendo, cambian la forma de pensar, estructuran el pensamiento. En este sentido, para nosotros, seguir llamando a la Filosofía “*sierva de la teología*”, como diría Santo Tomás de Aquino, tiene todo el sentido (ver también Pio IX, “*Qui pluribus*” de 9 de noviembre de 1846; Constitución dogmática “*Dei Filius*” Concilio Vaticano I de 24 de abril de 1870). Con ello no se discute sus posibilidades explicativas de la realidad, pero, a la vez, se la deja abierta a que pueda ser también productiva en otro tipo de explicaciones. Y, por el contrario, también, en cuanto a que la Verdad es un fin último del conocimiento, la Verdad revelada sirve para medir las posibilidades explicativas de un modelo filosófico.

### I.3.1 La función ilocutiva del lenguaje.

17. La *función ilocutiva* del lenguaje se contiene en la palabra *logos* que no sólo significa pensamiento y lenguaje, sino también concepto y ley<sup>79</sup>. Por lo tanto, cuando nos referimos al lenguaje y su *función ilocutiva*, estamos poniendo en primer plano su *fuerza, el poder*. La medida que vemos que crece la complejidad de los seres vivos observamos como las reacciones instintivas muchas veces no bastan para dar cuenta de los estados anímicos del animal a sus congéneres. Aparecen distintos gruñidos, gestos, muy elementales, pero que son una forma primaria de comunicación. La voluntad humana, libre, requiere de un lenguaje que dé cuenta de ella a los demás. Por ello, la gran cuestión de la política, como la de cualquier cosa humana en realidad, es la de la verdad. Y, así, siempre ha sido una cuestión básica dentro de la Filosofía política aclarar la relación entre la verdad y la palabra, pues, desde el *Sócrates* de Platón, la palabra ha podido ser instrumento para el ejercicio del poder a través del engaño<sup>80</sup>.

Por ello, hay que tener un enorme cuidado con la apariencia circular de la hermenéutica es sólo eso: “aparente”. Porque no es *círculo* lo que hay, ni diálogo en el sentido de Habermas, sino determinación y “conjunto”. No darse cuenta de esto es hacer pasar el medio, el supuesto *círculo*, por el resultado. Así, *comprender*, consiste en un ir y venir *de lo singular al conjunto de forma significativa, designativa e ilocutiva*<sup>81</sup>. Pero el conjunto crece, se contrae, toma formas, es *modal*, se vuelve tangente, secante, convergente, absorbente de otros conjuntos; tendiendo, por la aspiración universal del conocimiento, a la totalidad. El cambio ontológico es fundamental, pues, ciertamente, supone sustituir la “horizontalidad” con la que Heidegger diría que el hombre de hoy conoce el mundo, por la recuperación de “verticalidad” ontológica. Hacer presente la realidad, a través de su estructura fundamental compleja, necesariamente, si no queremos olvidarnos

---

<sup>79</sup> Gadamer, H-G., *Verdad y Método*, (1960), ed. español 2010., II, pág. 147.

<sup>80</sup> Fijémonos en como comienza Cicerón su obra *La invención retórica*: “*Muchas veces me he preguntado si la facilidad de palabra y el excesivo estudio de la elocuencia no han causado mayores males que bienes a los hombres y las ciudades. En efecto, cuando considero los desastres de nuestra república y repaso las desgracias acaecidas en otros tiempos a los más poderosos estados, compruebo que una gran parte de estos daños ha sido causada por hombres de la más grande elocuencia*”.

<sup>81</sup> Gadamer, H-G., *Verdad y Método*, op.cit., II, págs. 63 s.s. Ver Foucault, M., *Las palabras y las cosas*, op.cit., pág. 78. Dirá Foucault en las págs. 115-116 de la obra que acabamos de citar: “*La generalidad puede adquirirse de dos maneras. O bien por la articulación horizontal, que agrupa a los individuos que tienen entre sí cierta identidad y separa a los diferentes; forma así una generalización sucesiva de grupos cada vez más grandes ( y cada vez menos numerosos); puede también subdividirlos casi al infinito por nuevas disposiciones y volver así al nombre propio del que forma parte; todo el orden de las coordinaciones y de las subordinaciones está recubierto por el lenguaje y cada uno de estos puntos figura allí con su nombre: del individuo a la especie, después de ésta al género y la clase (...). O bien por un articulación vertical- ligada a la primera, pues son indispensables la una para la otra; esta segunda articulación distingue las cosas que subsisten por sí mismas de aquellas (...) que nunca pueden encontrarse en estado independiente: en la profundidad la sustancia, en la superficie, las cualidades (...)*”.



de la unidad, lleva a comprenderla de forma vertical y, por lo tanto, a una ordenación vertical del conocimiento y, por lo tanto, trascendente.

18. El principio de cualquier *conjunto*, es el *nombre*. “Papá” y “mamá” son, probablemente, las primeras palabras con las que la mayoría de los seres humanos comienzan a comprender *el mundo* a través de *conjuntos*. Esos nombres *comunes* presentan al niño por primera vez al mundo en su estructura fundamental, es decir, como “personal”, “real” e “irreal” a la vez. El conjunto se despliega por un acto libre de atención sobre el fenómeno – que en el niño son sus padres. La afirmación sobre la realidad queda expresada justamente en la irrealidad de la palabra, la cual, cuando es pronunciada, forma cismas en la realidad. Son los padres del niño quienes le enseñan, con esas dos palabras, a dividir el mundo, a *conjuntarlo*. Y tan estrecho y fundamental es lo “personal” en esta visión, que justamente, desde ese primer momento, es el padre y la madre los que enseñan al niño que el mundo es esencialmente humano y por palabras. A partir de ahí, ya entran todas las palabras del lenguaje, toda la articulación de ideas sobre el mundo, para que el niño recree y cree un mundo, su mundo, *conjuntado*. En todo ello, observamos claramente que la importancia de la función *ilocutiva* del lenguaje, pues fuerza *al mundo a ser de un modo*. O, si se quiere, porque el “papá” y la “mamá” existen diferenciadamente, es el mundo quien propone un modo de ser conocido diferenciado. Por ello, el conocimiento, la sabiduría, se convierte a lo largo de la vida en la *búsqueda de la unidad perdida*. Enseguida veremos qué sucede con el *nombre propio* y, más adelante, cómo es el proceso entre lo “real” y lo “irreal” a través del “giro hermenéutico”.

Se *conjunta* todo. Los objetos, los elementos que forman los objetos, las valoraciones sobre la realidad, las ideas, su expresión en proposiciones, etc. El *enmarcamiento* da lugar siempre a un conjunto según la realidad en la que se centre la atención y se produzca el enmarcamiento. En este sentido, hay que dar la razón Husserl cuando afirma que existe una equivalencia entre lo lógico y lo ontológico<sup>82</sup>.

---

<sup>82</sup> Dice así: “Toda ley lógico formal puede convertirse en una equivalente ontológico formal. En lugar de juzgarse sobre juicios se juzga ahora sobre relaciones, en lugar de juzgarse sobre miembros de juicios (por ejemplo, significaciones nominales) se juzga sobre objetos, en lugar de juzgarse sobre significaciones predicativas se juzga sobre notas, etc. Tampoco se habla ya de la verdad, o validez de las proposiciones-juicios, sino de la existencia de relaciones, del ser de objetos, etc.//(...) La ontología formal rebasa ampliamente, por lo demás, la esfera de tales simples transformaciones de las verdades apofánticas formales. Grandes disciplinas la enriquecen por obra de aquellas <<nominalizaciones>> de que hemos hablado anteriormente. En el juzgar plural surge el plural como tesis plural. Por obra del giro nominalmente se convierte en el objeto <<conjunto>> y así brota el concepto fundamental de la teoría de conjuntos” (Husserl, E., *Ideas* (1913), ed. español 1993, págs.333-334).

### I.3.2 El conjunto y el proyecto.

19. El ser humano *conoce modalmente*, pero *está* también en la vida de un *modo*, *proyectándose*. Conoce y, muchos de esos conocimientos, son referidos *a la acción*<sup>83</sup>. Ahora bien, desde el punto de vista de *la acción*, todo lo que el hombre conoce parece expresado en ella<sup>84</sup>. Aunque el llamado “amor a la sabiduría” parezca que carece de momento aplicativo, no es así<sup>85</sup>. Incluso, quien sabe contemplativamente, quiere saber para sí mismo y, en la medida en que siempre ha de elegir y actuar, de uno y otro modo, *conoce para hacer*<sup>86</sup>. Y ello nos descubre la esencia epistemológica del ser humano respecto de sí mismo: *el ser una incógnita*. Pues es evidente que ningún ser humano nace con un patrón de comportamiento que, desde el momento en que nace y hasta que se muere, le vaya a decir qué hacer. En la medida en que su acción no es únicamente inmediata, reactiva, intenta saber qué hacer y cómo hacerlo en todo momento, también de forma remota, incluso hasta el final y más allá de esta vida. Ello lleva *al ser humano a conocer de un modo respecto de su acción: proyectándose*; a mirar su acción no sólo en el presente, sino más allá. Todos los seres de la creación, excepto el hombre, nacen “cerrados”. Sus fines, los medios que van a usar, los caminos que van a seguir están dictados desde su nacimiento. Por el contrario, el

---

<sup>83</sup> El antecedente de esta concepción moderna lo tenemos en la obra de Bacon, F., *Meditationes sacrae* (1597) en cuyo parágrafo 11 leemos: “*et ipsa scientia potestas est*”, es decir, “*saber es poder*”. *Potestas* es la capacidad de actuar. He aquí un antecedente de la confusión moderna de que libertad es poder. Marx, C., *El Capital*, op.cit., pág. 187; Mises, L., *Los fundamentos últimos de la Ciencia Económica*, op.cit., pág. 33. La distinción entre conocimiento teórico y práctico puede verse claramente en Aristóteles, *Eth. Nic.* X 9, 1179b 2–3.

<sup>84</sup> Gadamer, H.G., *Verdad y Método*, op.cit., T.I, págs.389 a 396.

<sup>85</sup> El liberalismo y el socialismo, como ideologías que son, se han quedado en lo superficial de la acción humana. Para cualquiera de los dos “hacer” es actuar individualmente sobre el mundo o, en el caso del socialismo, colectivamente sobre el mundo. Así que, para ninguno de los dos, la verdad no va más allá de la materia de la idea de mundo. No así el cristianismo. Los Padres de la Iglesia y sus mejores teólogos siempre han visto la necesidad de que la acción humana vaya más allá de la materia sobre la que puede concretarse. En efecto, la división entre vida activa y contemplativa siempre ha dado que pensar a los cristianos a propósito de los ejemplos de Marta y María (Lc 10, 38, 42). No podemos entretenernos en exponer toda la riqueza del pensamiento cristiano en este punto. Bastará con que me remita al estudio y palabras de Joseph Ratzinger sobre el pensamiento de San Agustín en este punto: “*A primera vista, parece difícil establecer un enlace con la exposición de la Confesiones, pues entonces María vendría a estar del lado del platonismo y Marta del lado propiamente cristiano. Sin embargo, la relación existe. María sería el fin, y Marta el camino*” (Ratzinger, J., *La Iglesia en la piedad de San Agustín*, en Obras completas, ed. español 2015, T. I, pág. 420).

<sup>86</sup> Es inexacta la expresión de Mises sobre que: “*Sólo existe el actuar y el no actuar*” (Mises, L., *La acción humana*, op.cit., pág.238). El ser humano siempre actúa y, además, desde todos los puntos de vista. Si observamos al ser humano desde su individualidad, la abstención de la acción supone, en sí misma, una acción. Y no pensemos que no es acción porque no existen consecuencias. Siempre que el ser humano no actúa, hay determinadas consecuencias. Ello es inevitable. En efecto, pues siendo el ser humano un ser en formación, para sí mismo, es decir, su persona y personalidad, dejar de actuar supone “algo”. Y ese “algo” es concreto, indefinible de forma general, porque sólo lo entiende y lo sabe el afectado. Y lo mismo, puede decirse respecto de la dimensión social de la omisión. He aquí la paradoja de la libertad: por un lado, le obliga a decidir, por otro, parece que podemos decidir lo que queramos, cuando, en realidad, no podemos suprimir la obligación de decidir.

ser humano es un ser “abierto”, un “proyecto”, cada hombre sostiene entre sus manos su vida como un escultor un trozo de barro. *Tiene un tiempo para formar eso que será su persona*, un tiempo limitado; como el escultor tiene un tiempo para modelar la arcilla antes de que se le evapore el agua. Eso que al final queda de cada hombre es lo que él ha conseguido hacer de sí mismo: *su persona*.

El *proyecto* tiene ciertos caracteres comunes. En primer lugar, intenta *eliminar la incertidumbre*. Todo ser humano quiere saber a dónde llevar su vida, por dónde transitar, ver los medios que ha de usar para alcanzar sus fines. Hemos expresado esta circunstancia de un modo bastante sencillo, pero es evidente para todos que en el camino de la vida es que el ser humano va descubriendo algunos de sus fines más inmediatos. Así, el fin es el primer obstáculo que el hombre tiene que salvar al *proyectarse*. Y no es pequeño. Muchas vidas pasan sin saber a dónde dirigirse, u orientándose a tientas. Se forman a base de fracasos y éxitos inmediatos, o por emulación o imitación de otras. Cuando el ser humano no encuentra dentro de sí un sentido último, suele imitar y copiar lo que otros hacen. Por eso, *la mayoría de las vidas son copias de patrones de la felicidad de otros*. Es difícil ver a hombres caminando por sus propios caminos. La palabra libertad es muy sencilla de pronunciar e incluso es muy fácil que uno piense que teniendo la oportunidad de copiar fórmulas para la vida esté siendo libre. La libertad es una palabra terrible, abominable en realidad para el común de los mortales. Quedarse sólo ante la responsabilidad de *hacerse uno a sí mismo persona* es exactamente ser libre<sup>87</sup>, y esto es fácil que llene al hombre de espanto. ¿Cuántos hombres están dispuestos a buscar y encontrar el fin de su propia vida? Es mucho más fácil copiar, emular una vida y, si ésta no funciona, copiar otra. Por eso se confunde con tanta facilidad la palabra éxito con la palabra felicidad. Tener “éxito en la vida”, propugnar fórmulas para el “éxito en la vida”, es fuente de emulación y de negocio. Sólo en una sociedad en la que los seres humanos no saben cómo contestar a los fines de su vida, es que puede ser un gran negocio los libros de “autoayuda”.

A partir de ahí, aparece la segunda nota del proyecto: *el sentido*. Cuando se sabe el fin, el camino y los medios, aparece inmediatamente y, a la vez, el *sentido*, un modo de vivir que declara la forma de esa vida humana, la forma de su persona. Por eso, toda vida humana tiende a apoyarse en la verdad y la busca. Si el ser humano conoce para hacer, su vida es un “*hacer la verdad*”. Los griegos distinguían entre el conocimiento teórico, referido a la verdad, y la acción práctica, referida al bien. Pero, “*hacer la verdad*”, como un modo en el que la teoría queda confundida con la práctica, lo encontramos, hasta donde hemos podido comprobar, por primera vez en San Pablo<sup>88</sup>. El verbo que utiliza en griego es

---

<sup>87</sup> Aristóteles por ello definirá la felicidad como la vida buena cumplida (Aristóteles, *Eth. Nic.*, I 8, 1098b 21–22).

<sup>88</sup> San Pablo, *Efes.* 4, 15. Dice: “*Hagamos la verdad en la caridad, para que en todas las cosas crezcamos en Aquel que es la cabeza, Cristo Jesús*”. Detrás de esta idea hay un extenso magisterio de la Iglesia Católica (ej. Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, 29 de junio 2009).

ἀληθεύουτες, verbo intraducible, pero que viene a decir “*hacer la verdad*”<sup>89</sup>. En la expresión de San Pablo se quiere significar la unidad que se manifiesta en la acción humana entre la verdad y el bien (v.54).

Pero, como hemos dicho, todo *proyecto* choca siempre con *la incertidumbre*. Y existe incertidumbre para el hombre porque no se dispone de todo el tiempo. Sin la muerte, *sin la gran certeza*, todo podría ser pospuesto para ser realizado más adelante. De ahí, que el nihilista o el creyente sean, a fin de cuentas, las dos formas más radicales en las que puede hacerse una vida humana. Y no pensemos que esto es ajeno a la economía o el derecho. No se crea que el problema de la muerte, el problema de Dios, nada tienen que ver con el manejo de los recursos escasos, las normas jurídicas o la noción de sociedad. Al contrario, como enseguida veremos, todas las ideologías políticas no hacen otra cosa sino adelantar el posible *Paraíso* para el hombre a este mundo. Si no fuera porque todos los seres humanos comprendemos que somos seres para la muerte, no nos afectarían tanto las ideologías utópicas, ni nos dejaríamos guiar por ellas con tanta facilidad. El miedo siempre ha sido el gran aliado del político. Para ser socialista o libertario ateo, por ejemplo, hay que ser un gran creyente, un hombre con fe en los paraísos terrenales. Esto lo veremos muy claramente cuando examinemos el positivismo social, jurídico y económico.

Que el ser humano se *proyecte* lleva a que, necesariamente, cada ser humano, por todo lo explicado, sea *singular y único*<sup>90</sup>. Pues no hay dos vidas humanas que declaren, aun copiándose, un sentido idéntico. Y es aquí donde aparece con toda claridad la cuestión de la *ideología*. Pues es ella el mecanismo de dirección general de las vidas humanas. Toda *ideología*, por definición, trata al ser humano como algo uniforme. Sí, el triunfo de las *ideologías* en toda época se basa, como hemos dicho en los falsos *Paraísos*, es decir, en

---

<sup>89</sup> Rastreando algún posible origen del término, creemos que lo encontramos en la acción práctica de los griegos. Para ellos, elegir en el mundo es determinarnos, hacer presente nuestro ser de un determinado modo. La voz elección (*proaíeresis*) es fundamental en la ética griega. Pero, para los griegos, la elección no es ciega, requiere de eso que llamó Aristóteles *boúleusis*, es decir, deliberación. Por ello, aquello que se presenta como objeto para deliberar es, para Aristóteles, algo a nuestro alcance (Aristóteles, *Eth. Nic.*, III, 3, 113<sup>a</sup> 9-11), es decir, bajo nuestro poder. Vemos, por lo tanto, que la idea de poder y verdad en la acción práctica se coordinan y, por ello, podrá usar Aristóteles el símil de que *la mano “es como el alma de todas las cosas”* (Aristóteles, *De anima*, III, 432<sup>a</sup> 1).

<sup>90</sup> Es muy curioso ver como algunos liberales y socialistas tratan a la persona humana en sus teorías económicas. Marx trata a la persona humana como una categoría personificada y no según su personalidad individual (Marx, C., *El Capital*, op.cit., pág. 171). Y lo mismo, por ejemplo, lo vemos en todo el liberalismo utilitarista, que no ve en la acción humana más sentido que el provecho propio (ej. Mises, L., *La acción humana*, op.cit., pág. 20). La curiosidad entre los dos autores estriba en que siendo, aparentemente tan antagónicos, busquen salvar al hombre del Estado, cuando, los dos, al tratar al hombre como categoría uniforme, justamente es lo que provocan. Ya advertía Boecio (480-524) que el hombre universal platónico no es persona (*generalis hominis nulla persona est*) indicando que no se puede hablar de persona en universal, sino como individuo (*musquam in universalibus persona dici potest, sed in singularibus tantum atque individuis*) (Boecio, *Liber Persona*, 3, 1343 D).

proponer salvar al ser humano del hecho de hacerse cargo de la responsabilidad de su propia vida.

El ser humano, por lo tanto, se pronuncia constantemente sobre la realidad. En el *pronunciamiento*, lo humano aparece uniendo *poder*, *deber* y *saber*. El modo en que el hombre se pronuncia sobre la realidad es a través de sus acciones y, entre ellas, una fundamental es el *habla*. Así, la vida humana puede reducirse a un juicio sobre lo que se dice y se hace. En efecto, en muchas ocasiones no se vive como se piensa, y se acaba pensando cómo se vive; o, también, directamente, se piensa de un modo distinto al que uno actúa (hipocresía). Estas cuestiones, que atañen lo consecuente que pueda ser uno, poco importan ahora. Lo fundamental para nosotros es saber que el ser humano *se afirma de un modo u otro*, pero, inevitablemente, sobre la realidad. El *pronunciamiento*, la *afirmación*, es una *acción de sentido*. En ella el hombre afirma su ser de un determinado modo. El modo puede estudiarse. Podemos diseccionarlo a través de las nociones de *verdad*, de *deber* y de *poder*. Por ello se dice que el hombre al actuar *valora*. No es que valore y luego actúe, porque, como se ha dicho, en muchas ocasiones, el hombre actúa incluso contra sus valores, o según valores que ha heredado y de los que es inconsciente. No. Este es el error del enfoque de la axiología de Max Scheler (1874-1928) o Nicolai Hartmann (1882-1950)<sup>91</sup>. Los dos piensan, en clave de valores, que detrás de la estimación va la acción y, así, naturalmente, a los dos les resultó imposible llegar a establecer una tabla jerárquica de valores. Los dos intentaron resolver el problema práctico de la acción humana desatendiendo la noción fundamental de “Bien” y, con ella, la función que la “Verdad” tiene respecto al mismo. Ningún sistema horizontal valorativo puede sacar al individuo del relativismo. Así, vuelve a ser importante la visión compleja y ontológica de la realidad que, como hemos dicho, es vertical. Gracias a ella es que podemos explicar dos cosas que se dan en el hombre al mismo tiempo. Una, que su comportamiento sea siempre responsable; la segunda, que pueda ser juzgado. Sólo el ser humano que se hace cargo de su posición ontológica en el mundo puede sentir el peso de su vida, como vida humana. Así, siempre podemos entender si un comportamiento humano está esencialmente desviado o no de forma mínima – porque mínimos son también los absolutos morales. Esos mínimos son los que sustentan al ser humano como tal. En consecuencia, el hombre actúa y podemos diseccionar su acción y ver qué ha valorado o no en ella racionalmente, o simplemente ha valorado intuitivamente o según la ideología. En efecto, pues, los llamados automatismos, las acciones que parecen inconscientes, muchas veces lo que muestran es el arraigo profundo de determinados hábitos y valores. Ahora sí se puede comprender que la filosofía práctica de los valores cuando es relativista ha dejado de tener en cuenta cuestiones axiológicas fundamentales en el ser humano. Enseguida veremos, en los apartados que dedicamos en nuestra teoría a la sociología, el derecho y la economía, que lo que acabamos de decir es fundamental. En efecto, todo ello tiene relación con la conexión entre la norma

---

<sup>91</sup> Scheler, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 1954; Hartmann, N., *Ethik*, 1926.

moral y la jurídica, la relación entre la ética y la economía, el fundamento de los llamados derechos fundamentales con la teoría del Estado, etc.

Si ahora nos fijamos en la acción más elemental y trascendente que, desde el punto de vista social, tiene el ser humano, el *habla*, observamos que ninguno de sus *pronunciamientos* sobre la realidad es directo. La atención, el *enmarcamiento*, la *palabra* (o una acción) sobre la realidad destacan la *mediatez* con la que el ser humano trata con la realidad. La acción humana se despliega desde lo *real* dando un “giro”. En él se ha valorado, se ha “estudiado”, se ha analizado, se ha pasado por los hábitos, por el *tamiz* de la historia, las capacidades y los fines de cada ser humano. Y ello, repetimos, es especialmente obvio en el *habla*. Así, se ha dicho clásicamente en la teoría del lenguaje que éste es *instrumental*<sup>92</sup>. Y efectivamente lo es, pero lo es, porque ya antes, en la forma de conocer, el hombre es *mediato*. El hombre no conoce las cosas de la manera que lo hacen los animales, ni como Dios. A los animales, hasta los más desarrollados, les basta con la sensación de la realidad para actuar. Dios, las conoce como creador, en su *esencia*. Pero, para el hombre la sensación es estímulo de la comprensión. No le basta la sensación y se proyecta con la palabra hacia la *esencia*, pero sin alcanzarla – como Dios. En efecto, lo importante para el ser humano es cómo se proyecta; por ello, la estimulación, en un mayor o menor grado, hace que el ser humano *comprenda* con *palabras* el fenómeno que le estimula de cara a *proyectarse*. Es por ello, que el hombre *tiene que poner nombres a las personas, las cosas y los fenómenos*. Con el simple *nombre propio* forma, *mediatamente*, un *conjunto*. El *nombre propio* genera esa escisión fundamental entre el “yo” y el “mundo”. Ahora no es cómo los *nombres comunes* “papá” y “mamá”. Esos nombres enseñan al niño a distinguir el mundo con *palabras comunes* a todos (v.18). El *nombre propio* le dice al niño que su posición en el mundo es singular, propia, *significativamente única*. Es decir, que el mundo podrá ser para él del modo que él quiera. El nombre propio hace del ser humano sujeto diferenciado del resto de seres humanos. A partir de ahí, el “mundo” y el “yo” están destinados a *comprenderse* a través de una infinidad de nombres, comunes, pero también estarán los significados que uno considere, las propiedades que uno crea relevantes, y, cómo no, incluso los nombres que uno crea. Lo “real” y lo “irreal” se ha enriquecido, pues ya no es sólo lo *común* y lo *colectivo*, ahora es también el *individuo singular*. Por eso se puede decir que cada ser humano es un mundo.

Hoy los nombres que se ponen a los niños al nacer, en muchos casos, es por moda o gusto. Pero hubo un tiempo en el que se creía que el nombre que se elegía de alguna forma llegaba a determinar la vida de la persona. Incluso, en algunas órdenes religiosas (ej. Cartujos, Carmelitas, etc.), cuando alguien ingresa en ella y hace los votos perpetuos se le

---

<sup>92</sup> Ej. San Agustín, *El Maestro*, en Obras Completas (BAC). Cuando el ser humano tiene usos sociales, realiza instrumentos, crea normas de comportamiento, etc., todos esos resultados son fruto de el “giro” que la realidad da a través del ser humano. Así, la realidad social, con sus usos, costumbres y normas; la económica, cuando para subsistir o producir el hombre transforma la realidad, etc.

cambia el nombre, a modo de nuevo renacimiento (San Juan de la Cruz, por ejemplo, tenía el nombre de nacimiento de Juan de Yepes Álvarez).

En Don Quijote de la Mancha tenemos un ejemplo literario que nos ilustra sobre la fuerza con que la idea y la voluntad, a través del nombre, forman la realidad. Es el texto en el que Don Quijote decide cambiar el nombre a Aldonza Lorenzo por el de “Dulcinea” y, con ello, transformar cualitativamente la realidad de lo que es esa mujer:

*"...Y fue, a lo que se cree, que en un lugar cerca del suyo había una moza labradora de muy buen parecer, de quien el un tiempo anduvo enamorado, aunque, según se entiende, ella jamás lo supo ni se dio cata dello. Llamábase Aldonza Lorenzo, y a esta le pareció ser bien darle título de señora de sus pensamientos; y, buscándole nombre que no desdijese mucho del suyo y que tirase y encaminase al de princesa y gran señora, vino a llamarla Dulcinea del Toboso..."*

Al mentar la realidad, el ser humano, la separa, la conjunta y la crea. Lo que antes aparecía mezclado, sin concreción, después del nombre, se presenta con relaciones de “vecindad” con el resto de las cosas y a los fenómenos a los que se han puesto nombres.

De nuevo nos topamos con *el miedo a la libertad*. La *modalidad* hace que el ser humano viva la libertad de forma determinante en su vida. Por un lado, necesariamente, *tiene que pronunciarse sobre la realidad*. Y, en este sentido, la vida humana empuja al ser humano a ser libre y a que *se determine de un determinado modo*. Pero, a la vez, al pronunciarse, su acción *va a declarar su ser en la realidad en un determinado modo*. Modo que puede ser juzgado, analizado, entendido según los valores que se han declarado en la afirmación sobre la realidad. ¿Y quién quiere ser diferente?, ¿Quién quiere separarse del resto, distinguirse? Toda *ideología* juzga y condena eso que se llama *libertad de espíritu*. Y toda *ideología* juzga y condena el cristianismo, pues no hay mayor libertad de espíritu que vivir sólo y para Dios.

Así tenemos la estructura fundamental de la vida del ser humano: *le es exigido un pronunciamiento sobre la realidad que le interpela para actuar en ella con un proyecto*. Y en cuanto que en ese proyecto realiza valores, *el ser humano es un ser para ser juzgado*. El primer juicio es el que él mismo tiene que hacer sobre los fines que ha escogido y la forma de llevarlos a cabo. Pero, inmediatamente, está el juicio de los demás. Los demás no pueden dejar de juzgar los comportamientos de los otros. El hecho de tener que pronunciarse inevitablemente sobre sus vidas, como ya se ha dicho, provoca que miren al resto, los examinen, y, en su caso, los condenen, los envidien, los emulen, etc.

**20.** El ser humano sólo puede dar a conocer *lo inmediato*, lo que le es dado de la realidad, a través de un “giro” – enseguida veremos más adelante, a través del “giro

*hermenéutico*”, a qué nos referimos. A este “rodeo” - en el que el lenguaje es un instrumento básico - es a lo que llamaremos de momento “mediatez”, y por el cual se forman los “conjuntos”<sup>93</sup>. Lo *mediato* es el producto de la *atención*, del *marco*, de la *palabra*, en el que se destaca el objeto/s traído/s de la realidad. Es lo *destacado del mundo*<sup>94</sup>. Por eso, se cree con facilidad que pensar es pensar con palabras, que pensar es pensar con imágenes o ideas ya enunciadas. Y esto creemos que es así, pero de la manera que acabamos de describir. Si no fuera así, tendríamos que asumir que todo conocimiento es original, lo cual es imposible o, por el contrario, que no existe originalidad en el conocimiento, lo cual tampoco es cierto. Con lo explicado se entiende que el conocimiento de la verdad es posible y, además, que puede resultar original.

### I.3.3 La originalidad del conocimiento.

**21.** La *originalidad* es el resultado de dos circunstancias. Una, como se ha dicho, es el “rodeo”. Al *comprender*, el ser humano da un “rodeo” particular, singular, propio de él<sup>95</sup>. Cada uno *comprende* la sensación que le provoca un determinado fenómeno según esté *proyectándose* en la vida – y ésta es singular y única. Ya aquí tenemos una primera noción de originalidad, pues cada ser humano tiene una idea de mundo única. Cuando ese ser humano muere, con él fallece toda una idea de mundo. La muerte de un hombre es la muerte de un mundo entero.

---

<sup>93</sup> Carl Menger desconoce esta característica epistemológica del ser humano, por ello considera que hay un conocimiento teórico que es independiente de la formación tipológica de la realidad (Menger, C., *El método de las ciencias sociales* (1883), ed. español 2006, págs. 104 y 109). Su metodología se orienta a subrayar las diferencias con la Escuela histórica de economía, más que a observar las consecuencias epistemológicas de lo que dice. Sólo así se entiende que distinga entre un conocimiento general y otro particular, sin aclarar a qué clase es el conocimiento general teórico es al que llama exacto (Menger, C., *El método en las ciencias sociales*, op.cit., pág.127-128).

<sup>94</sup> Marx y Mises tienen en cuenta la acción humana, una acción que efectivamente valora (Marx, C., *El Capital*, op.cit., pág.167; Mises, L., *La acción humana*, op.cit., págs. 114 s.s), también los dos tienen en cuenta, respectivamente y de forma opuesta, la mercancía y la forma instrumental con la que el ser humano actúa (Marx, C., *El Capital*, op.cit., pág.117; Mises, L., *La acción humana*, op.cit., págs. 612 s.s). Los dos también tienen al ser humano como una categoría genérica, esto es, que se comporta de un determinado modo de forma general a nivel económico (Marx, C., *El Capital*, op.cit., págs. 184-185; Mises, L., *La acción humana*, op.cit., págs. 20 s.s). Pero, con esos mismos mimbres, en cambio, los dos llegan a resultados opuestos. Marx considera que el sistema productivo es un modo de “robar” la fuerza de trabajo (Marx, C., *El Capital*, op.cit., págs. 20 6s.s), mientras que Mises piensa, por el contrario, que dicho hurto no se produce (Mises, L., *La acción humana*, op.cit., págs. 613-614). En lo que nos atañe, cada uno destaca de la realidad una “variable” desde el que interpreta el mismo “conjunto” de forma distinta.

<sup>95</sup> Hayek intuye la idea, pero se muestra poco preciso. En cuanto a la originalidad del pensamiento obvia el hecho del “rodeo” por el lado *irreal* que siempre ha de dar el ser humano para conocer lo *real*, pero dice: “Lo que yo llamo *abstracción* no es, en definitiva, sino un mecanismo que designa una amplia clase de eventos entre los cuales se eligen luego eventos particulares, según su pertenencia también a otras diversas clases abstractas” (Hayek, “La primacía de lo abstracto”, en *Nuevos Estudios de Filosofía, Política, Economía e Historia de las Ideas*, ed. español, 2007, págs.71).



La segunda circunstancia, relacionada con la anterior, la determina *la posición de la persona en el mundo*. El “punto” de vista, la *perspectiva* que ocupa cada ser humano, el tiempo y época en la que hace su vida, le hace tener una *posición original e irrepetible*. Así, el ser humano asumiendo un lenguaje, una concepción del mundo en el que nace, los resultados alcanzados por otros, etc., realiza sus propios *conjuntos*, piensa el mundo con *sentido* y palabras propias y, sin duda, actúa personalmente.

De esta forma se entiende que, a la vez que podemos comunicarnos y tener nociones básicas y compartidas de la realidad, cada ser humano sea singular<sup>96</sup>. Será muy importante que retengamos esta idea porque, con ella, desaparece la posibilidad de que la verdad científica en todo caso sea única o se preste a un mismo método; dicho de otro modo, la verdad vendrá dada según las dimensiones de la realidad a las que preste atención el ser humano; es decir, atendiendo a cómo *enmarque*<sup>97</sup> el mundo, así existirá un tipo de verdad u otra.

**22.** Frente a esta concepción se erige la Filosofía de la ciencia elaborada desde René Descartes (1596-1650). Manteniendo que, justamente, la voluntad propicia la confusión y el error<sup>98</sup>, se pensó que todos los hombres, en cuanto racionales, eran iguales. Y que su conocimiento racional, en consecuencia, era el mismo; que no había nada singular y realmente original en el ser humano que tuviera algo que decir respecto a qué es la verdad. En consecuencia, el racionalismo sustrajo de la epistemología humana, nada más y nada menos, que la *imaginación*, la *libertad*, la voluntad en el conocimiento<sup>99</sup>. Nuestra opinión

---

<sup>96</sup> La palabra “mundo” la usamos con todo su peso fenomenológico (Husserl, E., *Ideas* (1913), op.cit., pág. 17.

<sup>97</sup> Fijémonos que el “enmarcamiento” supone poner en cuestión qué sea objeto del conocimiento. Se requiere aquí un estudio epistemológico de esta función tan importante del conocimiento humano. Queda apuntado como tema de estudio.

<sup>98</sup> “¿De dónde nacen, pues mis errores? Sólo de esto: que, siendo la voluntad más amplia que el entendimiento, no la contengo dentro de los límites de éste (...)” (Descartes, R., *Meditaciones metafísicas*, op.cit., meditación carta, punto 54 y meditación sexta, punto 72).

<sup>99</sup> Esta idea no la compartieron todos los ilustrados. En contra, habrá ilustrados heterodoxos, que dirán, por ejemplo, La Mettrie (1709-1751): “Yo me sirvo siempre de la palabra *imaginar*, porque creo que todo se imagina, y que todas las partes del alma pueden ser justamente reducidas a la sola imaginación, la cual las constituye todas; y que así el juicio, el razonamiento y la memoria sólo son partes del alma, en modo alguno absolutas, sino verdaderas modificaciones de esta especie de tejido medular, sobre el cual los objetos pintados en el ojo se proyectan, como por una linterna mágica.” (La Mettrie, J.O., *El hombre máquina*, ed. español de 1961, pág. 22). Tómese la cita de este autor sólo en lo que respecta a la imaginación. Sobre la importancia de la imaginación dice Alfred Marshall: “El economista necesita poseer las tres grandes facultades siguientes: *percepción*, *imaginación* y *raciocinio*, y, más que nada, la segunda, para que le ponga en la pista de aquellas causas de los acontecimientos vitales que son remotas o se hallan bajo la superficie” (Marshall, A., *Principios de Economía*, op.cit., pág. 37); respecto a la relevancia de la imaginación en la epistemología dice Mises: “Para llegar a reducir los complejos fenómenos del mercado a la universalidad y simple categoría de preferir a a b, la teoría elemental del valor se ve obligada a acudir a ciertas construcciones imaginarias. Estas construcciones, sin correspondencia alguna con el mundo de la realidad, son herramientas indispensables del

también contradice a David Hume (1711-1776). Hume daría la réplica a Descartes por el lado del escepticismo. Él fue quien dijo que la causalidad era, en realidad, una teoría de la imputación causal y, por lo tanto, que cualquier afirmación sobre la realidad sólo podía ser probable<sup>100</sup>. Así es como la teoría de la ciencia, desde finales del s. XVII, vendría a polarizarse entre los dogmáticos de la razón o del escepticismo.

#### I.4 Sobre la verdad como modalidad. Breve referencia histórica.

Como decíamos, consideramos importante, antes de describir la *teoría figurativa del conocimiento*, hacer una breve referencia histórico-analítica de la filosofía de la ciencia a partir del s. XVII. Con lo dicho hasta aquí, el lector podrá juzgar mejor este apartado.

**23.** La *verdad es modalidad*<sup>101</sup> entre la *realidad* y la *razón*. Para desgranar lo cierto de esta afirmación, tenemos que remontarnos a los comienzos del empirismo del s. XVII. Añadamos algunas razones a las ya dadas para justificar este apartado. La primera sería que tener a la verdad como *modalidad* es una consecuencia de la evolución de la epistemología desde los comienzos del “empirismo” en aquel siglo. En este sentido, la explicación histórica es oportuna. En segundo lugar, dado que esta investigación se desarrolla en el entorno de la Escuela Austriaca de economía, en la que, como se sabe, la discusión metodológica ha sido y es muy viva, será importante describir la procedencia del entorno (Círculo de Viena) de los primeros pronunciamientos metodológicos de la repetida Escuela.

**24.** El sentido actual de la palabra *empirismo* proviene del uso que dio Aristóteles a la palabra *empeiría* (ἐμπειρία)<sup>102</sup>. Con ella se refería el Estagirita a la experiencia como reiteración repetida en la percepción. A partir del s. XVII lo *empírico* no dejó de significar lo que decía Aristóteles, pero, a diferencia de lo que pensaba el filósofo, *lo empírico se convirtió en la única forma de verdad*. ¿Qué clase de conocimiento era el científico en aquella época? Para contestar a la pregunta, los teóricos de la filosofía de la ciencia

---

*pensar. Ningún otro método nos permite comprender tal perfectamente la realidad. Ahora bien, uno de los problemas más importantes de la ciencia consiste en saber eludir los errores que se pueden cometer cuando esos modelos se utilizan de modo imprudente”* (Mises, L., *La acción humana*, op.cit., pág. 245). Hayek, leemos: “*La parte no intelectual de este proceso (formación del pensamiento), la formación del cambiante entorno material de donde lo nuevo surge, requiere para su comprensión y apreciación un esfuerzo de imaginación más grande que el de los factores que subraya el punto de vista intelectualista. Aunque a veces somos capaces de trazar el proceso intelectual que ha conducido a una nueva idea, escasamente podemos reconstruir siempre la secuencia y combinación de aquellos soportes que no han contribuido a la adquisición del conocimiento explícito”* (Hayek, F., *Los fundamentos de la libertad*, op.cit., pág.61).

<sup>100</sup> Hume, D., *Investigaciones sobre el entendimiento humano* (1748), op.cit., pág. 73. Sobre la importancia de Hume en el pensamiento de Hayek (Hayek, F., *Los fundamentos de la libertad*, op.cit., pág.103).

<sup>101</sup> A propósito de Santo Tomás ver Zubiri, X., *Estructura de la Metafísica* (1969), 2016, pág.33. La modalidad aparece en la unidad de acto que es inteligir y el estado que provoca (Zubiri, X., *Inteligencia y razón*, op.cit., págs. 327 s.s).

<sup>102</sup> En detalle, ver Aristóteles, *Metafísica*, 982b 11-32.

observaron el modo en que *la realidad* operaba junto al *entendimiento* para dar cuenta de la *verdad*. De manera general, se pensó que el conocimiento no era más que la *acomodación* del objeto al entendimiento. Producido dicho *ajuste*, se estaría en la verdad. Así, la lógica, como disciplina de los enunciados verdaderos sobre la realidad, se convirtió en la forma de expresar y explicar qué tipo de conocimiento es el que da cuenta de la verdad “empírica”. Como enseguida veremos, los resultados fueron muy opuestos.

Examinaremos, en primer lugar, la *teoría del nombre* y, en segundo lugar, la *teoría sobre las proposiciones analíticas y/o sintéticas a priori*. Con la *teoría del nombre* intentaremos explicar la relación que el entendimiento tiene con la realidad -según el “empirismo”. Enseguida llegaremos a las *dos versiones opuestas del empirismo* a las que nos hemos referido (lo que usualmente se presenta como racionalismo y empirismo).

En cuanto a la *teoría sobre las proposiciones analíticas o sintéticas a priori*, a través de ella se explica qué tipo de proposiciones son las que, en las dos corrientes del “empirismo” que habremos explicado, se entendía que debía fundamentarse la ciencia. El lector habrá advertido o supuesto que, la *teoría del nombre* va a condicionar directamente la *teoría sobre las proposiciones*. Y así es. Es decir, la cuestión fundamental, sobre la prioridad de la realidad o no sobre la razón, desde el punto de vista lógico, quedará resuelta en la *teoría del nombre*.

#### **I.4.1 El empirismo en sus formas *nominalista* y *experimental* según la *teoría lógica sobre el nombre*.**

**25.** La *acomodación del entendimiento a lo real* es la estructura epistemológica fundamental en la que se sustenta la Epistemología y, en consecuencia, la metodología empírica<sup>103</sup>. Pero, siendo exactos, esta afirmación, a poco que indagemos en ella, enseguida empieza a plantear serios problemas. En efecto, pues, el conocimiento siempre es *ideal* (uno conoce por sus ideas, aunque éstas provengan del exterior). Así, desde un punto de vista lógico, la cuestión en el s. XVII fue hasta qué punto el entendimiento *tenía la iniciativa en la operación de ajuste*.

¿Es entonces el racionalismo una forma de empirismo? A partir del s. XVII puede decirse que sí. La Epistemología y la Filosofía de la ciencia del s. XVII atendían a factores materiales del conocimiento (ya sea del sujeto o de la realidad), dando de lado la realidad Metafísica trascendental. Así, a partir del s. XVII, lo empírico reduce todo a experiencia: de las formas *a priori del* conocimiento humano o, en su caso, al objeto de la sensibilidad. Es decir, o la realidad es la fuente del conocimiento a través de la sensibilidad o, la experiencia del “yo pienso” es la clave sobre la sustentar todo el conocimiento científico.

---

<sup>103</sup> Kant, I., *Crítica de la razón pura* (1787), op.cit., A59.

**26.** Del problema general epistemológico nos importan dos cuestiones. La primera, se refiere a *la prioridad o no de la razón para conocer la realidad*. La segunda, atañe a la relevancia de *la imaginación* en el conocimiento humano. Respecto de la primera, nuestro estudio nos mostrará que la consecuencia fue la de mantener, de manera opuesta, una visión *analítica* o *sintética* sobre la realidad. Por lo que se refiere a la relevancia de *la imaginación* en la Epistemología que se elabora a partir del s. XVII, veremos que, salvo alguna destacable excepción, es rechazada por los modelos que se convirtieron en dominantes.

**27.** ¿Y qué consecuencias se derivó de esta situación para el lenguaje? Los primeros *empiristas* entendían que el lenguaje era un instrumento de confusión. Se pedía al lenguaje exactitud para mentar, dar cuenta, de la realidad. Así, de forma bastante general, consideraron que debía existir un *lenguaje para la ciencia distinto al lenguaje vulgar* o común. Francis Bacon (1561-1626) y Baruch Spinoza (1632-1677) dirían que el lenguaje, nacido y creado de manera espontánea, llevaba a lo que llamaba *idola fori*, de los que debía huir el científico. Para ello, el científico debía realizar dos operaciones. La primera, *prestar atención a la realidad*. La segunda, *expresar esa realidad de manera exacta y formal*, es decir, debía “depurar” el lenguaje<sup>104</sup>. La desconfianza sobre el lenguaje provenía de un prejuicio. Para los primeros empiristas, durante la Edad Media se había producido un abuso del lenguaje y de la lógica. Dirán estos autores que el desarrollo y utilización de la lógica en la Edad Media, sin atender estrictamente a la realidad, había supuesto que se hubieran considerado seriamente “realidades” inexistentes (espíritus, ángeles, Dios, etc.), cuyo conocimiento se tomaba como verdadero, y que con el uso de la lógica a esos seres se les había dado una aparentemente racional. Por lo tanto, los empiristas introdujeron un *criterio de validación* de los argumentos que *atañía a su factibilidad*. Es decir, antes de razonar sobre cualquier cosa, ese “algo” tenía que *ser existente realmente*. ¿Y qué es lo que realmente existe? Aquello que el hombre puede percibir: la realidad extensa y su pensamiento.

El *criterio de validación*, no obstante, no acabó de resolver los problemas que quería evitar el “empirismo”. En efecto, los “empiristas”, con el *criterio de validación “realista”*, parecía que querían suspender el uso de la lógica hasta que la realidad, sobre la que se formaba el argumento, *no diera cuenta fáctica del nombre, de la proposición*, pero, lo cierto, es que enseguida surgió la cuestión de que la lógica y, más en concreto, las matemáticas, existían porque había “realidades” (vgr. el triángulo, el número, etc.), de las que parecía

---

<sup>104</sup> Bacon, F., *Novum Organum* I, esp. núms. 43 y 59s., en *The Works of Francis Bacon*, vol. I, London, 1858; Spinoza, B., *De intellectus emendatione*, en *Obras completas*. Vol. 4, 1977, núms. 88-91. En este sentido ver la explicación de Foucault, M., *Las palabras y las cosas*, op.cit., págs. 68 s.s).

que sólo la razón podía dar cuenta<sup>105</sup>. Es decir, el *criterio de validación empírico-realista* no era capaz de validar toda la verdad científica. La realidad extensional y la razón aparecían como dos fuentes distintas de validación del conocimiento científico.

**28.** Esta divergencia en las fuentes de validación de la verdad científica se expresaba dentro de la *teoría del nombre* del siguiente modo: ¿los *nombres* expresan la realidad o, por el contrario, son arbitrarios<sup>106</sup>? Si expresan la realidad, puede llegar a existir una correspondencia exacta entre *nombre, denotación, y verificación*<sup>107</sup>. Pero, si no es así, y existiese *arbitrariedad*, pues la verdad es un dictado de la razón, habría problemas para saber si lo *connotado* por el nombre *se corresponde con los principios de la razón* y, derivado de ello, *si es verdadero o no*. Desde este punto de vista racional había que encontrar los principios primeros de validación en la razón.

**29.** La cuestión de tener a la realidad o a la razón *como fuentes de validación* se convertía, en la *teoría del nombre*, en tener a éstos como producto de la realidad extensional o bien de la arbitrariedad<sup>108</sup>. Veamos las que son las dos posiciones fundamentales<sup>109</sup>. Y veámoslas, además, a través de autores que fueron fundamentales al

---

<sup>105</sup> La cuestión tiene una enorme importancia. Fijémonos en que las matemáticas precisamente se habían usado por San Agustín para defender la existencia de realidades que eran enteramente racionales (*De libero arbitrio*, 20, III,7; *De quantitate*, XI), lo que, desde él, y a lo largo de toda la Edad Media, justificó la elaboración racional de la Metafísica cristiana. En este sentido, los primeros “empiristas”, con su criterio de validación realista, no conseguían cerrar la posibilidad a que la Metafísica siguiera postulándose como base de todo el conocimiento. Desde aquí es que se entiende la importancia del paso que dará Kant en la *Crítica de la Razón Pura* - y que veremos -, al intentar describir los primeros principios con los que opera la razón y sólo respecto de la realidad. Hecho esto, parecía que, ahora sí, sólo la realidad, en las proposiciones primeras racionales, debía ser considerada. Si existían otras realidades, pudiera ser o no, pero la razón no podía dar cuenta de ella. Por ello, la crítica de la razón de Kant es, en realidad, una metafísica epistemológica de la realidad en tanto que los primeros principios de la razón. En el apartado que dedicamos a Kant y *la imaginación* se explicarán las razones por las que el sistema kantiano resultó al final insostenible.

<sup>106</sup> Un antecedente de esta clase de estudio lo tenemos en el *Crátilo* de Platón.

<sup>107</sup> Hayek sabía perfectamente que en la teoría del nombre había un escollo importante para la primacía o no de lo abstracto y del conocimiento *a priori* sobre las ciencias sociales. En este sentido, toda la epistemología de los austriacos puede ser enfocada desde esta cuestión (Hayek, “*La primacía de lo abstracto*”, en *Nuevos Estudios de Filosofía, Política, Economía e Historia de las Ideas*, ed. español, 2007, págs.68-69). Hayek comienza *Los fundamentos de la libertad* con una afirmación bastante reveladora sobre su epistemología desde la filosofía del lenguaje: “*Para que las viejas verdades mantengan su impronta en la mente humana deben reintroducirse en el lenguaje y conceptos de las nuevas generaciones*” (Hayek, F., *Los fundamentos de la libertad* (1959), ed. español 2014, pág.19).

<sup>108</sup> Dirá Foucault: “*El mundo (...) se encuentra disociado y como abierto en su medio; en un extremo se encontrarán los signos convertidos en instrumentos de análisis, en marcas de la identidad y la diferencia, en principios de la puesta en orden, en claves de una taxonomía, y en el otro, la semejanza empírica y murmurante de las cosas (...)*” (Foucault, M., *Las palabras y las cosas*, op.cit., pág. 74). De ahí se derivan las dos formas de realizar conjuntos, arbitrarios o a través de la realidad. Sobre este tema ver la explicación que Foucault ofrece entre la diferencia entre “método” y “sistema” (Foucault, M., *Las palabras y las cosas*, op.cit., págs. 155 s.s).

<sup>109</sup> En realidad, la cuestión que se venía a plantear era la misma que en la Edad Media existía al considerar la posibilidad o no y, en su caso, el carácter de los “universales”. Las tres posiciones fundamentales que en la

estudiar el poder político (lo que servirá para constar la relación de lo que aquí decimos con lo que veremos más concretamente después).

- a) Hay quienes pensaron que el *nombre* es un signo, tomado a voluntad, con el cual las personas significan la realidad; *connotan* la realidad. Estamos en el *nominalismo* de Hobbes (1588-1679)<sup>110</sup>.
- b) Por el contrario, otros dijeron que, en la *connotación*, existe una *denotación* de un objeto caracterizado por un atributo<sup>111</sup>. En este caso, estamos ante el *realismo* de, por ejemplo, Locke (1632-1704)<sup>112</sup>.

Antes de seguir, creemos conveniente precisar un poco más los términos que vamos a utilizar (*nominalismo* y *realismo*) para distinguir las dos corrientes del pensamiento *empirista* – al que hemos dado un sentido propio (v.25). La diferencia no coincide exactamente con lo que se suele explicar bajo esos nombres en los libros expositivos de Filosofía del lenguaje, de Filosofía de la ciencia o de Historia de la filosofía. Para nosotros, la clasificación tiene un propósito didáctico-histórico. Se pretende destacar la diferencia entre quienes dan más o menos preponderancia a la razón o la realidad *en la asignación de los nombres*. En fin, intentamos que el criterio sea nítido: entre las versiones más idealistas y las más realistas, y, a la vez, dejar claros los dos posibles fundamentos de la *teoría del nombre*. Así, por ejemplo, pese a que Kant descalifique a George Berkely por idealista

---

Edad Media se mantuvieron fueron la del “realismo”, caracterizada por ejemplo por Guillermo de Champeaux (1070-1121), el “formalismo”, de Juan Roscelino (1050-1120/25) y, por último, el entender los “universales” como “sermo”, es decir, predicaciones en sentido lógico, de Abelardo (1079-1142). Nos gustaría que el lector no perdiera de vista a lo largo de la lectura que, sobre estas dos posiciones, se construyen dos argumentarios muy distintos tanto para justificar el intervencionismo, incluso dentro del propio liberalismo. En efecto, será muy conveniente retener las siguientes palabras de Hayek: “*Como resultado de ello* (en referencia al nacimiento de la teoría liberal en el s. XVIII) *se han producido dos tradiciones diferentes de la teoría de la libertad: una, empírica y carente de sistema; la otra, especulativa y racionalista*” (Hayek, F., *Los fundamentos de la libertad*, op.cit., págs.82-83; también del mismo autor “*Clases de racionalismo*”, en *Estudios de Filosofía, Política y Economía* (1967), ed. español 2007, págs. 135 s.s).

<sup>110</sup> Hobbes, Th., “*Computatio sive Logica*”, *Elements of Philosophy, The First Section, Concerning Body* (1656), en *Critical Assessments* (1993), cap.2. Ver Foucault, M., *Las palabras y las cosas*, op.cit., págs. 80 y 98.

<sup>111</sup> Stuart Mill, J., *Sistema de la lógica demostrativa e inductiva* (1843), ed. español 1853, pág. 41. En esta obra Stuart Mill acuña el término <<ciencias del espíritu>> con la finalidad de aplicar el método inductivo a lo que llama ciencias morales.

<sup>112</sup> Locke, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, (1689), ed. español 1956, L.II; Locke desarrollará una conexión entre la realidad y el lenguaje en la que la voluntad ocupa un lugar preponderante. Esta nota tan peculiar de su pensamiento es la que en otro contexto debería servir para tildarle de “voluntarista” y/o “nominalista”. No obstante, le hemos puesto como ejemplo de realismo por la importancia que Locke da a la realidad como forma de verificación. Con todo y con ello, no se forme el lector una opinión definitiva hasta llegar al apartado que dedico a este autor. La obra que citamos de John Locke sirve de punto de partida a todas las cuestiones del empirismo inglés: ver Berkeley, G., *Principios del conocimiento humano* (1709), ed. español 1982; Hume, D., *Investigaciones sobre el entendimiento humano*, op.cit., del mismo autor: *Tratado de la naturaleza humana* (1738-40), ed. español 1992, etc.

dogmático<sup>113</sup>, en la distinción que hacemos, se pueden apreciar las razones por las que Berkeley es más realista, menos idealista, que Kant. Por lo mismo, pese a que Dilthey opine, después de leer la lógica de John Stuart Mill, que el empirismo sólo puede venir de Alemania, por el hecho de que Mill, según Dilthey, no tuviera formación histórica<sup>114</sup>, lo que dice Mill tiene para nosotros relevancia en cuanto a la importancia de la experiencia en el conocimiento. Es decir, que la clasificación, ni tiene en cuenta lo que los autores que voy a considerar dicen unos de otros, ni las clasificaciones académicas que se han hecho con carácter expositivo. También sabemos que la reducción que hemos hecho del empirismo a estas dos corrientes puede ser muy matizada - si examinamos lo que piensan unos y otros autores de manera concreta y al detalle. Y aún más, si la *teoría del nombre* la enfocamos desde la semántica, es decir, a través del *sentido*. A nuestros efectos, insistimos, lo que importa es dejar suficientemente claro los dos polos en los que se movió la discusión sobre la forma lógica del método científico en el empirismo desde la *teoría del nombre*.

Pues bien, puede decirse que, quienes piensan que el *nombre es discrecional*, hacen de la *voluntad nominativa* la fuente directa de la *palabra*, del *nombre*. La *función ilocutiva* del lenguaje se justificaría desde los principios por los que actúa la razón. Estos autores se enfrentan al problema de la *validación* de la siguiente manera. Ya que las palabras emergen de la mente del ser humano y, por lo tanto, su uso general es por convención, debe convertirse a la razón en la fuente de *validación*. Y, para que no haya confusiones, lo mejor sería crear un lenguaje específico para la ciencia. De esta forma, se evita que el lenguaje venga a confundir los patrones que dicta la razón. Así, permítasenos la expresión, hay que poner a “dieta” de *imaginación* a la razón y dejarla “en los huesos” de la lógica. De este modo, el conocimiento se convierte en el *establecimiento de juicios válidos según la razón*.

Por el contrario, quienes mantienen que el nombre es una *asignación de la realidad*, dan importancia a la *función ilocutiva del lenguaje* respecto a su referencia con la realidad. Sería la realidad la que, a través de las palabras, el nombre, en este caso, daría su fuerza de verdad al lenguaje (v.2,5). La *connotación* sería una derivación del hecho de que la realidad ha *denotado* el nombre.

#### **I.4.2. Relevancia de lo dicho para nuestra investigación.**

**30.** Es el momento de hacer un apunte que evite que pueda pensarse que nos hemos ido demasiado lejos en el objeto de nuestra investigación. Las formas de pensar que acabamos de explicar tienen consecuencias en las disciplinas sociales que a nosotros nos importan. En efecto, el *nominalismo* llevaría a afirmar que el *orden social* sería algo conocido previamente por el científico, y, en consecuencia, que debería ser impuesto desde

---

<sup>113</sup> Kant, I., *Crítica de la razón pura*, op.cit., B275.

<sup>114</sup> Gadamer, H.G., *Verdad y Método* (1975), op.cit., T.I, pág.35.

el poder. Es decir, sería algo “construible” y, en consecuencia, sería la razón manifestada en forma de ley la que establecería el orden. Para estos autores, lo *colectivo* sería una derivada del *nominalismo*, es decir, una manifestación de la importancia de la función ilocutiva del lenguaje según la razón. Así, por ejemplo, cuando Hobbes examina el fundamento del poder del soberano, aplica el nominalismo empírico al fenómeno del poder político, tal y como se manifiesta, y, como puede leerse en el cap. XI de *El Ciudadano*, es la función de aseguramiento de la “*pax et defensio comunis*” el fin preponderante y en donde justificará sus dos supuestos contratos sociales<sup>115</sup>.

Por el contrario, quienes creen que el *nombre* supone un atributo real, indican que existe una conexión de la realidad con la palabra. Ello asentaría la función ilocutiva del lenguaje en la realidad. Pues bien, las consecuencias que tiene esta postura en las ciencias sociales es que, todo aquello que es social, tendría su origen en *lo común*. Así, por ejemplo, el contrato social del que hablará John Locke (1632-1704)<sup>116</sup>, siguiendo el esquema funcional y empírico, pero de manera opuesta a Hobbes, estará condicionado a que el soberano respete *lo común*. En el *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, la libertad individual es protegida frente al soberano con el reconocimiento del derecho de rebelión. En el caso de Locke, la paz social no se constituiría como fin esencial y único en el que justificar el ejercicio de la fuerza política. El contrato social estaría supeditando el ejercicio del poder a la libertad de los ciudadanos<sup>117</sup>.

En definitiva, el camino que se siguió a partir de Hobbes y Locke para la elaboración de la *Teoría del Estado* fue en general “empirista” – en el sentido que hemos dicho que tiene para nosotros –, si bien, como ha quedado explicado, ha basculado entre el *nominalismo* y el *realismo*<sup>118</sup>. Ello supondrá un cambio de paradigma muy importante respecto al modo de entender *lo social* antes del s. XVII.

---

<sup>115</sup> Al lado de la obra política de Hobbes debe citarse la de Baltasar Gracián *El Criticón* (1657), en donde podemos leer exactamente la misma frase con la que Hobbes trata al hombre en *El Ciudadano* (1642). Dice así, “Dichoso tú que te criaste entre las fieras y ¡ay de mí! que entre los hombres, pues cada uno es un lobo para el otro” (Gracián, B., *El Criticón* (1657), ed. 1981, pág.99). La relevancia de no tener al hombre como un individuo capaz por lo general de algo bueno, conduce a pensar que sólo a través del poder es posible controlarlo. De ahí, la conexión que vamos a ver a lo largo de las páginas que siguen entre esta idea nefasta del ser humano, el nominalismo, el voluntarismo y el colectivismo.

<sup>116</sup> Locke, J., *Ensayo sobre el gobierno civil* (1689), op.cit., §.81.

<sup>117</sup> Bajo este enfoque el individuo no es considerado como algo nefasto. Por el contrario, se acentúan los aspectos y dimensiones positivas de la libertad y la responsabilidad, dejando en manos de los individuos la primacía a la hora de formar los órdenes sociales.

<sup>118</sup> Las obras claves sobre el Estado a partir de Hobbes y Locke son de evidente carácter empírico. Montesquieu, en *El Espíritu de las Leyes* (1748), se mantendrá en el entorno de la explicación del fenómeno del poder de modo histórico-empírico; y aún más, intentando dar cuenta del mismo según los caracteres de las personas, climas y países; también la obra de Dahlman, cuyo título evidencia suficientemente el carácter empírico de su análisis, *La política sobre la base y medida de los objetos reales* (1835) y, en ese mismo año, tenemos el examen funcional del poder político en *La Democracia en América* (1835) de Alexis de Tocqueville.



### I.4.3 De la noción de *sistema*.

**31.** A través de un *sistema* de proposiciones se representa el conocimiento científico de una *disciplina*<sup>119</sup>. En este sentido, una disciplina científica es un conjunto de proposiciones con *valor de verdad*. Existe, por lo tanto, la realidad y la razón como elementos que forman conjuntos y, derivado de ello, nombres con los que dan cuenta de esos conjuntos y, como no, conjuntos de proposiciones según esos conjuntos que refieren la verdad de su contenido. Pues bien, los conjuntos de proposiciones forman *sistemas*. A un *conjunto sistemático de proposiciones* con valor de *verdad* le llamamos *disciplina*.

Se ha pensado que el *sistema* será más completo y mejor bajo el siguiente juicio: *el menor número de principios que sea capaz de dar cuenta explicativa de una realidad compleja*. Pero, dicho esto, cuando pasamos a estudiar cada disciplina y la relación entre las distintas ciencias, la cuestión se complica. La idea de <<sistema>> que acabamos de indicar es consecuente con la idea de sistema matemático y, en concreto, de la geometría y de la mecánica en la época de Newton y Descartes<sup>120</sup>. Pero, puede diferir bastante cuando hablamos de las ciencias que se ocupan de la acción humana. Donde encontramos la diferencia fundamental es en lo arbitrario que muchas veces resulta el objeto en las humanidades. En efecto, pues, por mucho que se quiera delimitar el objeto de una disciplina en las humanidades, siempre la enmarcación es hasta cierto punto libre. En consecuencia, siempre hay en la frontera del “marco” objetos y relaciones de “vecindad” que nos permiten pasar de unas a otras disciplinas. Sabiendo esto, ahora sí podemos saber el alcance real del principio que hemos enunciado al comienzo de este párrafo.

Se puede hablar de conocimiento en general sin *sistema*, pero no podemos hablar de conocimiento científico sin un criterio de *orden*, de *sistema*, de *conjunto*. Es decir, no se discute que deba existir cierto orden en la expresión proposicional del conocimiento. Ahora bien, la cuestión es saber qué es objeto de conocimiento y el criterio de orden científico.

El problema del *sistema*, dentro del “empirismo”, se presentaba de manera distinta según el *nominalismo* y el *realismo*. En efecto, los nominalistas pretenderán que todo el conocimiento humano pueda ser sistematizado bajo los principios de la razón. Es decir, la ciencia tendría que poder sistematizar todo el conocimiento bajo unos pocos principios, señalando, incluso, una jerarquía entre todas las ciencias. En este sentido, el *empirismo racionalista* sería *dogmático* (Descartes, Kant)<sup>121</sup>. En cambio, desde el enfoque realista, el

---

<sup>119</sup> Dilthey, W., *Introducción...*, op.cit., pág.101.

<sup>120</sup> Descartes, R., *Meditaciones metafísicas* (1641), op.cit., meditación segunda.

<sup>121</sup> El antecedente de la certidumbre sobre el “yo soy”, desde donde desarrollar el pensamiento dogmático, está claramente en San Agustín. En su obra *Contra los académicos*, frente a las enseñanzas de Cicerón y sus discípulos, que negaban la posibilidad de la verdad, en la medida en que los sentidos resultaban engañosos, el Obispo de Hipona opondría la certeza en la intuición interior y, así, de los hechos según la conciencia. San

“empirismo” renunciaría a la pretensión sistemática de toda la ciencia, declarando la imposibilidad de que una, o un conjunto de proposiciones, puedan mantener un orden sistemático entre todas las ciencias. En consecuencia, la forma de llegar a las proposiciones científicas, a través de la inducción, haría que se cayese en sistemas tipológicos, de modo que, sería imposible encontrar, según la posición realista clásica, unos principios sobre los que descansase todo el conocimiento. Desde este ángulo, el experimentalismo caería, en su versión más extrema, en otro dogmatismo: el *escéptico*<sup>122</sup>.

**32.** Al conjunto de *proposiciones dogmáticas nominalistas se las tuvo en un principio por analíticas* y, a las *proposiciones que forman el sistema científico escéptico, se las tuvo por sintéticas*. Las dos, como se ha dicho, tenían formas de validación distinta: las *analíticas, según la razón*; las *sintéticas, según la realidad*. Evidentemente, ello llevaba a una disparidad en el método científico - tal y como hemos explicado al ver la *teoría del nombre* (v.29). Así, algunas disciplinas, como por ejemplo la geometría, se entendían construidas analíticamente, mientras que, por ejemplo, la biología se elaboraba de modo sintético. La cuestión fue muy importante desde los s. XVII y XVIII. Habiéndose postulado el conocimiento científico “empirista” como el único capaz de verdad, la disparidad de métodos servía para cuestionar esa afirmación. En efecto, pues, al menos, eran posibles dos

---

Agustín usa contra Cicerón el propio argumento de éste: “Arrojaré con todas mis fuerzas el dardo poderosísimo, si bien enmohecido por el tiempo: *Qui nihil approbat, nihil agit*” (*Contra académicos*, III, 15, 33). Sin certeza es imposible la acción. En la filosofía de aquella época, lo teórico y lo práctico no se distinguía de la misma manera que hoy. No podía hablarse de saber, sin decir qué es la sabiduría, ni tampoco decir que es la sabiduría sin tener en mente quien es el hombre sabio. Bajo este esquema se comprende que lo que se dijera sobre la verdad, inmediatamente, tuviera una lectura en la acción práctica – y que en ésta se no diferenciara claramente la ética de la *poiesis*. Si bien este punto de vista quedó relegado, con la separación entre teoría y práctica en el s. XVII, también lo es que, si miramos el recorrido de la Filosofía desde el s. XVII hasta hoy, San Agustín resplandece modernamente. En efecto, a la vez que no duda el Obispo de Hipona en reconocer la importancia del conocimiento racional sobre el mundo y, en consecuencia, en dar muchísima importancia a las matemáticas: “*Nam cum incommutabilen veritatem numerorum mecum ipse considero... longe removeor a corpore*” (*De libero arbitrio*, II, 11-30 y también en 16-42) y, en este sentido, estaría en la órbita de Descartes o Kant, tampoco, y diferenciándose de esos autores, deja de reconocer un orden de bienes que se presenta al ser humano de manera estimativa y de los que es posible la verdad. En este sentido, enlaza directamente con la Filosofía, posterior a la racionalista, de la vida de Dilthey, Bergson, Ortega y Gasset y Xavier Zubiri. La *Filosofía de la vida* tuvo que recuperar la idea de que la esencia del conocimiento humano era práctica para poder fundamentarse. Y, así, cuando al analizar la libertad, Ortega y Gasset o Zubiri hablan de la inexorable necesidad de que el hombre tenga que decidir, están en la línea de la libertad según San Agustín para quien no cabía la suspensión de la acción para evitar el error (*Contra académicos*, II, 17, 16-19). Nos permitimos traer un texto en el que San Agustín muy elocuente sobre la posibilidad del conocimiento: “*Si duda, vive; si duda, recuerda que duda; si duda, entiende que duda; si duda quiere estar cierto; si duda, sabe que no sabe; si duda, juzga que no debe dar ligeramente su consentimiento. Quien duda, pues, sea de lo que fuere, no puede dudar de todas estas cosas, las cuales, si faltaren, no sería posible ni la misma duda*” (*Sobre la Trinidad*, X, 10-14).

<sup>122</sup> Un antecedente relevante es Cicerón: “*Non sumus sii, quibus nihil verum esse videatur, sed ii, qui omnibus veris falsa quaedam adiuncta esse dicamus tanta similitudine, ut in iis nulla insit certa iudicandi et assentiendi nota, ex quo exitit illud, multa esse probabilia, quibus sapiens vita regatur*” (en *De natura deorum*, I,6).

concepciones de la verdad muy distintas -sin salirnos en ninguno de los casos de la noción de verdad “empírica”.

A la vista de esta disparidad, se mantuvo que las proposiciones científicas, en realidad, eran *sintéticas a priori*. ¿Qué supuso ello para la ciencia? Esto es lo que estudiaremos en el siguiente apartado.

Antes de contestar, es importante advertir que lo que venimos explicando pone en marcha debates muy concretos, que afectan a la estructura fundamental de las ciencias llamadas positivas. Así, la posibilidad de existencia de entidades puramente racionales, por ejemplo, cuál es la naturaleza del triángulo (geometría), la posibilidad y naturaleza del espacio, la posibilidad y naturaleza del tiempo, el carácter del principio de causalidad, etc., son las grandes cuestiones a las que se responde de forma muy distinta desde una u otra concepción. Desbordaría con mucho el objeto de nuestra investigación tratar cada una de estas cuestiones. No obstante, sepa el lector que, más adelante, cuando tratemos cuestiones jurídicas y económicas, los problemas sobre qué es el tiempo y el principio de causalidad aparecerán directa o indirectamente al referirnos a ellas a través de la acción humana.

Pues bien, dicho esto, expliquemos qué supuso caracterizar la ciencia según *proposiciones sintéticas a priori*<sup>123</sup>.

---

<sup>123</sup> Insistimos en que la cuestión no es baladí para nuestra investigación. Respecto de la *praxeología*, fijémonos de que forma tan confusa se muestra, nada más y nada menos que Mises, al tratar estas cuestiones: “*La esencia del positivismo lógico consiste en negar el valor cognitivo del conocimiento a priori, señalando que todas las proposiciones a priori son analíticas. No aportan nada de información, son simplemente verbales y tautologías, redundando en lo que ya se ha derivado de la definición y las premisas. Solamente la experiencia puede conducir a proposiciones sintéticas. Existe una obvia objeción a esta doctrina, a saber, que esta proposición según la cual ninguna proposición puede ser sintética y a priori a la vez es ella misma -aunque este autor (Mises) la considere falsa- una proposición sintética a priori, puesto que no puede ser establecida por la experiencia. // Sin embargo, toda esta controversia carece de sentido para la praxeología*” (Mises, L., *Los fundamentos últimos...*, op.cit., pág. 30). El propio Mises señala que la diferencia entre nominalismo y realismo no es relevante, hecho éste que demuestra el “desenfoco” a la hora de caracterizar la acción humana como fundamento de la *praxeología*. Dice así “*No menos infundada, por lo que respecta a nuestro tema, es la oposición entre realismo y nominalismo, según el significado que a tales vocablos dio la escolástica medieval*” (Mises, L., *La acción humana*, op.cit., pág. 51). Ya hemos estudiado y explicado que el problema de los “universales” de la Edad Media, en donde aparece esa oposición, es exactamente el mismo que el que aparece en el nominalismo y realismo del s. XVII. Por lo que debemos discrepar de la afirmación de Mises. Pero, es que, además, lo cierto es que no se puede hablar de *praxeología*, como una disciplina que supone el estudio de la acción humana y no distinguir a qué tipo de axiomas o proposiciones científicas da lugar. No basta con decir que la acción humana es axiomática, apodíctica y racional para fundamentar la *praxeología*. Ello, en primer lugar, porque, como se ha visto, no es claro que la razón produzca juicios analíticos sin más. Pero, lo que es más importante, es que en la *praxeología* hay que distinguir aquellas acciones humanas que proceden del deber y aquellas otras que sólo son productivas (*poiesis*). Dicho de otro modo, si las acciones económicas son *poieticas*, será difícil una ciencia sobre las mismas que se base exclusivamente en la razón (Mises, L., *La acción humana*, op.cit., pág. 39). Si, por el contrario, tienen que ver también con la *ética*, entonces, sí que podría

#### I.4.4 De las proposiciones analíticas, de las proposiciones sintéticas, de las proposiciones sintéticas *a priori*.

Si en la *teoría del nombre* la cuestión era si, con él, se significa la realidad por el sujeto o por la realidad misma, en la de las proposiciones la cuestión es, si éstas dan cuenta de la realidad del mismo modo. Dicho de otra manera, si sobre ellas podemos establecer juicios sobre la realidad o sobre la razón.

En la medida en que hemos visto que el “empirismo” divergió, y ello lo hemos explicado desde la *teoría del nombre*, - entre las posturas que hemos llamado *nominalistas* y *realistas* (v.29)-, ahora examinaremos la misma diferencia en la *teoría de las proposiciones*. Pues bien, como decíamos, se discutía si las proposiciones científicas, esto es, las que dan cuenta del conocimiento *verdadero*, son analíticas *a priori* y/o sintéticas<sup>124</sup>. La cuestión, tal y como se plantea bajo el enfoque “empirista”, era cuáles, de las dos clases de proposiciones, eran las propiamente científicas.

**33.** Volvemos a distinguir, de la misma manera que hemos hecho con la *teoría del nombre*:

- a) Quienes piensan que el nombre es un “signo” tomado a voluntad, discrecionalmente, lo que declaran es que una proposición manifiesta una estructura de pensamiento sobre la realidad. Pues bien, en el caso de la ciencia, como hay que validar la proposición, ésta será científica en la medida en que se corresponda con los principios *a priori* que rigen la razón. Y, así, será más o menos científico un conocimiento, como se ha dicho, *según quede refrendado por la estructura formal de la razón*. En este caso, el modelo a seguir sería el de las matemáticas<sup>125</sup>. Y, en consecuencia, una ciencia será más científica cuanto más se

---

defenderse en algún sentido que son racionales, pero, en ese caso, dando importancia al “deber” – cosa que Mises evita (Mises, L., *La acción humana*, op.cit., pág.19).

<sup>124</sup>Hume, D., *Investigación sobre el entendimiento humano*, op.cit., Secc. IV, Parte I. *Proposiciones analíticas* son aquellas cuya verdad se deduce de lo enunciado en ellas (ej. todas las madres son mujeres); las *proposiciones sintéticas* son aquellas cuyo valor de verdad depende de algún tipo de juicio empírico sobre la realidad (ej. todas las madres son altas). En el juicio analítico que hemos usado como ejemplo, el adjetivo “mujer” se contiene en el sustantivo “madre”; mientras que, en el juicio sintético del ejemplo, el adjetivo “alta” no está en el de “madre”.

<sup>125</sup> Sobre la importancia de las matemáticas como prototipo de ciencia podemos remontarnos hasta los Pitagóricos que veían en los números la razón de todas las cosas. Pero, en lo que no se repara tanto, es que el cristianismo las siguió dando una importancia capital. Así, por ejemplo, San Agustín las propone, conectándolas con la epistemología (con lo que podría, perfectamente, citársele como antecedente de Kant), como modelo para descubrir la unidad de todo: “*Siguiendo, pues, este orden, el alma consagrada ya a la filosofía, primeramente examínese a sí misma, y si está persuadida ya por la erudición de que la razón es una fuerza propia, o que ella misma es la razón, y que en la razón no hay cosa mejor ni más poderosa que los números, o que no es más que un número ella misma, tendrá consigo este discurso: yo, con un movimiento interior y oculto,*

aproxime al modelo de las matemáticas. Por lo tanto, deberían establecerse lenguajes capaces de soportar juicios que eludan todas las “confusiones” que supone el uso del lenguaje natural. La forma de las proposiciones de una ciencia semejante es *analítica a priori* y *apodíctica*.

- b) Por el contrario, hay quienes pensaban, desde la teoría del nombre, que éste tenía la propiedad de ser *denotativo* de la realidad. Pues exactamente lo mismo respecto de las proposiciones científicas. Lo que éstas harían sería trasladar de forma inductiva y, por lo tanto, sintética, la realidad al conocimiento<sup>126</sup>. Así, razona John Stuart Mill (1803-1873) respecto de la validez de las proposiciones: “*la noción de que lo esencial para el lógico en la proposición es la relación entre las dos ideas que corresponden al sujeto y al predicado, en vez de la relación entre los dos fenómenos que éstas representan, creo que es uno de los más fatales errores que se hayan introducido en la lógica, y la principal causa porque la teoría de la ciencia ha hecho cortos progresos en los últimos años (...) Hemos de examinar pues en este lugar, no el juicio, sino los juicios; no el acto de creer, sino las cosas creídas*”<sup>127</sup>.

Para la primera corriente, los *juicios analíticos a priori* serían los fundamentos últimos de cualquier ciencia y, esos juicios, estarían dando cuenta de las formas *a priori* de lo conocido. Desde este punto de vista, esos juicios se formularán según un lenguaje específicamente formal, estructurado de manera lógico-deductiva<sup>128</sup>. Por este camino, el lenguaje de las matemáticas podría ser entendido de manera independiente al lógico. En efecto, pues, si la lógica es la forma de los juicios según el lenguaje ordinario, ahora, que el lenguaje de las matemáticas era específico de ellas, muy bien podía decirse que la lógica del lenguaje y el de las matemáticas se referían a realidades diferentes. Tampoco nos vamos a detener en este asunto, el debate no aporta nada relevante a nuestra investigación. Cuando en su momento nos preguntemos sobre si las matemáticas son un lenguaje apropiado para expresar la realidad económica o del derecho, se verá que es sencillamente un lenguaje formalizado del lógico<sup>129</sup>.

Por su parte, quienes piensan bajo el segundo enfoque, indican que, las proposiciones *a priori*, en realidad, no existen; que son generalizaciones inductivas sobre la realidad. Para estos autores, los *juicios son siempre sintéticos*<sup>130</sup> y, con ellos, el ser

---

*puedo separar y unir lo que es objeto de las disciplinas, y esta fuerza de llama razón.*” (San Agustín, *Del Orden*, en Obras completas, Escritos Filosóficos, I, pág.683).

<sup>126</sup> Stuart Mill, J., *Sistema de lógica demostrativa e inductiva*, op.cit., pág. 125.

<sup>127</sup> Stuart Mill, J., *Sistema de lógica demostrativa e inductiva*, op.cit., págs. 122 y 123.

<sup>128</sup> Descartes, R., *Meditaciones metafísicas* (1641), op.cit., meditación segunda, punto 32 y meditación tercera, punto 37.

<sup>129</sup> Tiene su interés, ciertamente, y para quien quiera seguir indagando sobre este asunto, nos permitimos remitirle al debate entre Bertrand Russell (1872-1970) y Vilfredo Pareto (1848-1923) y sus discípulos.

<sup>130</sup> Refiriéndose a las matemáticas: Stuart Mill, J., *Sistema de lógica demostrativa e inductiva*, op.cit., pág. 226.

humano actúa de manera *compositiva*. Para estos autores, sea cual sea la proposición que se utilice como fundamento último de la exposición de un sistema científico, siempre podrá hacerse una lectura de esos fundamentos en clave inductivista. La validez de las proposiciones lógicas, ya tengan o no forma matemática, será dependiente de la realidad. Para estos autores las *matemáticas serían una extensión de la lógica* y, por lo tanto, estarían conectadas significativamente con la realidad.

Al hablar de proposiciones, de juicios, el aspecto del *sentido* se vuelve importante. Respecto del lenguaje, las dos posiciones que venimos describiendo son diametralmente distintas respecto del *sentido*. Mientras que, para los autores nominalistas/positivistas, la correspondencia entre nombre, proposición y objeto *debe ser absoluta y exacta* en tanto la razón; para los segundos, es *significativa* respecto de la realidad.

Pues bien, la distinción que acabamos de ver es la que, con otras palabras, hizo David Hume (1711-1776), al referirse a la diferencia entre *juicios del entendimiento y cuestiones de hecho*<sup>131</sup>. En ella, como se ha explicado, no se daba cuenta de la relación entre un conocimiento y otro, ni tampoco de la posible prioridad de un tipo de conocimiento respecto del otro. Separaba el mundo de la ciencia en dos, enfatizando la dimensión interior, por un lado, y la exterior, por el otro. De esta manera, declaraba la viabilidad de dos modos de pensar distintos (*analíticos a priori* y sintético), según dos formas de percepción (la interna y la externa), dando lugar a dos tipos de proposiciones basadas en relaciones de ideas o cuestiones de hecho.

**34.** Immanuel Kant (1724-1804) pensó que, dos modos de hacer ciencia, tan distintos, debía obedecer a un error en la teoría científica del conocimiento<sup>132</sup>. Este es el gran problema que afronta Kant: la construcción de una teoría del conocimiento que aúne lo *realista* y lo *nominalista*, lo *sintético* y lo *analítico a priori*, dentro del “empirismo”. Kant advertiría que, la clasificación de David Hume se basaba en un error sobre la naturaleza de las proposiciones matemáticas. Las proposiciones matemáticas eran, en realidad, *sintéticas a priori*. Fijándose en la geometría, Kant sigue los pasos de Descartes, pero, como decimos, introduce la posibilidad de que los juicios matemáticos estén conectados con la realidad, es decir, sean *juicios sintéticos a priori*. El punto de vista es de una enorme importancia, pues, de ser factible su teoría, sería posible defender que la ciencia tiene un único método. Además, de ser cierto lo que defendía Kant, el escepticismo era demolido en sus mismos cimientos. Por último, de ser como decía el filósofo de Königsberg, la verdad de la que era capaz el ser humano no podía ir más allá de los principios formales de la razón y, así, una ontología metafísica quedaba vetada como posibilidad de conocimiento.

---

<sup>131</sup> Hume, D., *Investigación sobre el conocimiento humano*, op.cit., págs. 53 y 63.

<sup>132</sup> Kant, I., *Crítica de la razón pura*, op.cit., B288; también en *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* (1786), op. cit., págs. 27-35.

Su enfoque tiene un alcance mayúsculo. Nada más y nada menos que con él, Kant transformó el objeto de la *Metafísica*. Para el filósofo alemán, la *Metafísica* deja de ser la disciplina que se ocupa del “ente” en cuanto tal<sup>133</sup>, y pasa, en la línea de Descartes, a ocuparse de los primeros principios racionales sobre los que sistematizar todo el conocimiento “empírico”.

La investigación crítica de la razón, le llevo a indagar en las posibilidades de la razón para conocer apriorísticamente la realidad según sus *categorías* y, a su vez, <<sistematizar>> todo el conocimiento bajo los primeros principios de la razón. En consecuencia, el sistema kantiano de la ciencia supondría que, el conocimiento científico, pasase a ser un conocimiento agotado en las posibilidades de la razón pura. Así, en la exposición de su epistemológica, hay un principio que reina, desde la intuición sensorial, pasando por la elaboración de los conceptos y hasta la facultad *aperceptiva* de la razón, éste es, el *principio de la unidad*. En Kant, a diferencia de Aristóteles (para quien era un *transcendental*), tal principio se agota en las posibilidades formales a que da lugar el “yo pienso”. Así, todo conocimiento debería <<sistematizar>> sus proposiciones según esa unidad formal y, a la vez, el orden de las ciencias sería también un <<sistema>> elaborado y jerarquizado según su proximidad a los principios de la razón. Pero, aunque Kant llevó hasta el final su indagación, en el camino fue siendo consciente del punto en el que su sistema se resquebrajaba.

Si se examinan los textos del filósofo alemán con cuidado, se observa que Kant siempre dudó de que pudiera existir un conocimiento *a priori* puro. En la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* dirá: “*Es algo notable que la sola categoría no pueda hacernos comprender la posibilidad de ninguna cosa, y que siempre tengamos la necesidad de una intuición para descubrir la realidad objetiva del concepto puro del entendimiento*”<sup>134</sup>. Bajo esta consideración, es que hay que interpretar la existencia de *juicios sintéticos a priori*; en ellos, al ser *a priori*, son racionales, pero, al ser *sintéticos*, la realidad está en ellos por medio de la intuición que se ha tenido de la realidad. Así, por ejemplo, es *juicio sintético a priori* el que dice que: “*una recta es la distancia más corta entre dos puntos*”. Es evidente que el predicado no se contiene en el sujeto, pero, a la vez, y esto es lo dudoso, no necesita de la experiencia para ser verdadero.

Pues bien, este tipo de conocimiento se caracteriza por las siguientes notas: a) *fundamentación*: sus principios descansan en enunciados *a priori* (apodícticos); b)

---

<sup>133</sup> Aristóteles, *Metafísica*, 1017 b 1-9.

<sup>134</sup> Kant, I., *Crítica de la razón pura*, op.cit., B288; también en *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* (1786), op. cit., págs. 27-35.

*progresión*: es deductivo; c) es *sistemático*, es decir, existe entre sus proposiciones una relación lógica; e) *es absoluto*: en el sentido de que puede agotarse<sup>135</sup>.

Bajo este enfoque, el grado de conocimiento científico de una determinada realidad dependerá de la posibilidad de ser expresado de forma matemática - disciplina que Kant tiene por modelo. Es decir, de la capacidad que tuviera ese conocimiento de ser *construido* por una *intuición a priori*<sup>136</sup>. Hay que insistir en que ello no significa para Kant que haya que renunciar a otro tipo de conocimiento "empírico", en el que las posibilidades de una construcción de ese tipo no fueran posibles. Lo que declaraba el filósofo alemán era una relación jerárquica entre las ciencias "empíricas" según, como hemos dicho, a su posibilidad de ser expresadas matemáticamente. Por esta razón, Immanuel Kant, explícitamente, subordina a las matemáticas y la física, la química o la psicología experimental.

Una de las curiosidades a que da lugar el pensamiento kantiano es que introduce, por vía del *nominalismo*, la posibilidad de considerar las matemáticas como una extensión de la lógica. Ello llevaría, siendo consecuentes, a dudar, como él hace en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, de que puedan realmente existir principios *a priori* puros de la razón. Este, como digo, será un flanco por el que el sistema kantiano se ponga en duda. Lo importante a retener en este punto es que, de sus obras, se desprende claramente que es de la geometría, la aritmética y la mecánica de Newton, de donde Kant extrae sus conclusiones epistemológicas y su noción de ciencia.

Indudablemente, en muchos sentidos, el pensamiento de Kant es muy atractivo. La originalidad, la genialidad y el esfuerzo intelectual lo mantienen como un clásico con el que hay que "hablar" hasta el día de hoy. Pero, como todo conocimiento humano, por maravilloso que resulte, tenía carencias importantes. La desconexión con la realidad, a través de la declaración absoluta sobre el desconocimiento del *noúmeno*, llevará a la filosofía alemana por el trágico camino del idealismo romántico. A nuestros efectos, y con el fin de intentar poner el pensamiento de Kant en su dimensión justa, hay que decir que, el *Teorema de la incompletitud*<sup>137</sup> de Kurt Gödel (1906 -1978), desde la versión fuerte de Kant acerca de las matemáticas - que las matemáticas son capaces de expresar sus proposiciones de forma completa y acabada<sup>138</sup>. En definitiva, conocido el alcance actual de

---

<sup>135</sup> Kant, I., *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, op.cit., pág. 37.

<sup>136</sup> Kant, I., *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, op.cit., pág. 30.

<sup>137</sup> El *Teorema de incompletitud* (1929), de Kurt Gödel, demuestra la imposibilidad de entender la aritmética como un sistema agotado y completo sólo en sus axiomas (Gödel, K., "*Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme, I*", en *Monatshefte für Mathematik und Physik*, 38, 1931, págs. 173-198).

<sup>138</sup> Desde aquí se explica el intento fallido de crear un lenguaje exacto y positivo en el que expresar la verdad: Frege, G., *Begriffsschrift* (1879); del mismo autor: *Über Sinn und Bedeutung* (1902); del mismo autor: *Grundgesetze der Arithmetik* (1902); Russell, B., y Whitehead, A.N., *Principia Mathematica* (1910-1913).



las matemáticas, no puede sostenerse que éstas puedan ser el modelo por excelencia de las ciencias. Dicho de otro modo, una epistemología que, como la de Kant, que utilice el modelo único y racional de las matemáticas para fundamentar toda la ciencia, actualmente, carece de sentido.

Pero, si realmente existe ese gran agujero en la teoría de Kant, debemos buscar su origen y explicarlo. Ahí veremos lo que creemos que es el gran escoyo de su teoría del conocimiento, la *función de la imaginación*. Eso es a lo que nosotros daremos tanta importancia en nuestra *teoría figurativa*, y que pensamos que en el sistema kantiano funciona como un mal “puente” por el que se derrumban la razón y la realidad.

Pero, antes de hablar de él, y con el propósito de que el lector tenga una visión contextualizada de la importancia de la *libertad y la imaginación* en la teoría del conocimiento, tenemos que traer a colación las aportaciones de John Locke. Este aparente paso atrás cronológico entre los autores con los que nos venimos explicando, lo creemos importante, ahora que hemos expuesto las claves para entender los tipos de proposiciones científicas que aparecen a partir del s. XVII.

#### **A) La libertad y la imaginación como condiciones del conocimiento científico.**

Para contextualizar a John Locke, comenzaremos examinando qué situación, preguntas y propuestas aparecen en la moderna filosofía del lenguaje. A continuación, presentaremos la teoría del lenguaje de John Locke, destacando la importancia que este autor da a la *libertad dentro de la teoría del conocimiento* – y, por ende, a la *imaginación*. En un tercer apartado, contrastaremos el pensamiento de John Locke con el de algunos filósofos recientes del lenguaje, que han basado sus teorías sobre el lenguaje en la acción humana. Existen otras corrientes en la filosofía del lenguaje en donde la acción humana no se destaca. Estas propuestas a nosotros no nos interesan. En la medida que nuestro estudio se refiere al poder y la riqueza, nuestro avance por la filosofía del lenguaje tiene sentido que vayamos dando cuenta de la relevancia de la *voluntad*; sólo así podremos mantener conectado nuestro pensamiento a lo largo de los distintos apartados de este libro. Por último, haremos un breve resumen de lo alcanzado hasta este punto.

##### **A.1) Breve referencia a la moderna filosofía del lenguaje.**

**35.** Las posiciones extremas entre el *nominalismo* y el *realismo* – dentro del “empirismo” – provienen de acentuar en el conocimiento, respectivamente, la dimensión *racional* o, en el segundo caso, *la real*. Esto ya lo sabemos. En los dos casos, la unilateralidad del enfoque hace que podamos pensar que lo que cada uno gana de verdad en el punto de partida, lo pierda al desarrollar las consecuencias. Pues bien, a principios del s. XX, la solución kantiana había caducado. Así, era necesario una nueva perspectiva desde la que

volver a plantear el problema del conocimiento científico. Gottlob Frege (1848-1945) pondría el centro de atención sobre el *significado*<sup>139</sup>. En las fechas en que apareció su famoso artículo “*Sobre el sentido y la referencia*” (1892)<sup>140</sup>, se estaba prestando mucha atención al problema de si era posible un *lenguaje exacto para la ciencia*. La importancia del artículo de Frege consistió en explicitar que era imposible crear un lenguaje exacto y, de alguna manera, las cuestiones que suscitó su teoría sobre el *significado* suponían un replanteamiento de la epistemología desde el enfoque del *sentido*. Frege se centraba en el *significado* o, mejor, como él dice, *sentido*, más que en la relación del conocimiento con el *signo* o, en su caso, la *referencia*.

La propuesta sobre que el *significado* de un *signo* era *singularmente distinto* a la *referencia* remitió a los distintos autores a las cuestiones suscitadas desde Aristóteles sobre que: *decir de algo que es, que no es, es falso; decir de algo que es, que es, es verdadero*<sup>141</sup>. Si bien podría decirse que, el “empirismo”, en su versión extrema - nominalista o realista - había interpretado la máxima aristotélica propugnando que sólo el contraste del enunciado con la realidad o, en su caso, la razón, podía soportar la verdad de una proposición y, así, que sólo ella podía ser tenida por científica<sup>142</sup>, ahora, la *teoría del significado* declaraba que, la separación entre verdades de hecho y relaciones de ideas, era artificiosa. Y, del mismo modo, la versión kantiana de la verdad, formulada como un dictado de la razón, configurada sobre principios sintéticos *a priori*, se desvanecía en su dictadura sobre la realidad. En consecuencia, si Kant había concebido la *modalidad* como una propiedad de los juicios que no aportaba nada a la proposición, y simplemente se refería a su necesidad y posibilidad<sup>143</sup>, ahora, resultaba evidente que la *modalidad* tenía que ocupar un lugar principal. Entre estas cuestiones nace la moderna *Filosofía del lenguaje*, y, en ella, un autor, que en su momento dio mucha importancia a la *modalidad*, se volvería moderno: John Locke.

## A.2) La teoría del lenguaje de John Locke.

**36.** La historia desmentiría la atrevida afirmación de David Hume sobre que el pensamiento de John Locke sería olvidado con el tiempo<sup>144</sup>. En efecto, cuando, con el idealismo romántico, se agotaron las posibilidades de la epistemología idealista para dar cuenta de la realidad, se hizo preciso volver a los orígenes del “empirismo” para encontrar nuevos caminos. El s. XVII había supuesto un cambio tan importante en el paradigma sobre el conocimiento que, toda revisión, estaba condenada a no ir más atrás de esa fecha. Se

---

<sup>139</sup> De nuevo, recordar, que la solución también es antigua, ya nos hemos referido a ella al hablar de los “sermones” de Pedro Abelardo en una nota anterior.

<sup>140</sup> Consultado en Luis Ml. Valdés Villanueva, *La búsqueda del significado*, 1995, págs. 24 s.s.

<sup>141</sup> Aristóteles, *Metafísica*, 1045b-1052<sup>a</sup>.

<sup>142</sup> Hume, D., *Investigación sobre el conocimiento humano*, op.cit., pág. 197.

<sup>143</sup> Kant, I., *Crítica de la razón pura*, op.cit., B100.

<sup>144</sup> Hume, D., *Investigación sobre el conocimiento humano*, op.cit., pág. 41.

necesitaba de una concepción epistemológica y ontológica basada *en las posibilidades abiertas de la acción humana a través del lenguaje* – del *sentido* según lo que decía Frege. Así es cómo el pensamiento de John Locke se volvió de nuevo original y fecundo.

**37.** En lo que dice el filósofo inglés sobre el lenguaje se mantiene un sano equilibrio entre la razón y la realidad, en el que se superan los defectos de los dos enfoques “empiristas” extremos que hemos explicado. Por ello, cuando hemos puesto a John Locke de ejemplo sobre el “empirismo” realista es, con estas matizaciones que acabamos de hacer, que debe interpretarse. No obstante, lo más notable, es que, en su teoría sobre el lenguaje, éste se concibe como una *acción subjetiva*, y, así, resulta clara y novedosa *la característica de la libertad en la función ilocutiva del lenguaje a los efectos de tratar, desde el lenguaje, la verdad como modalidad*. Con ello, el filósofo inglés daba cuenta de todas las posibilidades expresivas del lenguaje, en las que hace aparecer las condiciones de verificación de una oración<sup>145</sup>, de manera que, en su teoría, se explica cualquier clase de lenguaje, según las distintas modalidades a las que puede referirse la verdad.

**38.** Para nuestra investigación existen razones por las que tenemos presente a John Locke. El autor es un antecedente sólido a la concepción más acabada de la *teoría del conocimiento* de Xavier Zubiri (1898-1983) que, como se verá, nos sirve como punto fuerte en *nuestra teoría figurativa*. En este sentido, y para conectar al lector con lo que se digamos más adelante sobre las ideas de Zubiri, nos permitimos indicar que será fundamental, dentro de la teoría del lenguaje de John Locke, lo que se refiere a la *artificiosidad del lenguaje, los conjuntos, el arquetipo y el modelo*<sup>146</sup>.

Veámoslo. John Locke advierte que el pensamiento tiene una dimensión interna y otra externa. Pero estas dos dimensiones no dan lugar a dos tipos de razonamientos, ni tampoco a dos clases de investigaciones o verdades - de *hecho*, o de *relaciones de ideas*, al modo de David Hume. Para John Locke existe un conocimiento que siempre es interno, pero que se refiere a la realidad externa. En las dos dimensiones, la interna y la externa, existe

---

<sup>145</sup> Siguiendo a P.F Strawson (en “*Significado y Verdad*”, en Luis Ml. Valdés Villanueva, *La búsqueda del (...)*, op cit., pág. 337) podríamos distinguir dos grandes escuelas sobre la teoría del significado. La primera, a la que se llama de la *intención comunicativa*, y que explica el “significado” en términos de la comunicación. Esta escuela pondría el acento en la intención comunicativa del hablante y el modo en que ésta es recibida por el auditorio al que se dirige. El éxito de la comunicación revela que existen unas convenciones entre los oyentes y los hablantes que han hecho posible el “significado” y, así, que la comunicación sea posible. Las convenciones lingüísticas podrían ser explicadas en clave de éxito y fracaso de la comunicación y, de alguna forma, el lenguaje podría ser presentado evolutivamente. Autores de esta corriente serían Grice, Austin y el “último” Wittgenstein. La otra escuela la formarían aquellos autores para los que el *sentido de una oración se determina por sus condiciones de verdad* (Frege, Chomsky, “primer” Wittgenstein, Davidson). La preocupación de estos autores es la de saber el carácter de las reglas que determinan el significado. Más que escuelas diferentes, tendríamos que hablar de preocupaciones distintas. Los primeros, atenderían descriptivamente al fenómeno del lenguaje para explicarlo, los segundos, buscan en el lenguaje condiciones de verdad.

<sup>146</sup> Locke, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690), op.cit., L.III.

*continuidad o unidad en la idea*. Y las dos dimensiones quedan expresadas en el lenguaje. La dimensión interna del lenguaje da razón de la *inventiva y discrecionalidad* del ser humano para inventar “signos” (estaríamos en el entorno de la teoría intencional comunicativa) y, además, de la *anotación de los estados mentales en la memoria*. Por su parte, en la dimensión externa, el lenguaje sirve para la *comunicación*. Aprender la *continuidad entre la dimensión interna y externa* es esencial para comprender bien las posibilidades y riqueza de las ideas de Locke. Queremos advertir sobre ello, porque no hay crítica peor que aquella que, primero, simplifica con frases fuertes un pensamiento complejo para, después, cuestionar el pensamiento usando la previa simplificación. Lo que acabamos de decir tiene sus razones. Modernamente, muchos autores, han explicado el pensamiento de John Locke separando las dos dimensiones a las que, efectivamente, se refiere John Locke, pero eludiendo *la relación de continuidad*, para criticar su pensamiento.

De hecho, muchos de los modernos filósofos del lenguaje lo que hacen es evitar la continuidad de la que habla John Locke para proponer sus teorías que, vistas desde el pensamiento de Locke, ciertamente resultan más pobres. Así, por ejemplo, autores como el “primer” Wittgenstein (1889-1951) estarían conformes con la dimensión externa del lenguaje de Locke; mientras que, el “segundo” Wittgenstein o John Langshaw Austin (1911-1960), se encontrarían cómodos al explicar sus teorías normativistas del lenguaje desde la dimensión interna de la que nos habla Locke. Lo que quisiéramos transmitir claramente es que, entre la dimensión interna y la externa, John Locke ve continuidad – que es, efectivamente, lo que existe. Si queremos explicar esto, atendiendo a la teoría de la intención comunicativa o de las posibilidades de verdad del lenguaje, resultará bastante sencillo si tenemos en cuenta que la verdad es la cualidad más importante de la persuasión. Bajo esta sencilla premisa el lenguaje, como instrumento, puede recorrer toda la realidad haciendo posible el conocimiento desde la exactitud y hasta la verdad retórica.

Pues bien, el lenguaje, como “signo”, estaría referido a estas dos dimensiones: en cuanto a la dimensión interna, representaría estados de conciencia e ideas formales de tipo lógico; por la externa, se referiría a la realidad y la comunicación. Por lo tanto, el “signo” representa una “idea” de manera directa y, de modo indirecto, la “realidad”<sup>147</sup>. Como se ve, John Locke mantiene en equilibrio la realidad y la idea; y en él es posible un conocimiento validado empíricamente, como también otro conocimiento fundamentado en la verdad lógica. Y muy importante para nosotros, en la epistemología de Locke es necesaria la *imaginación*<sup>148</sup>. Así, la *imaginación*, a través del modelo, el arquetipo, sería una facultad que serviría al hombre para *comprender* la realidad. En este esquema, tanto lo experiencial, a través de los sentidos, como lo lógico pueden pasar a formar parte del arquetipo, del modelo, que el hombre crea para “hacerse” con la realidad. En este caso, uso la palabra

---

<sup>147</sup> Locke, J., *Ensayo sobre...*, op.cit., págs. 83 y 86; 406.

<sup>148</sup> Cfr. Descartes, R., *Meditaciones metafísicas* (1641), op.cit., meditación sexta.

“comprender”, “hacerse” - en vez de “entender” - con toda la intención. “Comprender” es la acomodación de la realidad al modelo, al arquetipo, sobre la que el ser humano “entiende”; está en la verdad<sup>149</sup>.

John Locke, al poner las facultades creativas del individuo como fundamento del acto de “comprensión”, *declara el hecho de que, internamente, el ser humano es discrecional, libre*<sup>150</sup>, a la vez que explica que el lenguaje puede ser transformado de manera singular y única por cada individuo<sup>151</sup>. La riqueza de esta idea es inmensa. Con ella se explica que el lenguaje es *un acto de voluntad del ser humano sobre el mundo* y, así, que el lenguaje sea un instrumento dúctil, sirviendo tanto a la creatividad, a la verdad y también a la comunicación. Ello supone que los *enunciados*, de la clase que sean, *no tengan que ser siempre de carácter apodíctico para ser verdaderos*. Es decir, no hay conocimientos que un ser humano pueda tener y estar tan seguro de su verdad que, en consecuencia, le justifique como para imponerlos a los demás<sup>152</sup>. Dicho de otro modo, para John Locke cualquier enunciado dogmático es una expresión de la función ilocutiva del lenguaje. Si ahora volvemos hacia atrás los ojos, vemos a John Locke justo en medio de los extremos dogmáticos de Descartes y Kant (dogmáticos-nominalistas) y David Hume (escepticismo).

---

<sup>149</sup> Durante el s. XVII se evitó en lo posible esta forma de tratar los “productos” de la inteligencia. La razón puede estar en el enorme prejuicio que desde ese siglo se impuso sobre el pensamiento medieval. Desde Pseudo-Dionisio Areopagita (a.500) se impondría una corriente de pensamiento, de tipo neoplatónico, a través del cual se pensaba que Dios había creado el mundo por un acto libre de su voluntad, y el contenido de ese acto sería el arquetipo del mundo que residía en la mente del creador. Bajo esta perspectiva, los autores medievales hablaban del conocimiento humano como un conocimiento “participado” de ese arquetipo; de ahí la importancia de lo “análogo” para conocer en la filosofía medieval. Bajo este enfoque, la libertad del ser humano, a la hora de conocer, quedaba salvada. La *imaginación* mantenía unida ontológicamente la fuente de la verdad, el bien y la belleza.

<sup>150</sup> Al comienzo de sus *Meditaciones metafísicas* (1641), René Descartes también se refiere a la “libertad” como fundamento primero del conocimiento, pero únicamente le sirve para concluir que de lo único que no puede dudar el ser humano es del yo pensante. Dice así, refiriéndose a la segunda meditación: “*En la segunda, el espíritu, que, usando su propia libertad, supone que ninguna cosa de cuya existencia tenga la más mínima duda existe, reconoce ser absolutamente imposible que, él mismo, no exista*”. Que se afirme la libertad dentro del conocimiento tiene su derivada en exigir que los valores son algo importante y fundamental en el conocimiento científico. Hayek llega a decir: “*La afirmación verdadera, de que nuestra comprensión de las conexiones causales entre los simples hechos no nos permite sacar ninguna conclusión acerca de la validez de los valores, se ha extendido a la falsa creencia de que la ciencia nada tiene que ver con los valores*” (Hayek, “*Los errores del constructivismo*”, en *Nuevos Estudios de Filosofía, Política, Economía e Historia de las Ideas*, ed. español, 2007, pág.38 s.s).

<sup>151</sup> Locke, J., *Ensayo sobre...*, op.cit., pág. 397. Por ello, indica Locke que el conocimiento es en parte voluntario y en parte necesario (Locke, J., *Ensayo sobre...*, op.cit., pág.653). Así, en John Locke no existe oposición entre conocimiento y fe (Locke, J., *Ensayo sobre...*, op.cit., pág.693).

<sup>152</sup> Locke, J., *Ensayo sobre...*, op.cit., págs. 207 s.s. De esta nota se deriva el que no sea exclusivo de ninguna ciencia algún método. John Locke llega a afirmar que sería perfectamente posible un estudio y análisis de la moral según el método de las matemáticas, por ejemplo (Locke, J., *Ensayo sobre...*, op.cit., págs. 532, 547 y 646). Ver el paralelismo con lo que Zubiri entiende por verificación (Zubiri, X., *Inteligencia y Razón*, op.cit., pág.274).

En el pensamiento de John Locke no hay nada que suponga una disfunción respecto al hecho de que el lenguaje es dado a cada persona cuando nace. Es decir, que existen una serie de normas, mínimos comunes, que explican que los seres humanos puedan entenderse cuando usan un lenguaje<sup>153</sup>. Muy al contrario, precisamente, porque el lenguaje es privado, singular de cada uno, interfiere en el lenguaje común, provocando su evolución. El carácter dinámico, convencional, evolutivo y, a la vez, normativo, del lenguaje se explican perfectamente en la epistemología de Locke.

La filosofía del lenguaje de Locke es muy realista. Defiende que la persona es libre en el uso del instrumento del lenguaje; por lo tanto, que puede usarlo dándole el significado que pueda querer voluntariamente. En este sentido, lo que haría el lenguaje es expresar las ideas de esa persona sobre el mundo. En consecuencia, el ser humano tendrá la certeza sobre la verdad de la realidad *por el acuerdo o desacuerdo de las ideas* y, en definitiva, por esta causa, *el conocimiento será más o menos verdadero*<sup>154</sup>. Y aquí aparecen las clases de conocimiento: será intuitivo (si es inmediato y afirma la verdad); demostrativo (si se fundamenta en la conveniencia de ideas intermedias) y sensible (si sólo se apoya en la existencia de un fenómeno)<sup>155</sup>.

No nos costará mucho ver en estas ideas los mimbres de una teoría del lenguaje evolutiva. En la que el lenguaje se va desarrollando a medida que ciertas ideas se van imponiendo sobre las demás. Así, el lenguaje objetivo, que se da en un momento dado, sería producto de una evolución en la que han participado quienes lo han usado, dándole una forma que se vuelve impredecible cuando en el presente otros lo usan.

**39.** Pues bien, ¿cómo llega el ser humano al *modelo*? Al no existir nada sustancial fuera de la idea de cada ser humano sobre el mundo, aquello a que se llama *esencia* es, propiamente, la individualidad sobre la que el ser humano aplica su capacidad abstractiva y, naturalmente, sobre la que establece una clasificación, ordenación, estructura artificial

---

<sup>153</sup> Locke, J., *Ensayo sobre...*, op.cit., pág. 399.

<sup>154</sup> Sobre la verdad: Locke, J., *Ensayo...*, op.cit., pág.573.

<sup>155</sup> Locke, J., *Ensayo sobre...*, op.cit., págs. 523 y 538.

del mundo según la palabra<sup>156</sup>. Palabra, conjunto<sup>157</sup>, modelo<sup>158</sup> y arquetipo<sup>159</sup> son formas abstractas del pensamiento con las que el ser humano, a la vez que crea su visión del mundo, le sirven para proceder a la verificación<sup>160</sup>. En la configuración de los arquetipos, los conjuntos, los modelos, el ser humano actúa conjugando ideas simples, de manera que, cada conjunto, arquetipo o modelo, *supone afirmar que la realidad se presenta al ser humano de manera modal*<sup>161</sup>, y ésta es precisamente la nota característica que hemos dicho que tiene la verdad. Pues bien, cuando el arquetipo, el modelo, no se conecta con la realidad, estamos ante una verdad quimérica<sup>162</sup>; sí, por el contrario, se conecta con la realidad, tendríamos una verdad modal<sup>163</sup>; por último, como la realidad sustancial no puede concebirse en muchas ideas complejas, en este caso, existiría una verdad nominal desconectada de la real, es decir, estaríamos ante verdades sencillamente ilocutivas<sup>164</sup>.

**40.** Esta última clase de verdad será importante en nuestro estudio. John Locke, a lo largo del *Ensayo*, ejemplifica con las palabras “oro” y “hombre”. Pues bien, respecto a la palabra “hombre” – que será relevante en nuestra investigación -, indica que es una idea compleja, cuya sustancia es desconocida, *ya que depende de lo que cada ser humano es y, el hombre, es imposible que pueda ser reducido a una afirmación como, por ejemplo, la de*

---

<sup>156</sup> Un antecedente muy interesante de esta idea la encontramos en Guillermo de la Porrée (1076-1154). Este es un autor de la Escuela de Chartres. Él venía a distinguir la esencia como sustancia, que no necesita de accidentes para subsistir (el “*quo est*” de la cosa), de la sustancia como sujeto de accidentes y, en este sentido, subsistente, que se parecería a la esencia a la que se refiere John Locke. Indagando un poco más, podría decirse que el antecedente remoto de esta forma de pensar la tenemos en la distinción que Boecio hace entre *esse* y el *id quod est*, que Gilberto traduciría a su propio lenguaje del siguiente modo: “*Hay que distinguir entre el esse, es decir, la subsistencia, que se halla en el subsistente, y lo-que-es, es decir, el subsistente, en el cual se halla la subsistencia, como hay que diferenciar entre corporeidad y cuerpo, humanidad y hombre*” (In de hebdomadibus, PL 64, 1318C).

<sup>157</sup> Locke, J., *Ensayo sobre...*, op.cit., pág. 410.

<sup>158</sup> Locke, J., *Ensayo sobre...*, op.cit., pág. 419 y 427.

<sup>159</sup> Locke, J., *Ensayo sobre...*, op.cit., pág. 356, 436, 563 y 565.

<sup>160</sup> Locke, J., *Ensayo sobre...*, op.cit., págs. 356 s.s y 369-370.

<sup>161</sup> Locke, J., *Ensayo sobre...*, op.cit., pág.575.

<sup>162</sup> Locke, J., *Ensayo sobre...*, op.cit., pág.577.

<sup>163</sup> Locke, J., *Ensayo sobre...*, op.cit., pág.580.

<sup>164</sup> La *razón de necesidad* del conocimiento respecto de la razón no era extraña en el pensamiento medieval para caracterizar la forma en que conoce el ser humano. Hugo de San Víctor (1096-1141) había distinguido entre los conocimientos que se derivan de la razón (necesarios), los que son contra la razón (imposibles), los que son conformes a la razón (probables) y los que están por encima de la razón (admirables) (ver *Didascalion*, I, 3, 30 y I, 10, 2). Lo interesante, en John Locke, es que, al introducir la libertad al lado del conocimiento necesario, aparece el voluntario y, en este sentido, podemos mantenerlo conectado con lo que decían los autores medievales (v. Locke, J., *Ensayo sobre...*, op.cit., pág.580). El paralelismo entre las clases de verdad y que el conocimiento sea en parte voluntario y en parte necesario se mantiene (Locke, J., *Ensayo sobre...*, op.cit., pág.653). John Locke señala al “entusiasmo” como el sentimiento que lleva a imponer la verdad que uno tiene sobre el mundo usando de la función ilocutiva del lenguaje (Locke, J., *Ensayo sobre...*, op.cit., pág.704). En este sentido, John Locke parecería querer enlazar este tipo de conocimiento con esa clase de verdad de la que habla Aristóteles en el Libro I y III de su *Retórica*. Dicho de otra forma, como vemos, en su teoría del lenguaje están armonizadas las posiciones basadas en la intención comunicativa y la normativa.

que el hombre es un “animal racional” o “político”. La idea no es original, se remonta a la definición de hombre que ya hemos visto en Boecio (v.3). Pero el ejemplo es de un enorme interés para nosotros, pues, como indica John Locke, la singularidad del ser humano hace que no pueda ser comprendido bajo ningún conjunto como “especie”. Así, cuando se hace esta operación, lo que se produce es una afirmación volitiva sobre el ser humano; es decir, el hombre es entendido de forma voluntarista e irreal<sup>165</sup>. John Locke no analiza los *nombres comunes* y su diferencia con los *colectivos*, pero con lo que ha dicho, y su ejemplo sobre el “hombre”, ha señalado cuál es la esencia misma de la diferencia de *lo común* frente a *lo colectivo*.

En este punto creemos importante llamar la atención sobre la distinción fundamental que supone esta idea respecto a la sostenida, entre otros, por Aristóteles y Descartes. A los dos se debe la idea de que un elemento, en nuestro caso un ser humano, puede ser tomado como un individuo, es decir, puede ser caracterizado por una nota diferencial y que ello, además, sirve para definirlo. Para explicarnos volvemos a la palabra “hombre”. Aristóteles define en su *Política* al ser humano como “animal político” (*Zoon politikón*), por su parte, Descartes dice, en sus *Meditaciones metafísicas*, que el “hombre” lo es porque “piensa”. Ponemos estos ejemplos porque, el primero, hace mención del aspecto social y colectivo del ser humano, mientras que, el segundo, acentúa un aspecto general de la subjetividad humana. Pues bien, a los dos autores, esas notas les sirven para distinguir al “hombre” del resto de elementos de la realidad, y, además, para *definirlo de manera uniforme*. Pero ¿es esto correcto? La respuesta es que no. Pues, evidentemente, cuando queremos saber qué es el “hombre” la nota del “pensamiento” es una, entre muchas, como la voluntad, o las biológicas, o las morales, etc., que hemos de estudiar para comprenderlo. Del mismo modo, su dimensión colectiva es una de entre tantas que tiene el ser humano. No obstante, no descuidemos lo que en este párrafo hemos dicho. En una teoría *descriptiva del poder y la riqueza*, como se verá más adelante, la idea de individuo y conjunto y sus implicaciones son las claves de la explicación colectivista.

Sigamos con John Locke. Las críticas a la concepción del lenguaje de John Locke se han presentado queriendo atacar, sobre todo, la dimensión interna del lenguaje. Un primer grupo de críticas, ponen el acento en la *convencionalidad* del lenguaje, es decir, en ser un instrumento esencialmente de comunicación. Otro segundo grupo de críticas, señalan que la posición de Locke es *antirrealista*. El lector se dará cuenta fácilmente que, la segunda, es una consecuencia de la primera. Veámoslas. Respecto a que el lenguaje es esencialmente una *convención social* y, por lo tanto, carecería de validez la afirmación de John Locke sobre la dimensión interna del mismo, es una afirmación que deja de atender lo que John Locke explica. La faceta externa del lenguaje no la niega John Locke; es más, tampoco niega que el ser humano nace en un mundo en el que el lenguaje existe de un modo en el que él no

---

<sup>165</sup> Locke, J., *Ensayo sobre...*, op.cit., pág.582 y 590.



ha participado. Con el enfoque interno del lenguaje, lo que hace Locke es destacar la nota creativa y volitiva del mismo – sin negar la comunicativa<sup>166</sup>. Y ello es fundamental. John Locke indica la posibilidad de que el lenguaje refleje la singularidad de cada individuo y, así, la libertad con la que forma su personal idea del mundo<sup>167</sup>. Pero, además, constata el hecho de que son posibles lenguajes artificiales, expresivos de ciertas ciencias y, como no, también los artísticos<sup>168</sup>. Es decir, en la concepción de John Locke, *el lenguaje es un producto de la espontaneidad natural de la acción cognitiva y comunicativa del ser humano en el mundo*.

El segundo grupo de críticas, califican la teoría de John Locke de *antirrealista*. Pretenden hacer pasar lo afirmado por John Locke sobre el lenguaje como algo fantástico, íntimo, y que, en todo caso, podría dar lugar a conceptos extraños para la ciencia. Así, respecto de la posibilidad de ideas abstractas y generales como fundamento de la ciencia, se dirá, por ejemplo, que sea cual sea la idea que el hombre se forme del triángulo, siempre en su mente aparecerá una representación particular del mismo. El primero que le hizo esta crítica fue George Berkeley (1685-1753)<sup>169</sup>, y sus argumentos llegan hasta uno de los autores que venimos considerando (John Stuart Mill). Pues bien, la crítica es poco relevante. Para Berkeley, los errores a que da lugar la abstracción se producen porque se piensa, dice él, que el lenguaje representa una única significación precisa y determinada. Y así, cuando se tiene una idea abstracta y general, se concibe a ésta con un único significado. Es decir, Berkeley dirá que toda abstracción general no existe, pues el ser humano no puede representarse una idea abstracta sin contenido. Berkeley usa el ejemplo del triángulo. Dirá, si pensamos en un triángulo, necesariamente, tenemos una representación mental de alguno en concreto o, si se quiere, de uno que comprenda todos<sup>170</sup>. Fijémonos, antes de seguir, que esta idea sirve para fundamentar la consecuencia de que el conocimiento científico ha de estar basado en proposiciones demostrativas y probables<sup>171</sup>, esto es, basado en la inducción<sup>172</sup>. Pues bien, lo dicho por Berkeley no contradice las afirmaciones de John Locke, para quien la abstracción es fruto de la sensación y la reflexión y, así, es evidente que uno puede, reflexivamente, volver sobre la idea del triángulo y despojarla de singularidades. La consecuencia de la abstracción del triángulo, hecha sobre todos los triángulos posibles, es la palabra triángulo, que no es que sea nada (como dirían Berkeley, Hume o Stuart Mill), es la simplicidad reducida al nombre o, más sencillito, decimos nosotros, aquella figura geométrica cuyos ángulos internos siempre suman ciento ochenta grados. Dicho de otro modo, lo mismo que en un nombre propio (ej. Juan) están connotados y

---

<sup>166</sup> Locke, J., *Ensayo sobre...*, op.cit., pág. 399.

<sup>167</sup> Locke, J., *Ensayo sobre...*, op.cit., págs. 397.

<sup>168</sup> Locke, J., *Ensayo sobre...*, op.cit., págs. 356 s.s.

<sup>169</sup> Berkeley, G., *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* (1710), ed. español 2016, XII. También, Hume, D., *Investigación sobre el conocimiento humano*, op.cit., pág. 188.

<sup>170</sup> Berkeley, G., *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, op.cit., XVIII.

<sup>171</sup> Hume, D., *Investigación sobre el conocimiento humano*, op.cit., pág. 94.

<sup>172</sup> Stuart Mill, J., *Sistema de lógica demostrativa e inductiva*, op.cit., pág. 308.

denotados todos los Juanes del mundo, sin que nos representemos a ninguno mentalmente, en la palabra triángulo (o en la definición que hemos ofrecido), se connota y denota la simplicidad del triángulo. Si con el nombre propio nos referimos a un sujeto indeterminado, del que podemos decir un sin número de cualidades, con la palabra “triángulo” procedemos igual, por “despojo” de singularidades, hasta llegar a la simple palabra y notas comunes<sup>173</sup>. Es decir, lo que dice Berkeley perfectamente puede ser comprendido como un “caso” dentro de la teoría general sobre el lenguaje de John Locke.

### A.3) La modernidad de la teoría del lenguaje de John Locke.

41. A mediados de los años cincuenta del s. XX, en Oxford, se desarrolló una escuela de pensamiento en la que se alteró la pregunta que venía presidiendo las investigaciones filosóficas sobre el lenguaje. La cuestión iba a ser: *¿de qué da cuenta el lenguaje ordinario?* La pregunta suponía un cambio paradigmático en la manera de enfocar la relación entre el lenguaje y la ciencia. Desde el s.XVII se discutía sobre la posibilidad de un lenguaje formal y exacto que sirviera para representar y comunicar la verdad científica y, como hemos visto, había resultado imposible llegar a un resultado. Ahora, los filósofos se preguntaban sobre si realmente el lenguaje ordinario era causa de confusión. Todas estas investigaciones se agrupan en lo que se llama “*filosofía del lenguaje ordinario*”.

Pues bien, estos filósofos parten de que el lenguaje es una expresión de *la acción humana*<sup>174</sup>. Así, antes de hablar de qué es el *lenguaje*, para estos autores es prioritario aclarar qué es una *acción humana*<sup>175</sup>. Ello suponía una notable diferencia a la hora de considerar la relación de los signos con las ideas o la realidad. Ya no podrá mirarse esa

---

<sup>173</sup> Lo que decimos se asemeja a las “sustancias” nominales a las que se refiere Kant (Kant, I., *Crítica de la razón pura*, op.cit., B6). Pero, evidentemente, dichas sustancias no son una prueba de que existen principios del entendimiento *a priori*. La abstracción y la simplificación explican su existencia.

<sup>174</sup> Davidson, D., “*Actions, Reasons, and Causes*”, en *The Journal of Philosophy* LX 1963: 685-700. El modo de afrontar la investigación coincide con la epistemología del conocimiento como “marcha” de Zubiri (Zubiri, X., *Inteligencia y Razón*, op.cit., págs. 17 s.s.).

<sup>175</sup> Aunque nos vamos a referir a la acción humana del habla, el lector debe saber que el paralelismo con los problemas que se plantean con la acción humana física hace que se compartan las mismas preguntas. En efecto, pues, buscando ahora cuáles son las razones por las que se produce el habla y el lenguaje, saltan las cuestiones, por ejemplo, de si son varias las condiciones que hay que tener en cuenta para que se produzca la acción (Stuart Mill, J., *Sistema de lógica demostrativa*, op.cit., págs. 15-16); o si cada una de esas condiciones puede ser considerada individualmente como causa del resultado (von Buri, H., *Ueber Kausalität und deren Verantwortung*, 1873, pág1). De aquí se derivan todas las propuestas que examinan la acción desde la *conditio sine qua non*. No obstante, como sucede con el lenguaje, los problemas que plantea esta clase de propuestas llevaron a la teoría de la causalidad adecuada y, de ahí, a la teoría de la imputación objetiva (von Bar, L., *Die lehre von Causalzusammenhanange in Rechte, besonderes in Strafrechts*, 1871; Hegel, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 3ª ed. 1930, 115) que no es otra cosa, en clave de filosofía del lenguaje, que hacer de las tesis normativistas del lenguaje la esencia de éste.

asignación significativa como una dicotomía sin relación, sino que, al contrario, las formas arbitrarias de los signos y las naturales se superpondrán<sup>176</sup>.

Un primer autor que deseamos destacar en esta corriente es David Davidson (1917-2003). Nos dirá Davidson que la *acción racional* es la contrapuesta a *acción espontánea* o *refleja*. Y, así, que son los *deseos* y *creencias* los que llevan a que el hombre racionalice sus acciones. De manera que, serían las creencias y los deseos, los que son causa primera de *la acción humana*. En la manera de tratar la cuestión el autor comete distintos errores. El más evidente, es que el pensamiento es una forma de acción y que, en muchos casos, no es movido por deseos o creencias. Evidentemente, las ideas y las opiniones también generan acciones. Estas correcciones en su teoría la hubieran conectado mejor con la epistemología y, como más adelante veremos, con algunas concepciones sobre *lo social*. Otra cuestión que suscita— y justamente por la misma carencia que hemos notado - es que no deja claro si el ser humano racionaliza sus deseos y creencias y después actúa o, por el contrario, racionalizamos en muchos casos la acción ejecutada (el hombre se justifica). Por último, al indicar como “motor” primero de la acción los deseos o creencias, está dando entrada a concepciones utilitaristas sobre la acción, lo que también es más que discutible. Sobre estas cuestiones merecería la pena detenerse un poco más, pero, de nuevo, tenemos que evitar no alejarnos demasiado de nuestro propósito. Lo importante es que, lo fundamental de lo que dice Davidson, nos sirve. Sin dificultades podemos llevar lo que nos dice al esquema de explicación clásico de la acción humana: como movida por el deseo, y depurada por la razón, para dar cuenta en ella de la libertad, la culpabilidad y la responsabilidad. Pues bien, lo que nos importa es que, al centrar su atención sobre la acción humana y, en ella, dar relevancia a la dimensión interna del ser humano, reactualizaba la función de la *libertad en el conocimiento a través del lenguaje*, lo cual, por lo que hemos explicado, sintoniza con lo que ya se ha visto sobre la teoría del lenguaje de John Locke.

Los positivistas reproducirían, frente a David Davidson, las críticas que, en su momento, se hicieran a la concepción interna del lenguaje de John Locke. Los seguidores del “segundo” Wittgenstein, dijeron que, en la acción humana, no se puede distinguir los deseos y creencias de la propia acción, y, por lo tanto, que no se puede afirmar que los deseos y creencias causen la acción humana; es decir, que la distinción de Davidson es sólo conceptual. Este argumento se usaba para defender que el lenguaje tendría un aspecto normativo, convencional, que es el que refleja su verdadera naturaleza. La crítica no era demasiado profunda. Puede resolverse de una manera bastante sencilla y justamente con los argumentos que empleaba John Locke. Los deseos y las creencias forman parte de la dimensión interna de la persona y, para hablar de ellos, como causa de la acción humana (que es exterior), no hay más remedio que “conceptualizar”. Y ello no tendría que ser polémico; y la razón es evidente: a poco que cada uno se examine, enseguida verá que sus

---

<sup>176</sup> Foucault, M., *Las palabras y las cosas*, op.cit., págs. 125-126.

acciones tienen motivos basados en deseos o creencias, que él racionaliza y que dan contenido a la acción de hablar por el ejercicio de la libertad. Dicho de otro modo, si para cada uno sus acciones tienen como causa ciertos motivos, para alguien que observe la acción externamente sólo podrá *imputar motivos*; pero, uno y otro, podrán dar cuenta de la acción, desde sus particulares puntos de vista, desde las motivaciones (v.19). El problema, en el fondo, se encuentra en dilucidar hasta dónde llega la causalidad en las acciones humanas. Y ello, efectivamente, varía si quien examina la acción es quien la realiza o un extraño, pero, en cualquier caso, no obsta a que la causalidad de la acción humana sea leída desde la razón y la voluntad.

No obstante, sí pudiera existir una objeción - aunque no quita peso a lo que se afirma de manera general por Davidson y Locke-; ésta es: que los deseos y creencias se usan para englobar distintas motivaciones de modo general, pudiendo ser los motivos de cada acción distintos. Y así es, pero, por eso mismo, es que no hay más remedio que pronunciarse de manera general sobre las motivaciones hasta que pueda examinarse una acción concreta. En el pensamiento de John Locke sobre el lenguaje, en su remisión a la subjetividad singular, la cuestión está resuelta. Es decir, que podemos seguir hablando de deseos y creencias como causa de la acción de manera general sin temor a estar diciendo disparates, mientras mantengamos que el conocimiento es en parte voluntario y en parte necesario; es decir, que con la libertad se expresa a través del lenguaje una determinación personal sobre el mundo. En definitiva, el lenguaje sería una *acción humana* más, en la que se daría cuenta del estado de la persona sobre el mundo.

**42.** Para poder saber de qué da cuenta el lenguaje, otro autor importante es John Langshaw Austin (v.38). Nos explicará Austin que debemos atender, no sólo a las expresiones evaluables en términos de falsedad o verdad, sino de todas esas otras expresiones que también valida el ser humano en términos como “conveniencia”, “afortunado” y “desafortunado”, “plausible”, etc. La perspectiva del autor es la de entender el lenguaje como una acción humana, y, en este sentido, rica en cuanto a las posibilidades de verdad. La similitud con John Locke también es evidente (vgr. *modalidad*). En efecto, recordemos lo que nos decía John Locke: que las ideas las forma el ser humano dependiendo del objeto al que atiende<sup>177</sup> y, así, que existen distintos modos de validar esa representación<sup>178</sup>. Austin, a las expresiones que se valoran en términos de verdad o falsedad, las llama “*preferencias constatativas*”, mientras que, a las segundas, las llama “*preferencias realizativas*”<sup>179</sup>. Aunque enfatiza que existen condiciones de verdad para dar cuenta de expresiones enunciativas de la realidad, la distinción sigue mostrando que existen

---

<sup>177</sup> Locke, J., *Ensayo sobre...*, op.cit., págs. 75 y 86.

<sup>178</sup> Locke, J., *Ensayo sobre...*, op.cit., pág. 356 s.s. Ver también Zubiri, X., *Inteligencia y Razón*, op.cit., págs. 341 s.s.

<sup>179</sup> Austin, J.L., *Cómo hacer cosas con palabras: Palabras y acciones (How to Do Things with Words)* (1962), ed. español 1982.

proposiciones verdaderas y falsas, con lo que, de alguna manera, el autor sigue en la órbita de la posibilidad de un lenguaje específicamente científico de corte “empirista”. Ahora bien, dentro de la teoría general del lenguaje de este autor, sí busca una relación en las condiciones de verdad entre las “*preferencias constatativas*” y las “*realizativas*”. La conclusión a la que llega es la de que el habla *es una acción del ser humano sobre el posible estado del mundo*. Y ello para nosotros es fundamental. Examinando con cuidado lo que supone este hecho, se destaca que el lenguaje es un instrumento con el que el ser humano *expresa su idea del mundo*, y, así, que una nota esencial del lenguaje es *la fuerza*, por lo que al acto del habla (*locutivo*) puede llamársele *ilocutivo* y, en consecuencia, en la órbita de John Locke, es libre<sup>180</sup>. Pues bien, ello supuso que autores tan importantes como Donald Davidson, David Lewis (1941-2001) o John Searle (1932- ¿?) afirmasen que toda proposición es, explícita o implícitamente, *una aseveración*<sup>181</sup>.

Por lo tanto, si el acto del habla se examina desde la *acción humana*, resulta que destaca su *función ilocutiva*. Esto tiene una derivada que será importante en nuestra investigación: al pronunciarse el ser humano acerca de cómo es el mundo en cada acto del habla, pretende un estado *doxástico* en los demás – que es lo que John Locke pone en el “entusiasmo”. Es decir, existe una pretensión de que las *condiciones de validación de su discurso sean compartidas*. Es a lo que comúnmente se llama “convencer”, “persuadir”. Pues bien, de ello se deriva otra nota: el lenguaje, sea de la clase que sea, queda descubierto en su naturaleza como un *acto ilocutivo*. Y podemos decir que teleológico, pues, por lo que se ha explicado ya, son los deseos, las ideas, las opiniones y las creencias, los que constituyen el sustento de la *acción humana*.

Después de examinar el *acto ilocutivo del lenguaje*, bajo el enfoque de la acción humana, existe el *estado del lenguaje*, tal y como se nos aparece o nos lo encontramos, que debe ser explicado. A ello se refiere explícitamente Austin<sup>182</sup>. La consideración del lenguaje, tal cual nos es dado, en un determinado tiempo, es interpretado también desde la acción humana. Así, dirá Austin, que el *acto lingüístico total* está presidido también por esa *fuerza e intenciones* y que, por ello, puede llamársele *acto perlocutivo*. En el *acto perlocutivo* es en el que se produce el discurso del *acto ilocutivo singular*. El autor sigue en sintonía con las

---

<sup>180</sup> Dirá Foucault: “*Lo que se descubre en el fondo del lenguaje hablado, lo mismo que de la escritura, es el espacio retórico de las palabras: esta libertad del signo de venir y colocarse, de acuerdo en el análisis de la representación sobre un elemento interno, sobre un punto de cercanía, sobre una figura análoga*” (Foucault, M., *Las palabras y las cosas*, op.cit., págs. 133-134).

<sup>181</sup> Lewis, D., *On the Plurality of Worlds* (1986); Searle, J., *Intencionalidad*, (1983), ed. español 1992. La conexión con la epistemología de Xavier Zubiri es evidente. Desde el momento en que cada hombre se pronuncia sobre la realidad, por imperativo de la realidad, según el fondo “campal” en el que se muestra la “cosa”, está haciendo una afirmación sobre el mundo, la cual, queda constatada en el lenguaje (Zubiri, X., *Inteligencia y Razón*, op.cit., 134 s.s.).

<sup>182</sup> Austin, J.L., *Cómo hacer las cosas...*, op.cit., pág. 1969.

ideas de “mundo” de John Locke, generalizando la idea de “referencia lingüística” de Frege, o la idea de “campalidad” de Zubiri.

Nos importa traer la visión de Austin, porque, en ella, lo que queda caracterizado es la *fuerza*, la función *ilocutiva*, *doxástica* y *perlocutiva* del lenguaje. Pues bien, a través del acto *perlocutivo* se explica la convención del lenguaje, el peso de unas ideas u otras en una sociedad, la capacidad de una idea de transformar un discurso generalmente aceptado<sup>183</sup>. En general sirve para dar explicación a la eficacia de la *acción ilocutiva* en el conjunto más amplio de la *acción perlocutiva*, según su *capacidad doxástica*. El enfoque nos remite a la interpretación de la acción del habla y, por lo tanto, a la teoría del significado, a la relación del *internismo* con un *conjunto* en el que lo contextual es esencial para determinar el significado. Austin nos ofrece una terminología precisa para desarrollar la función *ilocutiva* dentro de la *perlocutiva* del lenguaje.

La *praxeología* se ocupa de la acción humana. Pero, a nuestro modo de ver, no se ha caracterizado como debiera. Se ha pensado que la acción humana es esencialmente física, como un compuesto de consciencia y voluntad<sup>184</sup>, indicando, como parte fundamental de su contenido, el que el hombre quiera cambiar un estado por otro mejor<sup>185</sup>. Y aunque, efectivamente, se ha dicho que tanto la acción positiva como la pasiva son objeto de la *praxeología*<sup>186</sup>, no se ha concretado qué función operativa tiene la voluntad en la acción humana, y, así, podemos leer en referencia a la voluntad que: “no ampliamos con tal manifestación nuestro conocimiento, pues el vocablo <<voluntad>> no significa otra cosa que la capacidad del hombre de elegir entre distintas actuaciones, prefiriendo lo uno a lo otro y procediendo de acuerdo con el deseo”<sup>187</sup>. Y ello no es exactamente así. Lo que el lenguaje nos revela, como primera y acción más propia del ser humano, es justamente que

---

<sup>183</sup> Locke, J., *Ensayo sobre...*, op.cit., pág. 399.

<sup>184</sup> Mises, L., *La acción humana*, op.cit., pág.52.

<sup>185</sup> Mises, L., *La acción humana*, op.cit., pág. 18.

<sup>186</sup> Mises, L., *La acción humana*, op.cit., pág. 17.

<sup>187</sup> Mises, L., *La acción humana*, op.cit., pág. 18. Por ello, puede resultar hasta chocante que después se diga que: “La *praxeología* no es una ciencia histórica, sino teórica y sistemática. Su objetivo es la acción humana como tal, con independencia de todas sus circunstancias ambientales, accidentales e individuales de los actos concretos. Sus enseñanzas son de orden puramente formal y general, ajenas al contenido material del caso que se trate. Aspira a formular teorías que resulten válidas en cualquier caso en el que efectivamente concurran aquellas circunstancias implícitas en sus supuestos y construcciones. Sus afirmaciones y proposiciones no derivan de un conocimiento experimental. Como los de la lógica y la matemática, son a priori” (Mises, L., *La acción humana*, op.cit., pág. 39). Se estaría afirmando que existen en el ser humano una serie de ideas *a priori* determinantes de su voluntad cuyo conocimiento supone saber que, el ser humano, bajo ciertas condiciones, se comportará de un determinado modo. ¿Sigue la teoría de la *conditio sine qua non* de la acción Mises basada en el deseo? O, en su caso, de la “equivalencia de condiciones”, o ¿puede ser que siga la de la causalidad adecuada? Dentro de la teoría de la acción humana, la formalización de la acción, como el ajuste de los medios a los fines, no explica las razones de la acción y, si por “razón” entendemos el deseo (que es lo que hace Mises), ya no hablamos de una *praxeología* formal, sino volcada hacia el utilitarismo. En el apartado cuarto de este trabajo dedicaremos más espacio al examen de esta cuestión en el pensamiento de Ludwig von Mises.

la voluntad es el núcleo central de la acción humana<sup>188</sup>. Que el hombre, desde que puede hablar, efectivamente, manifiesta preferencias, pero ello no es más que un aspecto de su deseo de determinarse sobre el mundo de un determinado *modo*. Por ello, el habla, como instrumento de conocimiento, es también voluntad manifestada en una determinada dirección. La *praxeología*, por lo tanto, como disciplina que se ocupa de la acción humana, tiene su centro de explicación en la *voluntad*. Y, desde este mismo momento, todas las cuestiones ambientales, físicas, psíquicas, culturales, etc., se vuelven relevantes para explicar cómo se forma y desencadena la voluntad. En consecuencia, así se explica que el análisis de la acción humana cuando, por ejemplo, prefiere, sea un examen sobre las posibilidades de conseguir ciertos fines usando ciertos medios. Pero también que, muchos de esos fines que el hombre escoge, no tengan nada que ver con lo económico y sí, todos ellos, con la dirección en la que decide determinarse como persona en este mundo. Con un contenido tan determinado, tan singular de cada individuo, no puede decirse que la praxeología pueda traducirse en postulados generales y axiomáticos, de carácter analítico-formales. Su contenido mismo nos remite a lo que cada individuo puede querer.

#### **A.4) A modo de resumen para los siguientes pasos.**

**43.** Vamos a hacer un breve repaso a fin de poder dar el siguiente paso, teniendo delante las ideas más importantes. Veamos:

- Ya que lo que hemos de decir acerca de una *teoría descriptiva del poder y la riqueza* debe estar justificado epistemológica y metodológicamente, nuestra primera aproximación a estos problemas ha sido a través de la *Filosofía del lenguaje*. Se ha visto cómo, a través de ella, se da cuenta de todos los problemas que aparecen en la epistemología y la metodología científica (**v.1 a 8**).
- A partir de ahí, se han descrito cuáles son las disciplinas que intervienen en la elaboración de una *teoría descriptiva del poder y la riqueza* (**v.9**). Se ha hecho hincapié en el carácter interdisciplinario de la materia – sumándonos así a la concepción de Friedrich Hayek sobre las ciencias humanas -.
- Desde la *Filosofía del lenguaje* nos hemos acercado a la noción de verdad, como presupuesto de cualquier cuestión referente a la epistemología y la metodología (**v.10 a 14**).

---

<sup>188</sup> Incluso Ludwig von Mises no escapa a esta evidencia y, así, señala como la capacidad cognoscitiva del ser humano tiene entre sus misiones la de convencer al resto de que algo es cierto o no (Mises, L., *La acción humana*, op.cit., pág.43).

- Se ha caracterizado la verdad como *modalidad* del conocimiento. Para ello, hemos adoptado un enfoque *fenomenológico*. Hemos diferenciado *modalidad de relativismo* (v. 15 y 16).
- Se ha explicado cómo es el proceso por el que el hombre conoce y cuál es la función del conocimiento humano. Desde este punto de vista, hemos visto que el ser humano vive proyectándose en su vida; ello caracteriza el conocimiento humano como un *proceso de formación de conjuntos de sentido*. En la explicación nos hemos separado de las comprensiones hermenéuticas “circulares” que tanto se prodigan desde Heidegger (v. 17 a 20). Así, a diferencia de Heidegger, hemos indicado como el “círculo hermenéutico” se despliega sobre una *narrativa social* que le es dada al individuo y, a su vez, viene determinado por el *sentido teleológico fundamental* de la acción humana. En consecuencia, se ha considerado inadecuado lo que en fenomenología se llama “reducción eidética” o también “suspensión del juicio”. Al hacer esto, hemos ido caracterizando cuáles entendemos que pueden ser las posibilidades de la fenomenología para nuestro estudio.
- A partir de ahí, hemos tomado un punto de vista histórico para explicar la teoría del conocimiento a partir del s. XVII. A ello nos obligaba, entre otras cosas, poder contextualizar la metodología de los autores de la Escuela Austriaca (v.23 a 28). Hemos explicado qué entendemos nosotros por “empirismo”. También se ha visto, desde el enfoque de la *Filosofía del lenguaje*, que, dentro del “empirismo”, se abrieron dos posibilidades con las que entender la verdad científica (v.29). A una la hemos llamado *nominalista*, a la otra, *realista*. La que hemos llamado *nominalista*, consideraba que la ciencia consistía en descubrir las leyes *a priori* con las que el ser humano comprende el mundo. El grupo de autores que estarían en esta corriente dirían que, en la medida en que una disciplina del conocimiento podía tener los fundamentos de las matemáticas, ésta tendría mayor rango científico. En este sentido, autores como Descartes o Hobbes vendría a ser el máximo exponente de la corriente *nominalista*. También hemos podido analizar que, las proposiciones matemáticas eran, según estos autores, analíticas.
- La segunda corriente dentro del “empirismo”, a la que hemos llamado *realista*, consideraba que el lenguaje era un puente entre la razón y la realidad, pero que, el lenguaje, recibe distintas propiedades de la realidad para formarse. Ello suponía, en la discusión con los *nominalistas* que, cualquier proposición analítica era, en realidad, sintética. Así, mientras los *nominalistas*, pensaban que el método de la ciencia era *analítico-deductivo*; los *realistas* pensaban que era *sintético-inductivo* (v. 29 a 31). Dos términos nos han servido para dar cuenta de



este fenómeno dentro de la *teoría del nombre* a través de las propiedades *connotativas* y *denotativas* del lenguaje: *común* y *colectivo*.

- Hemos querido dejar constancia breve, pero lo suficientemente explícita, sobre las consecuencias de cada una de las dos posiciones respecto de las categorías *colectivo* y *común*. Y también, lo que ello iba a suponer en el estudio de la sociedad, el Estado, el derecho y la economía (v.30).
- Se ha mostrado que, por un lado, las matemáticas modernas han puesto en evidencia que ningún sistema proposicional analítico o sintético *a priori* resulta suficiente. Hemos explicado la importancia que en esta cuestión tuvo la teoría de la incompletitud de Kurt Gödel (1906-1978). El hallazgo de este importantísimo matemático disipa la idea de que las matemáticas puedan ser tomadas como modelo de referencia para el resto de las disciplinas del conocimiento humano. Pero, lo que es más importante si cabe, es que se declara la imposibilidad de la unidad de todas las ciencias bajo el prisma del “empirismo” (ya sea realista, nominalista o kantiano) (v.31 a 34).
- Hemos visto también como aparecen nuevas propuestas desde la filosofía del lenguaje. Este nuevo impulso intelectual llevará a una reflexión profunda sobre el método científico que durará, más o menos, desde el segundo tercio del s.XIX y durante todo el s.XX. Distintos autores de origen anglófono y, en la Europa continental, sobre todo, los autores que se agrupan bajo el llamado Círculo de Viena serán fundamentales. Es en este Círculo, y en el marco cultural sobre la ciencia que hemos descrito, que aparecen los primeros autores de la Escuela Austriaca. Así, el comienzo de nuestro trabajo, desde le *Filosofía del lenguaje*, queda plenamente justificado la posición de la Escuela Austriaca ya que, como decimos, los problemas metodológicos sobre el lenguaje del Círculo de Viena atañen directamente a los primeros autores de la Escuela Austriaca.
- Por otro lado, se ha revelado la importancia del *sentido común* como forma de validación de determinadas proposiciones en las disciplinas sociales (v.11,14).
- Desde ahora, advertimos que, cuando se usa ese término Escuela Austriaca se piensa generalmente en los distintos autores liberales, y ello no es exacto. También existe una Escuela Austriaca de economía socialista. En las siguientes páginas aparecerá y se responderá a esta cuestión con más detalle.
- Hemos constatado que, la cuestión del lenguaje científico dejó de ser un tema de su parecido con el matemático, y pasó a convertirse en un problema del lenguaje en general. Del entorno de las matemáticas se pasó a estudiar los

problemas de la validez del conocimiento a través de la *semiótica*. Hemos datado el momento con el artículo “*Sobre sentido y referencia*” de Glottob Frege. Podrían usarse otros hitos, pero, a los efectos de nuestra investigación, y sin dejar por ello de ser exactos, el artículo de Frege nos permite seguir enfocando toda esta investigación en la línea de la *teoría figurativa* de Xavier Zubiri (v.35). De la misma forma hemos podido tratar el lenguaje desde la acción humana (v.42), lo que nos ha permitido observar como el poder se asienta en las funciones del lenguaje y, por lo tanto, del conocimiento. La idea de *acto ilocutivo, doxástico y acto perlocutivo*, nos refieren a la idea de acto dentro de un conjunto narrativo que propicia el lenguaje (v.42).

- El enfoque semiótico, nos ha permitido recuperar, como antecedente de la nueva epistemología, a uno de los intelectuales liberales más importantes: John Locke (v.36 a 40). Hemos explicado su *teoría sobre el lenguaje*. Le hemos justificado como un precursor de la semiótica moderna. Hemos calificado como prudente y completa su filosofía del lenguaje (intencional /convencional o normativa). En su epistemología y su teoría del lenguaje hemos subrayado la importancia que el autor da a la *libertad* y la *imaginación*.
- Gracias a todo ello, hemos podido mantener una visión coherente de la epistemología y la metodología, a través de la acción humana del habla.

A continuación, el lector puede ver un esquema de los resultados y fundamentos de una teoría del Estado según la epistemología y método de la ciencia a partir del s. XVII. Ello es importante, en la medida que, como hemos dicho, nuestra investigación busca la descripción del “poder” y la “riqueza”.

El lector no verá en él las funciones que hemos visto que tiene el lenguaje (*ilocutivas, doxásticas y perlocutivas*). Pero, a través de la *connotación y denotación*, y después de todo lo explicado, puede perfectamente ver su lugar en el esquema.

<b>“Empirismo”</b>		
<b>“Nominalismo”</b>	<b>“Realismo”</b>	
Connotación	Denotación	<b>Teoría del nombre</b>
Analíticas a priori Sintéticas <i>a priori</i> (Kant)	Sintéticas	<b>Teoría de las proposiciones</b>
Colectivo	Común	<b>Libertad/voluntad</b>
Normativismo positivo Modelo colectivo	Ley común Modelo espontáneo	<b>Teoría del Estado/ Ley/ Economía</b>

Pues bien, el siguiente paso será determinar cuál es nuestro método científico. En los apartados: *I a 22*, ya hemos fijado la verdad como *modalidad* del conocimiento. A continuación, lo que nos queda es concretar:

- a) Qué lugar ocupa la *imaginación* en el conocimiento humano. Para ello, recordémoslo, tenemos que retomar la pregunta sobre la *imaginación* en Kant (v.34). Ello es ineludible. La sombra de Kant es tan alargada en la *Filosofía de la ciencia* que cualquier método debe plantearse “discutiendo” con este autor.
- b) Habremos de describir las formas en que se presenta la verdad como *modalidad*, el *proceso de la figuración* y las formas de *validación del conocimiento*.

### I.5 La Teoría figurativa del conocimiento.

Se ha explicado que el ser humano está en la verdad de un determinado *modo* (v.15). Según sus sentidos, su razón, su atención, *enmarca* la realidad. Un *modo* tiene una *forma*. No obstante, la palabra “forma” es demasiado poliédrica filosóficamente y podría resultar equívoco el que la utilizásemos en este momento<sup>189</sup>. Por ello, vamos a elegir la palabra “figura”. Ella nos permite usar, cuando sea oportuno, las connotaciones de la palabra “forma” que nos pueden ser útiles, mientras que el lector puede tener una intuición más precisa de qué es a lo que nos referimos. En efecto, pues la palabra “figura” presenta a la materia, la estructura de su composición, dejando intacto el problema de la relación de la sustancia y la esencia con la verdad, permitiéndonos hablar de todos los modos en que el conocimiento humano pueda desarrollarse<sup>190</sup>.

---

<sup>189</sup> En la *Metafísica* y la *Física* de Aristóteles, se usan las palabras μορφή y εἶδος para indicar la sustancia de las cosas que tienen materia (Aristóteles, *Metafísica*, IV 1015<sup>a</sup> 11; *Física*, II, 1 193, 28). La *forma*, por lo tanto, sería un principio constitutivo de la materia; dijéramos mejor que: *reclama a la materia*. Por ello, las cosas son más en acto que en potencia, pues en acto están constituidas de *forma*. Durante la Escolástica el término *forma* pasa a reinterpretarse; pues, quienes seguían a Platón, entendían que la *forma* podía subsistir más allá de la materia, así, por ejemplo, en las ideas de Dios (San Alberto Magno, *S. Th.*, I, q.6). A partir de Bacon, la *forma* adopta otros significados, así, como, por ejemplo, manera de manifestarse las cosas y, desde ahí, es que podemos encontrar la *forma* para hablar de la causa eficiente (Bacon, F., *Nov. Organ.*, II, 17), que es aprehendida por medio de la experiencia sensitiva o, por el contrario, como orden o relaciones del pensamiento con las cosas – que enseguida veremos cuando estudiemos la *imaginación* en Kant. Estamos situados en el s. XVII, y en las dos formas de concebir el “empirismo”. A partir de ahí, el lector puede ya imaginarse que la palabra “forma” ha ido detrás de cada propuesta científica indicando algo diferente en cada caso.

<sup>190</sup> La palabra figura (σχῆμα) se usó por Aristóteles en los *Primeros analíticos* (I,1), para referirse a las formas que adoptaba el silogismo. Pero existía la palabra εἰκόv, con la que se designaba la *imagen* en el sentido de reproducción de algo real o mental. Es decir, servía para ser utilizada en un contexto más estético. Al sentido lógico y retórico se refiere Foucault al hablar de la *figura* (Foucault, M., *Las palabras y las cosas*, op.cit., pág.

**44.** Aclarado este punto, sigamos. Aunque los hallazgos de Kurt Gödel pusieron en entredicho la teoría del conocimiento de Kant – como se ha visto -, ésta podría haber sobrevivido. Después de Gödel, las matemáticas, efectivamente, no podían tomarse como una disciplina únicamente apoyada en proposiciones *a priori* formales autosuficientes para dar cuenta de un sistema, pero, aún con ello, la teoría crítica de la razón de Kant seguía siendo un modelo racional y lógico de una forma de conocer científica bastante solvente - sobre todo para aquellos que no estaba dispuestos a mirar de nuevo a la *Metafísica trascendental*. No obstante, la solvencia de la idea kantiana empezó a decaer. Los neokantianos tampoco pudieron salvar a Kant de las consecuencias de la brecha en su sistema. Había un fallo interno en la teoría del conocimiento de Kant que, efectivamente, la hacía inviable. En este apartado, explicaremos cuál era el problema. Antes de seguir, quisiéramos recordar al lector que esta pregunta la habíamos dejado en suspenso al hablar de la teoría del conocimiento de Kant (v.34), para aclararla cuando hubiéramos avanzado un poco más en la importancia de la *libertad* y la *imaginación* en el conocimiento humano según Locke. La razón vamos a verla inmediatamente: el sistema de conocimiento kantiano acabó derrumbándose justamente por la *imaginación* o, si se prefiere, la función de la libertad en el conocimiento humano. Es ahora el momento de tratar esta importante cuestión.

### **I.5.1 La imaginación en la teoría del conocimiento de Kant.**

La importancia de esta cuestión nos hace que, aunque sea brevemente, repasemos algunas cosas de las que hemos dicho sobre la filosofía de la ciencia a partir del s. XVII, pero, ahora, haciendo un poco más de hincapié en el lugar en que esos modelos dejaban la *imaginación*. Seremos muy breves a la hora de recuperar estas ideas; lo importante es que esto que digamos pueda servir al lector para enfrentar la auténtica cuestión de este apartado: la función de la *imaginación* en el conocimiento según Kant.

---

97). La palabra, en latín (*figura*), se forma sobre la raíz del verbo *figere* (modelar, dar forma); el nombre, con sufijo *-ura*, indica el resultado de ese proceso de “dar forma”. Esta palabra es distinta de *effigie* y *simulacrum*, las cuales se refieren a reproducciones o imitaciones de algo. Bajo el influjo cristiano, la palabra *effigie* podemos ver que se usa, distinguiéndola de *simulacrum*, para diferenciar las representaciones de algo que es posible de aquello que no lo es, aunque, en los dos casos, la referencia es estética (San Agustín, *La Ciudad de Dios* (412-426), ed. español 1988, cap. II y III). Un estudio lingüístico más profundo nos llevaría a ver si en ello, efectivamente, tuvo que ver la prohibición de no venerar ídolos (לֹא-בָּרָא) ni hacer presentaciones (לְמַדְבָּרָה) de Dios (Ex 20,4). Dicho esto, cuando usamos el término *figura*, nos fijamos en la acepción latina que hemos explicado de *figura* (como producto de modelar o dar forma) con lo que conseguimos tratar la verdad como *modalidad* y, a la vez, mantener la conexión con la acción humana. Ello nos permitirá aplicar el que llamaremos “*giro hermenéutico*” en todo del campo del conocimiento humano, desde el lógico al estético. Por lo tanto, tampoco puede confundirse el uso que nosotros hacemos el término *figura*, del que usa Hegel (*Gestalt*), para referirse a las “*figuras de la conciencia*” (Hegel, G.W.F., *Phänomen. des Geistes* (1807), ed. Glockner, pref., pág. 36 *passim*), por las que pasa el espíritu para llegar a la conciencia de sí mismo.

## A) La imaginación en la lógica de la ciencia antes de Kant.

45. Si se examinan los textos sobre filosofía de la ciencia empirista del s. XVII y XVIII - da igual la corriente<sup>191</sup> - (v.31,32), a todos parece molestarles la *imaginación* en su teoría del conocimiento. Las causas de ello parecen distintas, pero, miradas de cerca, la intención es la misma: *expulsar a la imaginación de la teoría de la ciencia*.

No obstante, la *imaginación*, en una y otra corriente, siempre acababa apareciendo de nuevo (aunque como un estorbo). Volvamos a Descartes y a Hume como exponentes, el primero, de la corriente racionalista y, el segundo, de la escéptica. Pues bien, para Descartes, la *imaginación* era algo ajeno a la esencia de la existencia del “yo pienso”. Por lo tanto, la *imaginación* no cabía en las operaciones lógicas de la razón. Por su parte, para David Hume, la *imaginación*, efectivamente, aparecía en la proposición científica, pero, para ofuscarla, confundirla, así que, del mismo modo que pensaba Descartes, había que echar fuera de la proposición científica a la “*loca de la casa*”. No obstante, en el caso de Hume, no se estaba seguro de que aquello se pudiera hacer. En consecuencia, había que mantenerse escéptico.

En los dos casos, se sospechaba de la *imaginación*. Así, la discusión, entre unos y otros, era si realmente la lógica científica era “analítica” o, por el contrario “sintética” y, en los dos casos, cuál era su rigor. Es decir que, tanto los *dogmáticos racionalistas* como los *dogmáticos escépticos*, al desarrollar la teoría del conocimiento y la filosofía de la ciencia, buscaran formas lógicas precisas en el orden de las proposiciones, según sus condiciones de validez.

Pero es difícil echar a la “*loca de la casa*”, cuando la casa es suya. Los escépticos, al considerar las categorías fundamentales de la razón (vgr. el espacio, el tiempo, la causalidad, etc.) como “quimeras”, es decir, como productos de la *imaginación*, pagaban el precio de que la ciencia que propugnaban carecía de leyes generales y absolutas. Lo cual, ciertamente, viendo caer una piedra constantemente contra el suelo, les hacía aparecer irracionales - cuando decían que sólo era “probable” que volviera a suceder el mismo fenómeno en el futuro. Por su parte, los racionalistas, al tener a la razón como única fuente de conocimiento, daban una impresión similar - al negar a la química, la biología, el derecho,

---

<sup>191</sup> Descartes, R., *Meditaciones metafísicas* (1641), op.cit., meditación sexta; Hume, D., *Investigaciones sobre el conocimiento humano*, op.cit., pág. 108. Resume muy bien Ortega y Gasset esta situación: “*Con razón se tachaba de gris la teoría, porque no se ocupaba más que de vagos, remotos y esquemáticos problemas. La historia de la ciencia del conocimiento nos muestra que la lógica, oscilando entre el escepticismo y el dogmatismo, ha solido partir siempre de esta errónea creencia: el punto de vista del individuo es falso. De aquí emanaban las dos opiniones contrapuestas: es así que no hay más punto de vista que el individual, luego no existe la verdad -escepticismo; es así que la verdad existe, luego ha de tomarse un punto de vista sobre individual -racionalismo*” (Ortega y Gasset, J., *El Espectador*, en *Obras Completas* (1916-1934), II, pág. 17-18).

etc., la posibilidad de ser conocimiento. Si nos fijamos bien, unos y otros estaba haciendo con el *sentido común* lo mismo que con la *imaginación*. En la medida que el *sentido común* tampoco podía adoptar forma lógica, quedaba fuera del método científico. Pues bien, en esta explicación, se nos podrá decir que estamos mostrando dos polos muy antagónicos y que, según los autores, caben matices. Es cierto. Pero lo importante aquí no es explicar la historia de la *Filosofía de la ciencia*, sino de aclarar la explicación lo más posible para que los apartados siguientes sean, en la medida que podamos, más transparentes. En este sentido, sí que pensamos que el estilo extremo de la explicación que llevamos ayudará y tampoco, la verdad, se desvía de la realidad de lo que sucedía en el s. XVII.

Dicho esto, el problema, tal y como resultaba de aquel debate epistemológico-lógico, dejaba sin responder la pregunta más fundamental: ¿Cuándo la *imagen*, el *modelo* y el *arquetipo* eran una *quimera* o *representaban la realidad*?<sup>192</sup>. De ellas dirían que, como formas del entendimiento, no son la realidad, aunque la representan; y tampoco son estrictamente lógicas - aunque la lógica se aplica a las proposiciones que soportan esas *formas del entendimiento*. Tanto para los *nominalistas*, cómo para los *realistas*, la *imaginación* estorbaba en sus teorías epistemológicas y en las propuestas de sus métodos científicos. Y ello, en la medida que la *imaginación* aparecía entre la realidad y la razón.

En definitiva, para librarse del incómodo problema de las *formas arquetípicas* de la *imaginación*, Berkeley, Hume y Stuart Mill contrapusieron las ideas procedentes de la realidad, a aquellas otras que eran producto de la *imaginación*, indicando que, las que provenían de la *realidad*, eran más “enérgicas”, “ordenadas”, “coherentes” y, por lo tanto, más seguras<sup>193</sup>. Mientras, por su parte, desde el *nominalismo*, Descartes había señalado que: “*esta fuerza imaginativa que hay en mí, en cuanto difiere de mi fuerza intelectual, no es en modo alguno necesaria a mi naturaleza o esencia; pues, aunque yo careciese de ella, seguiría siendo sin duda el mismo que soy: de lo que parece que puede concluirse que depende de alguna cosa distinta a mí*”<sup>194</sup>.

Veamos, ahora sí, qué es lo que sucede con Kant.

---

<sup>192</sup> Descartes, R., *Meditaciones metafísicas* (1641), op.cit., meditación sexta; Berkely, G., *Tratado sobre los principios del entendimiento humano*, op.cit., XXXIII; Hume, D., *Investigación sobre el conocimiento humano*, op.cit., pág. 57; Kant, I., *Crítica de la razón pura*, op.cit., A 78, B104; Stuart Mill, J., *Sistema de la lógica*, op.cit., pág. 36.

<sup>193</sup> Berkely, G., *Tratado sobre los principios del entendimiento humano*, op.cit., XXXVI. David Hume, al introducir la distinción entre *relaciones de ideas* y *cuestiones de hecho*, acota el mundo de la imaginación, la “quimera”, tanto para la razón como para la realidad. Así, para él, existen proposiciones verdaderas tanto para las relaciones entre ideas, como para las cuestiones de hecho. Las primeras tendrían su validez al ser formuladas a través de proposiciones analíticas *a priori*; en cambio, la verdad de las cuestiones de hecho supone una remisión de las proposiciones a la experiencia (Hume, D., *Investigación sobre el conocimiento humano*, op.cit., págs. 63 s.s). Para David Hume, la imaginación es toda la confusión que queda al margen de las disciplinas matemáticas o empíricas.

<sup>194</sup> Descartes, R., *Meditaciones metafísicas* (1641), op.cit., meditación sexta, punto 73.

## B) La imaginación en la lógica de la ciencia en Kant.

46. También Kant tuvo que tratar con la *imaginación*. Al relacionar la realidad y la razón a través de las *proposiciones sintéticas a priori* declaró *fantasmagórico* todo lo que no estuviera fundamentado en los principios *a priori* de la razón<sup>195</sup> y, a la vez, con la *realidad*. Se une a sus antecesores, en que tampoco estaba dispuesto a que la *imaginación* o el *sentido común* ocuparan ningún lugar principal en su teoría del conocimiento. Por el contrario. Las dos restricciones que usaron los racionalistas, por un lado, y los escépticos, por el otro, él las aplicaría a la vez.

Por ello, su obra es el resultado de toda la trayectoria del pensamiento racionalista y experimental, en la que cristalizan, de forma sistemática, los resultados de los debates que se habían producido antes de él. No obstante, pese a ser el suyo el más serio intento que ha existido en la historia de la filosofía de acotar, por todos sus flancos, a la *imaginación*, Kant, a base de estrechar más y más el cerco a la *imaginación*, desde la experiencia y la razón, acabará dándole un protagonismo que es, justamente, el hueco por donde se derrumba todo lo que pretendía con su sistema.

Dice Kant que la *imaginación* es un *acto sintético* que provoca el *concepto*, en el que lo lógico y lo empírico quedan unidos. Fijémonos en que, tanto los *realistas* como los *nominalistas*, se habían servido de la facultad de la razón lógica para explicar el proceso del pensamiento. Los *realistas* habían dicho que era esencialmente inductiva, si se quiere, sintética; los *nominalistas*, analítica. En la concepción de Kant, en la que lo analítico y lo sintético se unen, se requiere de una facultad intelectual que tienda un puente entre una y otra dimensión: la *imaginación*. Así, a través de la *imaginación*, se produce, por la similitud de los fenómenos, la asociación en una *unidad*, en la que entran en juego las categorías y principios primeros de la razón<sup>196</sup> y el fenómeno de lo real. El *concepto*, por lo tanto, estaría caracterizado, por su forma (lógica) y su contenido (material)<sup>197</sup>. La *imaginación* aparece como facultad operante dentro de la ciencia, dando cabida, a la vez, en el *concepto*, a la validez lógica y la demostrativa<sup>198</sup>. A diferencia de los *realistas*, sólo será conocimiento

---

<sup>195</sup> Immanuel Kant dirá que la operación del entendimiento es única, simultánea, en todos los juicios y que, por lo tanto, lo *a priori* de la razón debe estar conectado con la realidad en una sola operación, a la que Kant llama de “síntesis” (Kant, I., *Crítica de la razón pura*, op.cit., B103). Para defender esta operación del entendimiento afirmará, a diferencia de David Hume, que los principios de las matemáticas o la física son *a priori*, pero no analíticos, sino sintéticos (Kant, I., *Crítica de la razón pura*, op.cit., A9, B13 y 15). Y, a la vez, la simultaneidad de lo empírico con lo *a priori*, la justificará a través de la imaginación (Kant, I., *Crítica de la razón pura*, op.cit., A 78). Kant llamará “fantasmagoría” a todo conocimiento no fundado en el *a priori* de la razón (Kant, I., *Crítica de la razón pura*, op.cit., B124).

<sup>196</sup> Kant, I., *Crítica de la razón pura*, op.cit., A122-124.

<sup>197</sup> Kant, I., *Crítica de la razón pura*, op.cit., B119.

<sup>198</sup> Kant, I., *Crítica de la razón pura*, op.cit., A85.

aquél en el que se reconoce el dictado de los principios de la razón según la realidad que los demuestra. Pero, a diferencia de Descartes, el *concepto* sólo es posible en tanto el *fenómeno*.

Que a Kant le preocupaba haber puesto a la *imaginación* como un “nudo” entre la razón y la realidad es evidente. Al tener a la *imaginación* como “puente” entre la *intuición sensible* del fenómeno y la *apercepción por la razón*, la importancia que acaba dando a *lo sensible* o, en su caso, a *lo racional*, va a suponer que todo el sistema kantiano se decante por el lado *experimental* o, en su caso, por el *racional*. Pues bien, en este punto hay que leer con cuidado la primera y segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, porque hay diferencias. En ellas es donde se detecta la preocupación del filósofo a la que nos hemos referido.

Mientras que, en la primera edición, la *imaginación* tenía únicamente una función “reproductiva” de la *intuición sensible* sobre la realidad y, en consecuencia, la interpretaba dentro de la unidad de la *aprehensión sensible*<sup>199</sup>; en la segunda edición, Kant nos indica cómo el entendimiento opera *combinando*, a través de la *imaginación*, y alcanzado a la diversidad de la *intuición sensible*. Y, así, en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, la *imaginación* ya no sólo es “reproductora” (de la realidad empírica), sino “productiva”<sup>200</sup>. Este cambio es radical. Mientras que, en la primera edición, la *imagen*, como producto de la *imaginación*, no era más que una representación del fenómeno; en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, se convierte en *algo creativo*. Ello es importante, primero, porque Descartes había tenido a esta propiedad de *la imaginación* como algo perturbador y poco científico<sup>201</sup>, pero, además, porque Kant, precisamente, había criticado el que John Locke no hubiera puesto límites a la capacidad del entendimiento; y también a David Hume por caer en el escepticismo<sup>202</sup>. La *imaginación* se convirtió de este modo, a la vez, en la protagonista y en el caballo de Troya del sistema kantiano. Al analizar el *esquematismo transcendental*, en el que opera la *imaginación*, Immanuel Kant reconoce en ella un enorme problema con las siguientes palabras: “*En relación con los fenómenos y con la mera forma de éstos, el esquematismo del entendimiento constituye un arte oculto en lo profundo del alma humana. El verdadero funcionamiento de este arte difícilmente dejará la naturaleza humana que lo conozcamos y difícilmente lo pondremos al descubierto. Lo único que podemos decir es lo siguiente: la imagen es un producto de la capacidad empírica de la imaginación productiva; el esquema de los conceptos sensibles (como el de las figuras en el espacio) es un producto y un monograma, por así decirlo, de la facultad imaginativa pura a priori*”<sup>203</sup>.

---

<sup>199</sup> Kant, I., *Crítica de la razón pura*, op.cit., A102.

<sup>200</sup> Kant, I., *Crítica de la razón pura*, op.cit., B152-154.

<sup>201</sup> Descartes, R., *Meditaciones metafísicas* (1641), op.cit., meditación sexta.

<sup>202</sup> Kant, I., *Crítica de la razón pura*, op.cit., B127.

<sup>203</sup> Kant, I., *Crítica de la razón pura*, op.cit., A142 B181.



Respecto al lenguaje, lo que acabamos de explicar tiene sus consecuencias. Mientras que, el Kant de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, podría defender un lenguaje de significación precisa sobre la realidad, según los principios de la razón; el Kant de la segunda edición de la *Crítica*, dejaría abierta la posibilidad a que la razón pudiera construir conceptos usando de la experiencia. Bien es cierto, que Kant no se ocupó del lenguaje de forma explícita, y, por lo tanto, lo que aquí decimos puede ser aventurado. Pero, siendo consecuente con su epistemología, tampoco pensamos que estemos desacertando.

**47.** Dicho esto, tenemos que examinar el problema de la *imaginación* al lado del problema que Kant trata, en la *dialéctica trascendental* de la razón, de los *paralogismos*. En concreto, nos referimos al paralogismo cartesiano del “Yo pienso”. Este examen es esencial para saber la solidez de fundamentar el conocimiento o no en los principios sintéticos *a priori* de la razón. En la primera edición de la *Crítica*, el “Yo pienso” era el principio primero, desde el que se desplegaba la unidad sintética en la apercepción, la imaginación y la intuición sensible. Pero la cuestión quedaba mal resuelta de este modo. En efecto, porque si el “Yo” se entendía como principio de unidad sintética, ello suponía que en él existía algo empírico, algo traído de la realidad – y ello contradecía lo sostenido por Descartes. En consecuencia, el “Yo pienso” no podía ser el fundamento último de la epistemología<sup>204</sup>. En la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, Kant afronta el problema y lo resuelve haciendo que el “Yo” de la razón sea una unidad analítica<sup>205</sup>, verdadera en sí misma, y, por lo tanto, sin conexión con la realidad. Ahora bien, el “sí mismo” resultará desconocido; dice Kant que uno sólo se conoce en su representación, de manera que, al hacerlo, lo que aplica es una síntesis trascendental de la *imaginación* sobre uno mismo<sup>206</sup>. En este punto se encuentra uno de los problemas más graves del sistema kantiano. Si se dice que el “Yo pienso” es una unidad analítica, tendría que explicar el modo en que, a partir de ella, el resto del conocimiento científico deja de ser analítico *a priori* y pasa a ser sintético *a priori*. Esta cuestión no la resuelve. Además, si la síntesis trascendental sobre uno mismo se produce imaginativamente, lo que sigue en pie es qué es lo que existe detrás de lo experimental del “uno mismo” para poder realizar esa síntesis. El intento de superar la polaridad entre el dogmatismo y la experiencia se frustran en la determinación fundamental del “yo pienso”.

Simplificando un poco, lo que ha hecho Kant es dejar todos los fundamentos del conocimiento humano en volandas de la *imaginación*. En efecto, por el lado interno, el “yo” es *imaginativo*; por el lado externo, la *imaginación* dicta la forma de los conceptos con los que entiende la realidad.

---

<sup>204</sup> Kant, I., *Crítica de la razón pura*, op.cit., B153.

<sup>205</sup> Kant, I., *Crítica de la razón pura*, op.cit., B134.

<sup>206</sup> Kant, I., *Crítica de la razón pura*, op.cit., B154.

Esto que acabamos de explicar es fundamental. Si la *imaginación* es la que da cuenta del “Yo” y también de los *conceptos*, al final, el conocimiento humano, en el sistema kantiano, tiene la característica de ser *constructivo*<sup>207</sup>. No existe nada en la razón que establezca una jerarquía, orden o composición matemáticamente exacta sobre el mundo. Detrás del uso de las categorías y de la lógica, la *imaginación* sigue en pie. A nuestro modo de ver, el éxito de la *Crítica de la razón pura* de Kant no está en lo que intenta decir de positivo sobre los juicios científicos. Inadvertidamente, lo que Kant hace aparecer a través de la *imaginación* es la *fuerza de la libertad en el conocimiento*; eso que hizo decir a John Locke que el conocimiento es en parte voluntario y en parte necesario.

Si no se lee con cuidado el papel que ocupa la *imaginación* en su *Crítica*, fácilmente puede pensarse que la razón tiene dictados sobre la realidad inmutables que pueden servir como límites a la discrecionalidad. No es así. La razón pura de Kant, como hemos explicado, es *constructiva*, por lo que, al final, como también hemos dicho, justifica estructuras *imaginativas* y, como no, *discrecionales*<sup>208</sup>. También creemos que hay pocas obras de tanta importancia en la que la intención del autor haya quedado tan desmentida por los resultados. No nos cabe duda, y así lo expresa en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, de que Kant quería encontrar en la razón el muro que protegiera la libertad de la arbitrariedad<sup>209</sup>, pero, como decimos, el resultado, desde el mismo momento que indica que *conocer es construir conceptos imaginando*, sería muy distinto.

**48.** La inadvertencia del filósofo puede apreciarse en la nota a pie de página del apartado “*La originaria unidad sintética de la apercepción*” de la segunda edición de la *Crítica a la razón pura*. En ella indica que la unidad analítica del “yo pienso” es inherente a

---

<sup>207</sup> El término “constructivismo” lo utiliza Hayek para criticar el racionalismo a través del cual se cree posible manejar toda la información de un sistema complejo y, de esa forma, llegar a mantener ideas de orden del mismo basadas en la verdad (Hayek, “*Los errores del constructivismo*”, en *Nuevos Estudios de Filosofía, Política, Economía e Historia de las Ideas*, ed. español, 2007, págs.17 s.s).

<sup>208</sup> Ello daría lugar al paso hacia el Romanticismo. Dirá Fichte (1762-1814): “*la entera empresa del espíritu humano proviene de la imaginación, y esta última no puede ser captada sino por la imaginación misma*” (Fichte, J.G., *Doctrina de la ciencia* (1811), ed. español 1987, pág. 143). Este paso sería igual de errático que el de la razón. Al convertir a la imaginación en la única capacidad humana capaz de dar cuenta del conocimiento se derrumbó cualquier posibilidad de verdad que no fuera estética. No podemos detenernos, pese a su interés, en todas las consecuencias en el estudio de la “ironía” en los filósofos románticos que aparecieron en los s. XVIII-XIX en torno a la universidad de Jena. En lo que nos atañe, respecto a nuestra teoría figurativa, la imaginación ocupa un lugar preponderante, pero al lado de la razón y la realidad. El “giro” por lo “irreal”, necesita de la imaginación, pero también de operaciones de validación según la “realidad” que el ser humano este queriendo conocer.

<sup>209</sup> Kant, I., *Crítica de la razón pura*, op.cit., BXXXV. (“*Si los gobiernos creen oportuno intervenir en los asuntos científicos, sería más adecuado a su sabia tutela, tanto respecto a las ciencias como a los hombres, el favorecer la libertad de semejante crítica, único medio de establecer sobre una base firme (...)*”) Kant, I., *Crítica de la razón pura*, op.cit., B134, nota k.

los *conceptos comunes*, señalando que se forman resaltando *lo común* de propiedades diferentes. Pues bien, en lo que no repara Kant es que, al no distinguir entre conceptos *comunes* y *colectivos*, no sabemos realmente si la operación del *concepto común* se produce por abstracción (como parece decir Kant en la nota a pie de página que hemos indicado), o por *voluntarismo*, es decir, tal y como entiende él que son los *conceptos*, esto es, constructos del sujeto<sup>210</sup>. ¿Quién decide indicar qué propiedades son importantes para establecer un conjunto? Si hubiera distinguido entre conceptos *colectivos* y *comunes*, el filósofo hubiera aclarado mejor, a qué estaba dando prioridad al final: si a la razón o a la realidad.

### **I.5.2 Los conjuntos como arquetipos y modelos.**

Siendo imposible una posición definitiva sobre si la razón se forma desde la realidad o, en su caso, da forma a la realidad o, también, operan al unísono y, en este caso, de qué modo, es razonable explorar una teoría formal de los enunciados científicos *abierta* y *verificable*. Por lo que hemos venido explicando, la teoría debe dar cabida tanto a la *imaginación*, como una facultad del entendimiento, y, así, a *la libertad*.

**49.** Este apartado lo dividimos en dos. En el primero, exponemos la teoría sobre las proposiciones científicas de Willard v. O. Quine (1908-2000). Este autor para nosotros es clave, ya que, cuando nosotros hablamos de las categorías *común* y *colectivo*, nos referimos a un concepto superior que es el *conjunto*. En Quine tenemos muy bien elaborada una teoría que desarrolla el sistema de condiciones de validez proposicional de una ciencia, precisamente, desde la idea de *conjunto*. Pues bien, en este punto pasamos, de la justificación epistemológica de las categorías *común* y *colectivo* en nuestra investigación, a su enlace con el método.

En el segundo apartado, desarrollaremos lo que dice Quine, intentando mostrar que ella puede sustentar una *teoría figurativa*.

#### **A) La teoría de la ciencia según los conjuntos.**

Nos dice Quine que el conocimiento está formado por un *conjunto de proposiciones*, enlazadas de *modo coherente*, y que la realidad aparece "*tocando*" el conocimiento "*a lo*

---

<sup>210</sup> Al analizar los conceptos colectivos Husserl se da cuenta de perfectamente de que es la voluntad la que forma los conceptos colectivos. Dice: "*Fijémonos ahora la vista, como nuevos ejemplos, en dos formas sintéticas, que son situaciones objetivas, pero que desempeñan un gran papel en la conexión de éstas: las colectivas y las disyuntivas. Los actos en los que se constituyen como objetividades son los que dan la intuición impletiva a la significación de las conjunciones "y" y "o"* (Husserl. E., *Investigaciones lógicas*, op.cit, T.II, pág.714).

*largo de sus lados*”<sup>211</sup>. Así, el conjunto de proposiciones válidas, sobre las que consideramos que existe una ciencia, *está pendiente de la variación de las condiciones de verdad sobre las que esas proposiciones se han desarrollado*. De modo que, si existe una nueva atribución de valores a algunos enunciados<sup>212</sup>, ello supone que, la revaluación, se transmita a través del conjunto de las proposiciones de la ciencia según la cadena lógica que las une. Quine distingue entre *ligámenes directos* (experiencia) e *indirectos* (dentro del conjunto proposicional)<sup>213</sup>. Pues bien, según Quine, esa transmisión de la revaluación proposicional se produce de modo que el conjunto queda en *equilibrio*.

No vamos a detenernos ahora en explicar qué clases de “equilibrio” pueden existir. De momento, será suficiente con decir que, cuando se habla de “equilibrio”, nos podemos estar refiriendo a situaciones muy distintas. Así, se habla de que un sistema tiende o no al

---

<sup>211</sup> Quine, W., “*Dos dogmas del empirismo*”, en Luis Ml. Valdés Villanueva, *La búsqueda del (...)*, op cit., pág. 240).

<sup>212</sup> Cuando se comenzó a pensar en los valores, se mantuvo una posición subjetiva: los valores se identificaron con los deseos, afanes, tendencias placenteras, etc. (Meinong, A., *Psychologische-ethische Untersuchung zur Werttheorie*, 1894; Ehrenfels, C., *System der Werttheorie*, 1897-1898). Pero, gracias a las *Investigaciones lógicas* (1900), ed. español de 1929, de Husserl, los valores empezaron a concebirse como entidades objetivas. La objetividad del valor se tuvo por el argumento de que, en no pocas ocasiones, lo que nos desagradaba puede constituir un valor, mientras que, lo que nos agrada, puede, por el contrario, no ser valorado positivamente. También se puso en evidencia que un valor no podía confundirse con la proyección de un deseo, pues, en no pocas ocasiones, cuando una persona proyecta un deseo sobre algo, esa proyección no coincide con su “escala de valores”. Frente al subjetivismo a la hora de concebir los valores, Scheler y Hartmann elaboraron una minuciosa teoría para fundamentar objetivamente los valores (Scheler, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1922), ed. español de 1945; Hartmann, N., *Grundzüge einer Methaphysik der Erkenntnis*, 1923 y *Ethik*, 1926). Para un análisis de estas obras pensamos que el lector debe fijarse en que la ética de Scheler se construye en oposición a la de Kant. Y ello entraña un grave problema, pues, Scheler, y su discípulo Hartmann, acaban formulando el “valor”, como algo objetivo. Ello supondrá que, de alguna forma, pueda apelarse al subjetivismo de la “escala de valores” para desacreditar la axiología. La metodología y escuela con la que trabajan Scheler y Hartmann es la fenomenológica, de modo que el valor es algo “intencional”; los valores de dan, por decirlo así, a través de la aprehensión que de los mismos hace la intuición. Por el contrario, otros autores, también procedentes de la fenomenología, pero que destacan la dimensión de la realidad, a través de la vida del sujeto, indican que los valores se dan en la existencia humana. Enseguida nos damos cuenta de que, en realidad, se usan formas de hablar distintas, pero sin que unas y otras posiciones puedan distinguirse con claridad. En todo caso, los “valores” mostrarían una vocación de realización en la vida de la persona. No sólo serían algo “intelectivo”, semejante a la idea, sino que, por el contrario, tendrían cierta fuerza de compulsión sobre la acción de la persona. No obstante, parece que los valores, por este camino, tampoco escapan al relativismo, pues, siendo objetivos y vitalistas, Heidegger supone los valores como interpretaciones que el ser humano hace de la realidad en la que vive (Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, 1927, op.cit., págs. 127 s.s.). Dentro de esta corriente también podemos incluir el “perspectivismo” de Ortega y Gasset. No obstante, es evidente que la filosofía de los valores está, desde mediados del s. XX, en crisis. La razón resulta evidente. Por un lado, sólo ha servido para convertir la ética en hermenéutica, lo cual, deja sin entidad objetiva la ética. Es imprescindible un “Primer principio” ordenador en la escala del Ser para, con Él, fundamentar la acción práctica.

<sup>213</sup> Pues bien, podemos ver la similitud con la *representación directa de la idea e indirecta de la realidad* del lenguaje según John Locke, o el modo de conocer del ser humano, a través del “rodeo” y la posición del objeto sobre el fondo “campal” de referencia, al que se refiere Zubiri

“equilibrio” y, en este caso, la palabra se usa con sentido finalista o teleológico. Se habla también de “equilibrio” en un sentido formal, cuando identificamos una posición o punto de compensación desde el que el desequilibrio es reversible. Además, existen estados de “equilibrio” dentro de fenómenos que tienden o no a la entropía. También, se puede hablar de un “equilibrio” del organismo respecto de su entorno, en el cual puede no existir la reversibilidad, etc. La realidad, por lo tanto, nos puede dar ejemplos de muy distintas clases de equilibrio. La teoría de Quine, al señalar el “equilibrio” como un momento provisional, se refiere sencillamente al estado en el que queda el conocimiento, pendiente de cualquier cambio que, producido, interna o externamente al conjunto, suponga una reevaluación. En su teoría, por lo tanto, la idea de provisionalidad para definir el estado de una teoría científica es evidente. Por ello, nos resulta de una enorme utilidad; pues, según el fenómeno que intentemos explicar, el “equilibrio” queda abierto al fenómeno que estudiemos. Y aún más, el método que propone enlaza perfectamente, a través de la idea de *conjunto*, con lo que nosotros pretendemos describir. En consecuencia, epistemológica y método quedan justificados y son consecuentes.

A su vez, la provisionalidad del resultado del método nos permitirá dar cuenta del dinamismo del lenguaje, de lo social, de lo jurídico y lo económico. Pues bien, un texto del autor que seguro nos ayudará a avanzar es el siguiente:

*“La totalidad de lo que llamamos nuestro conocimiento, o creencias, desde las más casuales cuestiones de geografía y la historia hasta las más profundas leyes de la física atómica o incluso de la matemática y la lógica puras, es una fábrica construida por el hombre y que no está en contacto con la experiencia más que a lo largo de sus lados. O, dicho con otro símil, el todo de la ciencia es como un campo de fuerzas cuyas condiciones límite da la experiencia. Un conflicto con la experiencia en la periferia da lugar a reajustes en el interior del campo: hay que redistribuir los valores veritativos entre algunos de nuestros enunciados (...) Ninguna experiencia concreta y particular está ligada directamente a un enunciado concreto y particular en el interior del campo, sino que esos ligámenes son indirectos, se establecen a través de consideraciones de equilibrio que afectan al campo como un todo”. Y más adelante: “La ciencia total - matemática, natural y humana – está análogamente subdeterminada por la experiencia de un modo aún más extremado. El contorno del sistema tiene que cuadrar con la experiencia; el resto, con todos sus elaborados mitos y sus ficciones tiene como objeto la simplicidad de las leyes// Desde este punto de vista, las cuestiones ontológicas van a la par que las científico-naturales”<sup>214</sup>.*

Después de leer este texto, tenemos que hacer algunas precisiones para concretar la clase de conjuntos con los que vamos a describir el poder y la riqueza. O mejor, si nuestras proposiciones sobre el poder y la riqueza pueden suponer un conjunto, reevaluable. Porque, evidentemente, en el centro del conjunto que nosotros vamos a considerar está el

---

<sup>214</sup> Quine, W., en “*Dos dogmas del empirismo*”, en Luis Ml. Valdés Villanueva, *La búsqueda del (...)*, op cit., pág. 240 y 242).

ser humano, el individuo, el cual, como hemos explicado sirviéndonos de la *Filosofía del lenguaje*, tiene una acción, característica y propia, que supone su voluntad de afirmarse sobre la realidad. En este sentido, el conjunto de proposiciones que forman el conjunto científico de las proposiciones sobre el poder y la riqueza está sustentado por una doble consideración dinámica. Por un lado, la acción del individuo singular que dará lugar al *conjunto común*. Por otro, el dinamismo normalizador desde el conjunto colectivo sobre el individuo singular, que forma el *conjunto colectivo*. Pues bien, cada uno de estos dos conjuntos, se defiende y define desde ciertas proposiciones que, además, se ponen en tela de juicio por las que sustentan el conjunto contrario. Las explicaciones que siguen respecto de la sociología, el derecho y la economía intentan dar cuentas de cada clase de conjunto de proposiciones. En el apartado quinto (v.347), es que veremos, formalmente, el resumen de las proposiciones en cada conjunto.

Creemos que, con lo que hemos dicho, hemos acomodado lo suficiente la teoría de conjuntos de Quine para dar cuenta del conocimiento científico a la realidad que pretendemos estudiar. No se trata, por lo tanto, de partir de una situación de supuesto equilibrio que, por lo que hemos visto, es imposible en un sistema en el que el ser humano y su acción es el elemento que sirve para formar el conjunto. Más bien, a lo que nos aboca esta perspectiva es justamente a dos modelos para poder entender ese doble orden de “procesiones” (interna y externa), una *común* (en la que el dinamismo nos impide hablar de equilibrio o de un estado estacionario) y otra *voluntarista o nominalista* (en la que a través de un acto de la voluntad designamos el individuo y el conjunto de un determinado modo). Al primer tipo de conjunto es al que llamaremos *común*, y en la parte quinta lo designaremos como **(A)**, y al segundo le llamamos *colectivo*, al cual asignaremos la letra **(B)** para referirnos a él en la última parte de este estudio.

## **B) Los conjuntos como arquetipos.**

**50.** El conjunto puede ser visto desde distintos ángulos. Desde el lenguaje, ya lo hemos visto al hablar de la *teoría del nombre*, podemos decir que el conjunto menta lo *común* como propio de ciertas cosas o fenómenos<sup>215</sup> - desde un punto de vista realista-, o,

---

<sup>215</sup> Desde este punto de vista, Hayek relaciona las acciones de los individuos con las del grupo (conjunto) ofreciendo las siguientes características: “1)Un particular orden de acciones puede observarse y describirse sin conocer las reglas de conducta de los individuos que lo producen; y es concebible que el mismo orden de acciones puedan producirlo diversos conjuntos de reglas de conducta individual; 2)El mismo conjunto de reglas de conducta individual puede producir un cierto orden de acciones en determinadas circunstancias, pero no en circunstancias diferentes; 3)El orden global de las acciones resultante, y no la regularidad de las acciones de los individuos, es lo importante para la preservación del grupo; y un cierto tipo de orden global puede igualmente contribuir a la supervivencia de los miembros del grupo al margen de las particulares reglas de conducta individual que producen; 4)La selección evolucionista de diferentes reglas de conducta individual opera a través del orden que produce, de suerte que determinadas reglas de conducta individual pueden resultar beneficiosas en cuanto partes de un conjunto de reglas, o en un conjunto de circunstancias externas,

en su caso, lo relevante sería la *voluntad de quien lo forma*, y, en este sentido, hablaríamos de un *conjunto colectivo*<sup>216</sup>. En este sentido, una propiedad, un nombre, mentaría una región de la realidad. En los dos casos, como vemos, resultan relevantes, la *imaginación* y la *libertad* de quienes *actúan pensando*. Pero el conjunto exhibe cierta forma. En principio, podemos pensar en un conjunto formal, como un diagrama, en el que se integran distintos elementos previamente caracterizados. Pero, ello, en el conocimiento no es suficiente. Este es sólo un aspecto. Desde el punto de vista del lenguaje, sólo tendríamos en cuenta el mismo como “signo”. Evidentemente, la realidad es muy compleja y el ser humano profundiza en ella, dando al conjunto otras formas distintas al diagrama. Ello se produce cuando se quiere significar más allá de los aspectos formales con los que se presenta a realidad. Pues bien, en estos casos, el ser humano, sin salirse de la forma del conjunto, da forma a éste y empieza a *figurar* con él. Trabaja sobre el mismo intelectualmente hasta que aquello que se le presenta como fenómeno adquiera la forma que el ser humano considera que le es más propia. Todas las potencias y experiencia del ser humano actúan en este proceso, como también lo hace la manifestación de la realidad. Así, a medida que avanza el proceso de *figuración*, la realidad, lo que hizo presencia de ella en un primer momento, va tomando una forma distinta.

Los recursos con los que trabaja el ser humano en la *figuración* son múltiples. Uno, por ejemplo, es la analogía. La similitud entre realidades - ya sea de manera *atributiva*, *proporcional* o *metafórica* -, pueden dar lugar a la formación de *conjuntos figurados*. Ello es una consecuencia de explicar lo inexplicado por razón de la semejanza. Otra es, por ejemplo, el uso del lenguaje puramente *figurado*, la metáfora, la metonimia, etc., son

---

*o perniciosas como parte de otro conjunto de reglas o en otro conjunto de circunstancias externas; 5) Aunque el orden global de acciones surge en circunstancias adecuadas como producto conjunto de las acciones de muchos individuos guiados por ciertas reglas, la producción del orden no es ciertamente objetivo consciente de la acción individual, ya que el individuo no tiene conocimiento alguno del orden global (...); 6) La acción individual concreta será siempre el efecto conjunto de impulsos internos (...); 7) Una regla de conducta no será nunca causa suficiente de la acción, sino que el impulso para las acciones de cierta clase provendrá siempre de un determinado impulso interno o externo (...); 8) La regularidad del sistema de acciones se manifiesta (...) en el hecho de que las acciones de los distintos individuos estarán de tal modo coordinadas o recíprocamente ajustadas unas a otras que el resultado de las mismas removerá el estímulo inicial o hará inoperante el impulso que fue causa de la actividad” (Hayek, F., “Teoría de los fenómenos complejos”, en Estudios de Filosofía, Política y Economía (1967), ed. español 2007, págs. 117-119).*

<sup>216</sup> En este caso, las acciones de los individuos y las del grupo aparecerán ordenadas según las reglas que dicta la autoridad. Hayek presenta esta forma de orden dentro de la ordenación de conjuntos comunes: “9) La diferencia entre la regularidad del conjunto y la regularidad de las acciones de una de sus partes aparece siempre también en que un conjunto puede ordenarse sin que la acción (...) individual represente regularidad alguna (...)” (Hayek, F., “Teoría de los fenómenos complejos”, en Estudios de Filosofía, Política y Economía, op.cit., págs. 118). Evidentemente, por lo que venimos explicando, los dos tipos de entender el orden social son totalmente opuestos. Ello quedará del todo evidenciado en los apartados que dedicamos a lo social, lo jurídico y lo económico.

recursos con los que el ser humano intenta dar cuenta de esas realidades que van más allá de lo positivo.

Por lo tanto, el lenguaje, y la epistemología que nos descubre, revela esa cualidad del ser ascendente en nivel de complejidad. Y ello es importante para nosotros, pues la realidad con la que vamos a tratar es el ser humano. Y, en este caso, una propiedad, un elemento, no sirve como nota diferenciadora. En efecto, veamos qué es lo que sucede cuando se intenta caracterizar al ser humano como elemento de un conjunto. Son tres las posibilidades que se han usado. La primera, esencialista. Consiste en tomar al ser humano por una propiedad que realmente le distingue del resto de seres, por ejemplo: ser racional. En estos casos, el inconveniente que aparece es que, efectivamente, la propiedad de ser racional sirve para tomarlo como elemento de un conjunto, pero, cuando intentamos extraer consecuencias de ella para entender al ser humano, por ejemplo, en todo lo que se refiere a sus acciones, efectivamente, nos dice mucho, pero, a la vez, crea indudables vacíos: ¿es la acción pasional una acción sin sentido? Como sabemos, existen acciones aprendidas, copiadas. También cabría preguntarse, qué sentido tienen las costumbres dentro la acción racional, etc. La segunda posibilidad, es definir el ser humano de modo analítico descriptivo; pensemos que, a la vez que decimos que es racional y observamos las dificultades que plantea haber definido al ser humano a través de una sola propiedad, podemos poner más propiedades con las que ir superando las dificultades. En este caso, nos vemos abocados a añadir tantas propiedades que, al final, resultará que el ser humano no puede formar un conjunto con ningún otro ser humano. La complejidad del ser humano puede ser definida hasta la singularidad de cada persona, por lo que no podríamos generalizar. Por último, quedaría una tercera posibilidad. Consistiría definir al ser humano según las propiedades que creyéramos relevantes y dejar en suspenso la afirmación final sobre qué es el ser humano. Si hiciéramos esto, evidentemente, la crítica podría ser la de haber actuado arbitrariamente. Pues bien, salvo en el segundo caso, estaríamos actuando en orden a la formación de un conjunto *colectivo*. Y esta característica es importante para nosotros. Pues, *a la vez que reconocemos la singularidad de cada ser humano, su irreductibilidad a ser tratado como un miembro de un conjunto, lo cierto es que lo tratamos así*. Las funciones del lenguaje como acción, nos pone de manifiesto que la función *ilocutiva* del lenguaje es esencial, por lo que, siempre existe un pronunciamiento sobre la realidad por parte del ser humano. Así, aquello que es fundamental para cada uno, esas propiedades que caracterizan el ser humano y que uno tiene como relevantes, son expresadas con pretensión de generalización a través del lenguaje. Parecería que el ser humano no puede entender a otro ser humano sino desde él mismo. Cada afirmación sobre la realidad es, por consiguiente, *la voluntad de que toda ella sea imagen de uno mismo*. Ello es una necesidad derivada de la comprensión humana. Sólo en la medida que el mundo tenga “mis” dimensiones, es que podré entenderlo, prever, generar un proyecto dentro de él que no sea frustrado. Evidentemente, este es un camino que ninguno estamos dispuesto a tolerar en los demás. Para ello, tendríamos que renunciar a la libertad y dejar que fuera la voluntad de otro la que



dispusiera del mundo para hacerlo a su imagen. Enseguida nos damos cuenta de que una situación como la descrita, nos llevaría a una situación de conflicto interminable que, efectivamente, se da, pero que no es tampoco general. El ser humano también vive en espacios de paz con los demás. Ahora es cuando podemos entender mejor el *principio de necesidad* de Dios. En efecto, pues es necesario otro sujeto, distinto a cada ser humano, con voluntad propia y determinada, por la que el ser humano, libremente, haga pasar su voluntad, a fin de no llegar a esa afirmación radical de la realidad en la que él sea su medida.

Efectivamente, se podrá decir que el Estado parece cumplir una función similar. En los apartados siguientes veremos que así es y las consecuencias de ello. Aquí sólo adelantamos una idea, ésta es, que mientras con Dios, el ser humano retrotrae su voluntad libremente para acabar siendo más libre, con el Estado termina sometido. Las implicaciones de ello afectan a cuestiones como la relación entre la moral y la norma jurídica, la naturaleza de la ley, la naturaleza y límites del poder político o la función de la riqueza. Sirva esta pincelada, sobre lo que con detalle se verá en los apartados siguientes, para anticipar algunas consecuencias de lo que aquí estamos diciendo.

Pues bien, hemos partido de la verdad como *modalidad*. Por lo tanto, no estamos restringidos ni por las clases de fenómenos, ni la manera en que se muestran. La ductilidad de la razón, a través de la *imaginación*<sup>217</sup>, sigue al fenómeno, como también, la maleabilidad del lenguaje sigue al pensamiento.

---

<sup>217</sup> Es interesante observar que, en muchos casos, no se sabe muy bien qué papel desempeña la *imaginación* dentro del conocimiento racional y empírico. Por ello hemos dedicado dos apartados extensos a explicar dicha función en John Locke, (v.36) y en Kant, (v.46). Así, cuando Ludwig von Mises declara que el conocimiento de la ciencia de la economía es racional, apriorística y fundamentada sobre la acción humana (Mises, L., *La acción humana*, op.cit., págs.37 s.s), además del defecto que hemos indicado (de no señalar si esa proposición *a priori* es analítica o sintética), nos confunde aún más cuando, al tratar del método económico, indica que se basa en *construcciones imaginarias* (Mises, L., *La acción humana*, op.cit., págs. 288 s.s). No vamos a negar este resultado. De hecho, nuestra *teoría figurativa* se apoya en la importancia de la imaginación. No obstante, como enseguida veremos, para fundamentar epistemológicamente algunos aspectos del conocimiento humano (sobre todo los que tienen que ver con la acción humana, que son muy complejos), es preciso salirse del esquema epistemológico sujeto-objeto, para, justamente, dar entrada a la *imaginación*. Nosotros hablaremos de cómo el ser humano conoce a través de un “giro”, también diremos “rodeo”, por lo *irreal*. Ahora bien, dicho “rodeo” no sólo se produce, como dice von Mises, por “*abstraer de una determinada acción algunas de las circunstancias que en ella concurren. Entonces podemos captar las consecuencias hipotéticas de la ausencia de estas condiciones y los efectos de su existencia*” (Mises, L., *La acción humana*, op.cit., pág.289). Por cierto, al hablar así asume una definición de *causalidad adecuada* que, ni mucho menos, es la única (ej. causalidad eficiente, *conditio sine qua non*, equivalencia de condiciones, etc.). Efectivamente, podemos entender lo que dice Mises como un posible “rodeo” por lo *irreal* para dar cuenta de lo *real*, pero hay muchas más posibilidades y, desde luego, ello no ocupa ningún lugar en su metodología. Así, existen la composición, la analogía por atribución, por proporción y metáfora, como formas también de llegar a las imágenes. Pues es evidente que para conocer muchos fenómenos el ser humano actúa de ese modo. Por composición, por ejemplo, existen teorías que explican la acción social; por atribución, también encontramos teorías que explican, por ejemplo, el Estado; usando de la proporción existen teorías que desarrollan, por ejemplo, la distribución y la igualdad; por la analogía metáfora, por ejemplo, nosotros explicaremos a través de la “máquina” el proceso en que el Estado

51. En este sentido, cualquier conjunto, arquetipo, el modelo, sobre el ser humano es siempre un *nombre colectivo*. No existe la posibilidad de estudiar al ser humano, de cualquier fenómeno que tenga que ver con la acción humana, que no suponga, indefectiblemente, *una afirmación discrecional sobre el mismo*<sup>218</sup>. En este sentido, el conocimiento sobre el ser humano sería siempre dogmático. Y en la medida en que, como hemos visto, que el dogmatismo de la razón (Kant) no pone a salvo la libertad del individuo – tal y cómo el pretendía –, el camino del ser humano siempre está al borde del precipicio de la arbitrariedad. El “*sueño de la razón produce monstruos*” – se lee en un grabado de Goya –, y, efectivamente, así es. La exaltación de la metafísica de la razón a partir del s. XVII y, sobre todo, con Kant, dejó al ser humano moderno desarmado frente a la tiranía. Mientras se exaltaba la razón, se apuntaba y disparaba contra Dios y, así, pudo decir Friedrich Nietzsche (1844-1900) que Dios había muerto (“*Gott ist tot*”)<sup>219</sup>. Luego, después de que se vio con claridad que aquello de la razón no era más que un sueño, fue tarde para las monstruosidades del s. XX.

En definitiva, todas las disciplinas que estudian la acción humana *manifiestan en sus proposiciones una voluntad afirmativa sobre el hombre que hace que, en sus proposiciones, la función ilocutiva del lenguaje sea la preponderante*. Lo curioso de la afirmación es que, siendo esto así, y pareciendo que con ello se defiende la individualidad de la persona, lo cierto, es que, como se ha explicado, *la raíz de una forma de pensar colectivista está en la persona misma*. Y si uno es la causa principal de sus tropiezos, cómo pensar que uno puede ser la medida del mundo. En fin, al examinar las propiedades del lenguaje y ver en él la fuerza de su *función ilocutiva*, como una manifestación de la voluntad del ser humano, observamos que, este ser tan individual y singular que es el ser humano, en su *modo de ser*, en su acción más característica, *tiene la voluntad de poder, de ordenar el mundo según él*

---

pasa de *instrumento a sujeto-instrumento*. Que esto es así, se pone en evidencia cuando el propio Mises explica algunos modelos usados en economía. En efecto, cuando se refiere a la acción humana del hombre solitario (Mises, L., *La acción humana*, op.cit., pág. 296 s.s) se ha producido la abstracción de la que habla el maestro austriaco. Por composición se explicaría lo que el maestro austriaco llama economía de “giro uniforme” (Mises, L., *La acción humana*, op.cit., pág. 300 s.s). A través de la proporción se podría describir la llamada economía estacionaria (Mises, L., *La acción humana*, op.cit., págs. 305-306). Nuestro propósito no es mostrar si unos modelos son mejores o peores – aunque, como hemos dicho en la presentación, nuestra opinión se deslizará a partir del siguiente apartado de este estudio. Lo único relevante es darnos cuenta de la importancia de la *imaginación* y a las consecuencias que tiene en epistemología.

<sup>218</sup> De ahí que la fuerza ilocutiva del lenguaje acompañe a cualquier teoría que se haga en las humanidades. Ello lo intuía Hayek cuando decía: “*Si no estoy equivocado, la psicología, la psiquiatría, algunas ramas de la sociología, y más aún la filosofía de la historia, están aún más dominadas por el prejuicio cientifista y por engañosas reivindicaciones acerca de lo que la ciencia puede conseguir(...)// en las ciencias sociales la falsa creencia de que el ejercicio de cierto poder podría tener consecuencias benéficas nos conduciría posiblemente a otorgar a alguna autoridad un nuevo poder de coerción sobre otros seres humanos.*” (Hayek, “*La pretensión del conocimiento*, en *Nuevos Estudios de Filosofía, Política, Economía e Historia de las Ideas*, ed. español, 2007, pág.50 y 53).

<sup>219</sup> Nietzsche, F., *Ciencia jovial* (1882), ed. español 1993, pág. 24.

*mismo*. Así, muy bien podemos decir que existe en cada hombre una *idea arquetípica* del mundo que, de una u otra forma, le sirve para determinarse en la realidad, con lo que se intenta que los demás desempeñen el papel que dicta su voluntad<sup>220</sup>.

### I.5.3 Descripción de la teoría figurativa del conocimiento.

52. Una *teoría figurativa* explica *los modos* con los que el ser humano *comprende* la realidad, *está* en la verdad. Ya que las operaciones de la razón y el entendimiento sobre el “mundo” suponen que éste sea conocido sólo a través de ellas, *el ser humano conoce de un modo que le es propio*. En este sentido, una *teoría figurativa* daría cuenta de estas cuestiones, señalando como lo *real* es conocido a través de la *irrealidad producida por el ser humano con su razón y entendimiento*<sup>221</sup>.

---

<sup>220</sup> Sobre el mundo como teatro en el que la voluntad es la Dios, ver el auto sacramental de Pedro Calderón de la Barca, *El gran teatro del mundo* (1655). Sobre el mundo como teatro bajo la voluntad del ser humano ver la comedia de William Shakespeare, *Como gustéis* (1599). Al poner estos ejemplos literarios, en los que se usa el teatro como ejemplo, no nos alejamos en absoluto de la explicación que intentamos ofrecer del pensamiento como “figuración”.

<sup>221</sup> Hemos explicado las razones por la que usamos la palabra *figura* y en qué sentido la empleamos (v.43). Ahora vamos a examinar un aspecto importante de la *figura*. Podríamos referirnos a ella como un modo de describir la *forma* según la idea de *límite*. A través de la *figura*, lo conocido va tomando *forma* hasta alcanzar cierto límite. En este sentido, la palabra *figura* comprendería lo que en griego se designa con μορφή, es decir, lo que lleva a un *ente* a ser lo que *es*. La *figura*, respecto de muchas clases de entes, además, da cuenta de su finalidad teleológica. En muchos procesos físicos, por ejemplo, la forma es lo que funcionalmente les hace reconocibles; así, en biología, el proceso de maduración tiene como destino una *forma*, es decir, un *organismo*, etc. El ser humano conoce lo que se muestra del ente, εἶδος, y, por ello, sabe a través de las posibilidades *figurativas* del mismo. En lo que decimos existen algunas coincidencias, pero también importantes discrepancias, con lo que Hayek llama primacía de lo abstracto y, desde luego, ninguna coincidencia con el “apriorismo” al que se refiere Ludwig von Mises. A Mises ya nos hemos referido en otras notas a pie de página con la suficiente profusión a cerca de su “apriorismo” racional, así que no insistimos más. Centrándonos en Hayek, él se refiere a que nuestro conocimiento de la realidad se elabora gracias a las clasificaciones, distinciones y conjuntos con los que opera la mente. En este sentido, se muestra contrario al inductivismo, haciendo de los patrones abstractos la forma de conocer del ser humano (Hayek, F., “*La primacía de lo abstracto*”, en *Nuevos Estudios de Filosofía, Política, Economía e Historia de las Ideas*, ed. español, 2007, págs.17 s.s; también en *Orden sensorial* (1952), ed. español 2004, págs. 47 s.s). No obstante, no es menos cierto que muchos de los patrones y arquetipos se extraen de la propia realidad, así, por ejemplo, la idea de conjunto o de cuerpo interno y externo, son inducidos de la inmediatez de la corporeidad individual. Ello pone en evidencia que tampoco Hayek distinguía con claridad la diferencia entre *común* y *colectivo* a la hora de formar un conjunto. Y, sobre todo, muestra que su pensamiento seguía anclado en los esquemas de la filosofía de la ciencia que aparecieron en el s. XVII. En este autor es muy sorprendente, pues dará a la *ley común* una importancia clave en su teoría del derecho (ver parte IV). Desde nuestro punto de vista, la unidad de la realidad y el ser humano, lo que llamaría Zubiri “religación”, hace que no pueda hablarse de una primacía de lo “racional” sobre lo “real”, ni viceversa. Más bien, como hemos dicho, el ser humano conoce a través de la “irrealidad”. Los austriacos al poner tanto énfasis en lo “racional” de la construcción teórica, parecen olvidar que justamente es ese tipo de construcciones son las que llevan al *nominalismo*, al *voluntarismo* y, como no, al *colectivismo*. Consecuencia que, desde luego, ninguno de los maestros austriacos desea.

53. Es conveniente aclarar qué significa para nosotros *irrealidad*, lo mismo que hemos aclarado la causa de que la *imaginación* se entienda como *confusión*, *error*. Suele considerarse que “irreal” es “fantástico”, “quimérico” y, por lo que hemos venido explicando sobre la *imaginación*, evidentemente, no es a esto a lo que nos queremos referir<sup>222</sup>. Y así, hay que evitar el significado de “irreal” como aquello que hay que despejar, purgar, evitar, etc., en el proceso del conocimiento, con el fin de que éste alcance la verdad de las cosas. Por el contrario, a lo que nos referimos, es precisamente *al hecho necesario del modo en que conoce el ser humano: irrealmente*. En este sentido, cuando se ha llamado al ser humano <<animal de irrealidades>>, <<animal simbólico>>, <<animal hermenéutico>> o <<animal fantástico>><sup>223</sup>, los autores se están refiriendo a la clase de conocimiento de la que es capaz el ser humano a través de la *irrealidad*.

Volviendo a las dos tendencias que hemos explicado entorno al “*empirismo*” (v.29), las dos soportan una *teoría figurativa* -muy estrecha, pero la soportan. Y si recordamos lo que hemos dicho sobre Kant, respecto del *esquematismo trascendental*, vemos que también hay ahí una *teoría figurativa* (v.46, 47). En efecto, todas las posiciones constatan la experiencia sensible, y también, todas ellas, indican que el conocimiento de la experiencia sensible se produce a través de un “rodeo” del entendimiento y la razón de la *realidad* por la *irrealidad* o, si se prefiere, de la *irrealidad* por la *realidad* (v.5,15,20). El “rodeo” es difícil de apreciar por el esquema epistemológico “sujeto-objeto”. Este esquema aboca a la idea de adecuación entre la razón y el objeto; es lineal, no da espacio a la *imaginación*. En efecto, mientras que el *nominalismo* señala que el patrón, la figura, con el que conoce el ser humano la realidad lo dicta la razón (vgr. Descartes), otros supondrán que es la realidad la que ofrece el patrón, la figura, a la inteligencia (vgr. John Stuart Mill)<sup>224</sup>. Kant, como se ha visto, evolucionó hasta declarar que el modo en que operaba el *esquematismo trascendental* era *algo insondable* (v. 44 s.s).

A la *teoría figurativa* le interesa despejar esa falsa linealidad esquemática sobre la que se ha elaborado la epistemología, poniendo en juego aquello que el nominalismo y el inductivismo expulsaban de su epistemología: la *imaginación*. Si introducimos esta capacidad del entendimiento en el esquema epistemológico (“*sujeto-imaginación-*

---

<sup>222</sup> Hablando de conjuntos y del modo en que las palabras nos sirven para formarlos, un ejemplo literario nos servirá para explicar qué es un conjunto puramente fantástico, sin posibilidad alguna de validación. El texto lo extraemos de la obra de José Luis Borges “*El idioma analítico de John Wilkins*” (en *Otras inquisiciones*, 1952). En él nos habla de una supuesta enciclopedia chica en donde se clasifican los animales de la siguiente manera: “a) pertenecientes al emperador; b) embalsamados; c) amaestrados; d) lechones; e) sirenas; f) sirenas; g) perros sueltos; h) incluidos en esta clasificación; i) que se agitan como locos; j) innumerables; k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello; l) etc.; m) que acaban de romper un jarrón; n) que de lejos parecen moscas”.

<sup>223</sup> Conill, J., *El enigma del animal fantástico*, 1991; del mismo autor: *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de transvaloración*, 1997.

<sup>224</sup> La relevancia de estos dos autores en la *teoría figurativa* de Xavier Zubiri en Zubiri, X., *El hombre: lo irreal y lo real* (1967), ed. 2015, págs.148-149.

*objeto*”), las dos teorías (nominalista e inductivista) se articulan perfectamente a través del “rodeo”, es decir, ya no se muestran de forma opuesta, sino complementaria. Ahora bien, una teoría figurativa que nace, justamente, de la constatación de una insuficiencia epistemológica, debe de ser capaz de contestar con mayor solvencia a las preguntas que aparecían bajo el anterior esquema epistemológico. Por lo tanto, en nuestro caso, será importante concretar qué es lo que se llama “figura”, “patrón del conocimiento”, “arquetipo”, “esquema”, etc. Si es uno o, por el contrario, pueden ser varios. Si son varios, en su caso, si existe o no relación entre ellos. Y, de existir relación, de qué clase. Y, si hay alguna clase, si ésta es de orden o de otro tipo. Si estas explicaciones, además de superar las contradicciones del anterior esquema epistemológico, son más solventes a la hora de dar cuenta del conocimiento humano, es evidente que el esquema que proponemos en epistemología es, por decirlo así, superior. Ello no querrá decir que el anterior este mal, ni nada por el estilo. Simplemente habrá que concluir que es un caso particular epistemológico más restringido que el que aquí proponemos.

La importancia de este análisis en nuestra investigación es capital. Por un lado, vamos a intentar desarrollar una *teoría descriptiva del poder y la riqueza*, pero, además, a lo largo de este estudio, nos referiremos a *modelos* con los que se han explicado el poder político, el derecho y la economía. Es decir, de un modo u otro, pese a lo que puedan decir los distintos autores en concreto en cada una de sus teorías, *tendremos que ser capaces de dar cuenta de todas esas teorías en una correcta teoría descriptiva del poder y la riqueza*. Por lo tanto, no es suficiente con que hayamos explicado los principios y fundamentos del conocimiento científico “moderno” a través del recorrido que hemos hecho sobre el “*empirismo*”. Tampoco es suficiente con que hayamos expuesto sus debilidades. Lo que vamos a hacer requiere que expliquemos *de manera positiva* en que fundamentamos nuestra explicación descriptiva del poder y la riqueza, y sobre qué idea epistemológica es que pasamos a resolver algunos de los problemas que nos va a ir apareciendo.

### **A) Epistemología de la figuración.**

La característica de *necesidad de las figuras* para el conocimiento humano tenemos que aclararla, al menos, en dos sentidos: a) ¿Por qué el ser humano conoce a través de *figuración*?, b) ¿Qué función ocupa en el conocimiento la *imaginación*? Para contestar seguimos las huellas de Xavier Zubiri. En aquellos puntos en que nos separemos del pensamiento de estos dos filósofos lo advertiremos.

#### **a.1) Los patrones en el conocimiento humano. El “proyecto”.**

**54.** El ser humano es esencialmente un ser *abierto* a la realidad. Ésta es una posición *fundamental* y *fundante* del ser humano, que define su *persona* y *personalidad* (v.19). Ello

quiere decir que, cuando se habla del ser humano, se habla de un ser *henchido* de realidad intelectual<sup>225</sup>. Con este enfoque, el sujeto y el objeto, el individuo y la realidad, son lo mismo esencialmente. Ello supone que, tanto el apriorismo racional como el real, tal y como los hemos venido explicando desde el ángulo del “empirismo”, se descarten.

Pues bien, existe una nota que va a hacer que la apertura del ser humano a la realidad no sea estática. A diferencia del resto de seres, para los que estar en la realidad es “encajar”, lo que se puede entender por formar parte de un ecosistema<sup>226</sup>, estar en “equilibrio”, para el ser humano la realidad se le presenta siempre como un problema<sup>227</sup>. Por ello, el ser humano se ve abocado, por la incertidumbre, a “seleccionar”, “orientarse” y “dirigirse”<sup>228</sup>. Nosotros hemos dicho “proyectarse” (v.19). Es decir, a producir una *acción con sentido*. Así, nos dice Xavier Zubiri, que la realidad es un problema porque se presenta al hombre “hueca”, “pobre” o “indefinida”<sup>229</sup>. En este punto diferimos del filósofo español; nuestra opinión es que la realidad se presenta al hombre de forma complejísima, enorme, si se nos permite la expresión, *cargada de una inmensidad de significado*, por ello, confusa y, en su *enormidad*, es que el ser humano se ve impelido a poner nombres a las cosas, a separarlas unas de otras, a hacerlas “vecinas”, para entenderlas. Por ello, la única nota que consideramos importante de las que nos dice Zubiri, con la que realidad se presenta al hombre, es la “indefinición”. Así, por *razón de semejanza*, la “indefinición” es el lugar en el que la realidad y el ser humano se encuentran para “aclararse”. Por lo tanto, la *razón de semejanza* es algo que da cuenta *correspondientemente* de la falta de claridad en el “objeto” y “el sujeto”. En efecto, bajo el esquema epistemológico tradicional, existían dos posibles direcciones de la “*adecuación*”: la que iba del sujeto hacia el objeto, o del objeto hacia el sujeto. No es así, pues el sujeto mismo se presenta frente a sí como un problema (dirá San Agustín: “*quaestio mihi factus sum*”), con las mismas dimensiones de oscuridad y confusión con las que la realidad hace acto de presencia delante de él. De manera que toda “aclaración” sobre el objeto o el sujeto pasa, necesariamente, por una aclaración mutua y a la vez.

Y que el ser humano sea abierto, ante una realidad “indefinida”, es por algo peculiar y distinto al resto de criaturas. Eso que le acontece es que el ser humano *está indefectiblemente obligado a descubrir su lugar en el mundo*. Y este “lugar”, en el que ha de “estar”, que ha de “descubrir” para “descubrirse”, no es un lugar físico, ambiental, o de una

---

<sup>225</sup> Zubiri, X., *El hombre: lo irreal y lo real*, op.cit., pág. 90.

<sup>226</sup> Explica Zubiri: “*A medida que vamos ascendiendo, por ejemplo, en la escala zoológica, los dos caracteres que constituyen la vida, la independencia del medio y el control específico sobre él, se van acusando cada vez más, pero es preciso dar el salto a una esencia abierta, como es el hombre, para que esta independencia y este control sean justamente caracteres externos de algo intrínseco, que es poseerse a sí mismo, ejecutarse a sí mismo*” (en *El hombre: lo real y lo irreal*, op.cit., pág. 88).

<sup>227</sup> Zubiri, X., *El hombre: lo real y lo irreal*, op.cit., pág.125.

<sup>228</sup> Zubiri, X., *El hombre: lo real y lo irreal*, op.cit., pág.121.

<sup>229</sup> Zubiri, X., *El hombre: lo real y lo irreal*, op.cit., pág.67.

clase semejante al que pueden buscar otros seres para “encajar” y sobrevivir. Es un lugar propio, “aclarado” por él, es decir, un lugar en el que *estar* en la verdad, en el que ha de realizar su anhelo de *felicidad*. Por ello, dice con toda razón el filósofo español: “*El hombre tiene inexorablemente que hacerse*”<sup>230</sup>. Y este “hacerse” es un *modo*, un *modo* propiamente humano, distinto al resto de seres. Ya lo hemos visto, es un “*hacerse en la verdad*” (v.19). Para el ser humano decidir y optar es una necesidad, exigida por la vida humana, en cada momento. Y este “empujón” de la vida inexorablemente le lleva a posicionarse respecto de la verdad y la felicidad. Un árbol, un gato, una ballena, etc. están desde que nacen en la “verdad”. No sienten el empuje de la vida hacia decisiones inexorables sobre su ser. “Están” justamente donde “deben”. Su lugar en el mundo lo determina un “encajar”, para el cual no hace falta que se hagan cuestión de nada.

Pues bien, desde el punto de vista del ser humano, las tres notas, con las que le aparece la realidad, abren, según Zubiri, una serie de opciones epistemológicas: la “virtualidad”, la “posibilidad” y la “potencialidad”. Para nosotros, en cambio, toda la *enormidad* de la realidad se presenta al ser humano como “potencialidad”. “*Hacer la verdad*” no requiere otra cosa que *la enormidad de la realidad* y el *impulso que la vida* provoca para que el hombre esté en la verdad y sea feliz.

El pensamiento de Xavier Zubiri en este punto evoluciona a lo largo de su obra. Así, desde una primera concepción de la *irrealidad* como “virtualidad”<sup>231</sup>, en otras obras posteriores, van apareciendo las otras formas de *figurar* la realidad<sup>232</sup>. La razón de la evolución es importante. Mientras que la “virtualidad” se refiere a lo “irreal” como puramente intencional; a través de la “posibilidad” y la “potencialidad” se da entrada a otras dimensiones en que la realidad con la que se explica el conocimiento matemático, el físico y el biológico – es decir, todo el espectro disciplinario a que da lugar el conocimiento humano. En ello, el magnífico filósofo español, se ha dejado arrastrar por el estado de las ciencias. Y ello, a nuestro modo de ver, hace que se pierda la importancia de la *religación* en el proceso del conocimiento. En efecto, pues la enormidad de la realidad, su inmensidad significativa, pone al ser humano en la tesitura de *despejar con palabras y conjuntos aquello que se la realidad le propone*. Conocer, por ello, es distinguir, hacer partes, introducir la distinción en la unidad significativa para aclarar. Sólo así, el ser humano consigue que la realidad sea *semejante* y, por lo tanto, ser conocida.

**55.** Para Zubiri, por lo tanto, las seis notas de las que habla (las reales y epistemológicas) dan cuenta del modo en que el ser humano conoce y desarrolla su acción frente a la *incertidumbre*. Por nuestra parte, lo más importante es destacar ese *espacio de incertidumbre* que justifica la posibilidad del *principio de semejanza* entre el ser humano y

---

<sup>230</sup> Zubiri, X., *El hombre: lo real y lo irreal*, op.cit., pág.122; también ver Arendt, H., *La condición humana*, op.cit., págs. 250-255.

<sup>231</sup> Zubiri, X., *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, 1923, págs. 83-84.

<sup>232</sup> Zubiri, X., *El hombre: lo real y lo irreal*, op.cit., pág.67.

la realidad. Desde nuestro punto de vista, por lo tanto, no hace falta usar palabras para caracterizar unos u otros estados de incertidumbre. La incertidumbre, como acabamos de decir, es una *cuestión de grados*. Estos grados son los que, delimitados, dan lugar a esta o aquella disciplina científica, pero, en ningún caso, ello supone que la relación de continuidad entre los grados de incertidumbre esté separada. Al contrario, existe mucha arbitrariedad al delimitar los *marcos* sobre los que las ciencias estudian la realidad.

Y el grado de *incertidumbre* es algo que el hombre quiere eliminar o, al menos, reducir. Por ello, el ser humano reclama para sí la “verdad” de lo que tiene delante, y proyecta sobre la realidad *la distinción*. De esta manera, el ser humano, a diferencia del resto de seres, para encontrar ese “lugar” en el mundo, *enmarca* y *distingue* para el *proyecto*<sup>233</sup>, *va a proyectarse* (v.19). El *proyecto* contiene, por lo tanto, un análisis de la realidad, según *el deseo*, la *inteligencia* y la *experiencia*. Pueden existir proyectos de muchas clases. Los puede haber simplemente teóricos; por ejemplo, el hombre puede preguntarse qué es, para saber qué hacer y ser feliz. Pero también los puede haber técnicos. Y, es más, lo normal es que aparezcan entremezclados, que use de unos y otros. Y fijémonos bien, porque, al decir esto, lo que destacará Zubiri es una función esencial de la inteligencia humana. Se ha dicho desde Parménides que la función de la inteligencia humana era comprender, acomodarse al objeto, pero esa respuesta es insuficiente, porque el ser humano si conoce es *para algo, es por algo*. Así, la tendencia del intelecto no es saber, sino la de *saber cómo hacer*, la de conocer para estar en el mundo según la verdad y la felicidad; así, en muchas dimensiones del pensamiento humano, se conoce para *utilizar*<sup>234</sup>. Por ello, el intelecto, que es acción – como hemos visto al estudiar el lenguaje -, prepara al hombre para la acción; el interés del intelecto, repetimos, está en que la acción humana elimine el estado de *incertidumbre*<sup>235</sup> sobre la verdad y la felicidad. Al lector no le costará ver la relación con lo que se ha dicho más arriba sobre el lenguaje y el conocimiento (v.42). En páginas anteriores, decíamos que el conocimiento era esencialmente *aplicativo*. En consecuencia, la libertad en la acción humana, ejecutando el proyecto, tendría en cuenta

---

<sup>233</sup> Zubiri, X., *El hombre: lo real y lo irreal*, op.cit., págs.135 a 137. Ver respecto a Heidegger lo que dice Gadamer, H-G., *Verdad y Método*, op.cit., II, pág. 125.

<sup>234</sup> El cambio de tener al hombre como un ser racional a un ser que piensa para actuar comienza modernamente con Dilthey (Dilthey, W., *Introducción...*, op.cit., pág.56). Heidegger, M., *Ser y Tiempo* (1927), op.cit., págs. 133; Zubiri, X., *El hombre: lo real y lo irreal*, op.cit., pág.122. Ver respecto a Heidegger lo que dice Gadamer, H-G., *Verdad y Método* (1975), ed. español 1995, T.II, pág. 125; también Arendt, H., *La condición humana*, op.cit., págs. 21 s.s). En este sentido encajaría la afirmación de Mises sobre que el hombre es racional al elegir los medios para alcanzar ciertos fines (Mises, L., *La acción humana...*, op.cit., pág.20). Para nosotros este enfoque es importante ya que nos dirigimos hacia el estudio de la sociología, derecho, la economía y la política.

<sup>235</sup> García Morente, M., *La filosofía de Henri Bergson*, 1916, pág. 24. Que el hombre afronte los estados de incertidumbre para resolverlos de forma positiva dice mucho del modo en que suele valorar las situaciones. Adam Smith muy agudamente puso de manifiesto esta idea: “*La petulante presunción que el grueso de los hombres tiene sobre sus propias capacidades es un mal de vieja data, subrayado desde siempre por filósofos y moralistas. La ridícula confianza en su buena suerte, en cambio, ha sido menos destacada. Y sin embargo es, si cabe, todavía más universal. No existe hombre alguno que no participe de ella, si está en condiciones aceptables de salud y de ánimo*” (Smith, A., *La Riqueza de las Naciones* (1776), ed. español 2008, pág.162).



un posible resultado. No creemos que pueda apurarse la idea hasta el punto de decir que el resultado es un *equilibrio*<sup>236</sup>. Y ello por lo siguiente, porque el resultado, sea el que fuere, regresa al ser humano, conformándolo, pero, la realidad, en su enormidad, vuelve a aparecer dando como resultado la insuficiencia del resultado del proyecto. Si la realidad necesita ser “aclarada”, es porque el ser humano tiene que “aclararse” también, y ello es incesante. Por ello, es que enseguida nos damos cuenta de que el conocimiento es aplicación, pero no sólo sobre la realidad, sino sobre el propio ser humano.

**56.** Hemos dicho que la realidad se presenta de manera *siempre desbordante*. Y en este punto, como hemos dicho antes, nos separamos de la explicación de la de Zubiri. Es imposible que el ser humano *atienda* a todo lo que la realidad le ofrece de continuo. Ni siquiera los límites de los cinco sentidos consiguen poner fronteras a la realidad para que el ser humano pueda comprenderla. Es más, tampoco la *narrativa del mundo* en un momento dado consigue dar cuenta de la realidad para el ser humano de esa época. Esta es la razón de que el ser humano *limite*, tenga que concentrar su “atención”. Por esta disposición el ser humano *enmarca* (v.13) el aspecto de lo *real* que le interesa. ¿Y qué es lo que le interesa? Normalmente aquello que le es más propio, aquello a lo que es llamado por su naturaleza. Es evidente que los intereses que mueven al ser humano son tantos y distintos como su lugar y naturaleza en medio del mundo. Así, no puede resultar extraño que el campo de las ciencias no deje de crecer. A medida que más y más seres humanos llegan a este mundo sus intereses dilatan la perspectiva general sobre las posibilidades de la verdad.

El *marco* se establece sobre la realidad, sobre una narrativa de aquello que limita, pero, a partir de ahí, el ser humano puede establecer nuevas perspectivas. Nos vamos a permitir poner un ejemplo un poco prosaico, pero que creemos que no deja de ser ilustrativo. Imagínese el lector delante de un paisaje, pensemos en un paisaje límite, piense en un desierto o en una selva tropical. Se dará cuenta que, efectivamente, existe una *narrativa del desierto o la selva* y que, si preguntase al lector por lo que ve, comenzaría identificando el paisaje como, por ejemplo, el de la selva, y, a partir de ahí, comenzaría a realizar una descripción muy general. Ahora le pedimos al lector que imagine que usa un marco negro, a través de cuyo centro puede mirar la selva. Lo primero que observaremos es que el lector lleva el marco hacia el lugar de la selva que más le interesa. No lo levanta y mira a través de él sin más. No. Mueve el marco de aquí para allá hasta que algo, un color, una composición, etc., le llama la atención, *ha captado su interés*. Y el marco hace que unas plantas se destaquen sobre otras, las dimensiones de unos árboles sobresaldrán respecto de otros; gracias al marco, unos elementos son más patentes que otros; el juego de sombras ha cambiado y, si pidiéramos una descripción de aquello que se ve a través del marco, ésta será distinta a la *narrativa general sobre la selva* (aunque, fijémonos, nacerá de ella). El

---

<sup>236</sup> Cfr. Gadamer, H-G., *Verdad y Método*, op.cit., II, págs. 162 s.s. La palabra “equilibrio” tiene demasiadas connotaciones holísticas como para poder usarla al hablar de la *acción de conocer para hacer*. Más bien, para definir el “termino”, la finalización de la acción parece más propio hablar de “*estado de reposo*” (Mises, L., *La acción humana*, op.cit., pág. 297-298).

ejemplo quiere destacar que *el límite* le permite establecer y señalar relaciones en y entre los fenómenos a los que *atiende*, para, de ese modo, pensar, decidir, actuar. Esta operación es tan frecuente, tan usual, tan necesaria, que es fácil que pase inadvertida. De hecho, si nos fijamos, las dos corrientes del “empirismo” hablan del método según criterios de análisis y síntesis, cuando, como vemos, la determinación del objeto es algo previo y común a las dos posiciones. Por nuestra parte, a la vez que damos importancia a la *imaginación*, junto a ella, aparece *la intuición*. La *intuición* nos guía por aquellos *intereses* que consideramos más relevantes en nuestras vidas.

Cuando se *intuye* se hace sin palabras. Al observarse una posibilidad, una idea, a uno se le representa una dimensión posible de la verdad o la felicidad sobre la realidad. Las palabras empiezan a ser útiles después, justo cuando queremos pensar, determinar, describir y comunicar esa *intuición*. Es entonces cuando “atrapamos” poniendo nombres, por conceptos, con esquemas, la idea para poder comunicarla. Y por eso es fácil que se llegara a pensar que los caminos del descubrimiento son los caminos del lenguaje, y así, de la lógica. Como vemos, estos caminos son instrumentales.

Pues bien, el “proyecto” es necesario, y él es visible en la *figuración*. En este punto, puede encontrarse una conexión evidente entre la antropología y epistemología de Xavier Zubiri y algunos de los autores de la Escuela Austriaca. Nos queremos referir muy especialmente profesor Jesús Huerta de Soto que, al explicar la acción humana en su dimensión económica, señala que la acción humana es un “*por hacer*”, y en ella ocupa un lugar preponderante la idea de “*proyecto empresarial*”. Para enfatizar la conexión hay que decir que el profesor Huerta de Soto siempre ha dejado claro que el concepto de “*empresa*” va mucho más allá de lo que generalmente se piensa (una sociedad mercantil, un comercio, etc.), y que sirve para interpretar la acción humana en general.

Por ahora lo importante es el hecho *de que el ser humano necesariamente tiene que dar el rodeo de lo irreal para hacerse con lo real*. Por ello, lo *real*, para el hombre, es un “constructo”, de lo real como tal y la irrealidad; el modo en que se materializa un “proyecto”. Y el alcance del “proyecto” no sólo es individual, de cada uno, sino que, desde otro ángulo, para todo aquello que es humano hay necesariamente un “proyecto”. ¿Y la sociedad?, ¿y el Estado? También. Por ello, Henri Bergson se ha referido a la inteligencia humana cuando opera de manera *colectiva* como “*fabulatrix*”<sup>237</sup>. Coincide con lo que hemos

---

<sup>237</sup> Bergson, H., *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, ed. español 1932, pág. 106. Contra esta concepción se levanta el racionalismo apriorístico de Mises (ver Mises, L., *La acción humana*, op.cit., pág.40, nota a pie de página 2), con la atrevida afirmación de que “*los errores filosóficos se deben a su total desconocimiento de la ciencia económica e incluso, a veces, a su inaudita ignorancia de la historia*”. A partir de esa frase, y en la siguiente página, el Sr. Mises despliega todo un prejuicio sobre la tarea de la filosofía, como si para ella las acciones del artesano o el labriego hubieran carecido de algún interés. Para Mises parece que la *poiesis* y la *praxis* jamás hubieran sido objeto de estudio filosófico. Lo cual, a poco que se indague, no es cierto (Aristóteles, *Eth. Nic.*, 1094<sup>a</sup>-1094<sup>b</sup>). Pero, lo curioso, es que, sobre todo, los primeros maestros austriacos, sufrían precisamente del pecado del elitismo y el paternalismo intelectual. Ese del vicio del que Mises parece acusar a

dicho de la forma de conocer a través de conjuntos estimativos (arquetipos) para dar cuenta de lo que tiene que ver con la acción humana.

En las siguientes partes de nuestra investigación, cuando estudiemos la sociedad, el poder y la riqueza, veremos, más en concreto, como el “giro” de la acción humana por *lo social* provoca las diferentes formas de concebir el Estado la ley y la riqueza.

## a.2) Posición de la imaginación en el conocimiento humano.

57. En la *teoría de la figuración* de Xavier Zubiri aparece la *imaginación* entre el entendimiento y la realidad<sup>238</sup>; es decir, allí donde la dejó Kant (v.46). Con ello, el autor elude los problemas irresolubles que planteaba Kant, al dejar, a medio camino de la razón y la realidad, la fuente de los “signo”, los “nombres”, los “patrones”. La relación entre el intelecto y la realidad, eso que llamamos “pensar”, Zubiri lo expresa a través de dos momentos. Por el primero, *la realidad se propone al ser humano*, de un modo imperioso, coactivo<sup>239</sup>; por el segundo, el ser humano *ha de pronunciarse sobre la realidad*. Pero el pronunciamiento no es racional, antes de ser racional es otra cosa: *es libre* (v.38). Por ello, aquí también debemos separarnos de Zubiri. Pues, al ser libre, es evidente que la estructura “sujeto-objeto” en epistemología no funciona porque, aquello que es esencialmente

---

los filósofos de la antigüedad. Se ha dicho: “*Con más fuerza quizás que en Europa, había en Austria una tradición elitista de pensamiento liberal que huía de todas las connotaciones de radicalismo y prefería alcanzar sus objetivos con reformas desde la cúspide, cosa no muy sorprendente a la vista de la herencia intelectual de Austria, con énfasis en el paternalismo racionalista ilustrado (el llamado Josephinismus)*” (Hennings, K. H., *Teoría austriaca del valor y el capital* (1972), ed. español 2002, págs. 106-107). Bastará una palabra para deshacer semejante prejuicio y opinión: *poiesis*. Un adecuado conocimiento de la filosofía y de la lengua griega hubiera hecho que Mises se percatara, no sólo de que los filósofos se ocupaban de la *poiesis*, sino que, lo que él llama *praxeología*, se acomoda desde antiguo a una de las posibles clases de acciones *poiéticas* (las cuales están subordinadas a las de la *praxis*). De este modo, también Mises hubiera evitado que se le critique, con razón, sobre que las acciones prácticas del ser humano (*praxeología*) en realidad se refieren a la ética, es decir, a todas aquellas acciones humanas que tienen que ver con el “deber” (Rothbard, M., *La ética de la libertad*, op.cit.).

<sup>238</sup> Dice Zubiri: “(...), mantengo enérgicamente la idea de que la fantasía es un intermediario. Y un intermediario, ¿por qué? Porque lo propio de la inteligencia no es idear, sino justamente aprehender la realidad, las cosas en tanto que realidad” (Zubiri, X., *El hombre: lo real y lo irreal*, op.cit., pág.113). Lo que dice está en sintonía con lo que de la imaginación dice Aristóteles: “*Y como la vista es el sentido por excelencia, la palabra «imaginación» (phantasia) deriva de la palabra «luz» (pháos) puesto que no es posible ver sin luz*” (Aristóteles, *De anima*, 429 a 5). Ello es consecuente con la enorme importancia que el autor da a la libertad en la dimensión intelectual y racional de la persona. En lo que se ve una conexión con la epistemología de Locke que ya se ha examinado. Pues bien, dice Zubiri: “*La esencia de la razón es libertad. La realidad nos fuerza a ser libres. No se trata de que yo pueda inteligir como se me antoje, pero sí que la respuesta determinante de mi intelección a la imposición de lo real en profundidad es ser necesariamente libre (...)* La realidad en profundidad se nos impone no para dejarnos en libertad, sino para forzarnos a ser justamente libres (...)/Esta unidad (en libertad) de <<la>> realidad abierta en cuanto fundamentante y del contenido fundamentado, es una unidad de radical indeterminación que confiere a lo racional su carácter propio: ser creación” (Zubiri, X., *Inteligencia y Razón*, 1983, págs. 107 a 109).

<sup>239</sup> Zubiri, X., *Inteligencia y Razón*, op.cit., pág.95.

práctico, y en lo que aparece la *imaginación*, se pone justamente en medio de esas dos categorías. De esta manera, no es el pensamiento por un lado (la teoría), y la práctica por otro. En medio del pensamiento está la libertad.

Dicho de otra forma, el contenido racional de la realidad jamás viene impuesto, la estructura es libre. Allí donde un botánico ve una rosa, un poeta ve una analógica para explicar ciertos sentimientos humanos. Y por ello, puede hablarse de creación o de originalidad<sup>240</sup>. Lo necesario y lo libre son *ajustamientos imaginativos*. Si la necesidad imperiosa de la realidad afectara al contenido estructural de la razón de manera determinante, la idea, el patrón, la forma, sería una derivada de dicha necesidad. Por el contrario, si la libertad determinara necesariamente lo real, caeríamos en la más absoluta discrecionalidad sobre el conocimiento.

Por ello, se da el “rodeo”. Y aquí tenemos que volver a matizar. Porque ese “rodeo” no supone que el pensar requiere un *desdoblamiento*. Nos dice Zubiri: “*es un sutil desdoblamiento, por ejemplo, entre <<el color>> que es rojo y el <<rojo>> que es la*

---

<sup>240</sup> Zubiri, X., *Inteligencia y Razón*, op.cit., págs. 107 a 109. Existen tres modelos epistemológicos que dominan desde la antigüedad. Uno procede de la física, el segundo de lo biológico, el tercero basado en el ser humano. Empédocles había hecho del azar la fuerza constituyente de cualquier forma física (Fr.8). En el azar encontramos una primera teoría de la evolución en Aristóteles, que nos dice que los “*bovinos con cara de hombres*” no consiguieron sobrevivir (Aristóteles, *Física*, II,8, 198 b29). Ello se tradujo, por ejemplo, en la idea de que las posibles combinaciones monstruosas y aleatorias condicionaron el concepto jurídico de persona en el Derecho Romano, en el que se exigiría que tuviera forma humana (D.h.t.L.14). Anaxágoras hizo un primer intento por ordenar el azar como explicación del mundo. Diría que existiría un *Noûs*, una inteligencia ordenadora. Platón presentará un *mundo ideal* del que *lo real* es una *copia*. Haciendo de puente entre los dos, estará el Demiurgo o Alma del mundo que, de forma subyacente, explica la génesis del mundo. En Platón tendríamos entonces una primera aproximación a un modelo mecánico-matemático del mundo. Aristóteles, en su tratado *Sobre las partes de los animales*, propone como modelos ejemplares de explicación la astronomía y la biología (la cual él mismo está fundando). A las dos, las coloca en una posición de relación jerárquica. La astronomía se encargará del estudio de los astros; sería más regular, se encarga de los seres que no mueren ni perecen. Por el contrario, la biología es más vulgar; se ocuparía de los seres corruptibles, pero presenta ventajas: en ella es posible entender que la causa final tiene un valor estético, nos acerca a la comprensión del ser humano (Aristóteles, *Sobre las partes de los animales*, I,5, 645<sup>a</sup>, 23-26). Reparemos en la importancia de la causalidad final. Mientras que en las realidades físicas no existe una relación de importancia entre las razones causales con las que se explica el orden, el movimiento, los cambios, etc., en la realidad biológica, en cambio, la causalidad final es más determinante. En efecto, sin ella es imposible determinar aquello a lo que tiende la “formación”, el “crecimiento”, la “maduración”. Mientras que, en la mayoría de las ciencias, la causalidad opera en el principio (ej. causa eficiente, causalidad adecuada, etc.), en lo biológico opera como finalidad. En este sentido, la biología se parece a la ética, en tanto que se asemeja a la praxis. La realidad biológica opera de un modo predecible, pero, siendo la anticipación inmanente a la forma del ser y su actualización. Hegel concede a Aristóteles haber aportado el primer concepto de vida (v. *Enciclopedia de las Ciencias* op.cit., parg.204). La visión de Aristóteles hizo posible que diese un paso más y, así, explicara el alma como principio primero de toda vida. El texto es fundamental: “*El alma es la forma de un cuerpo organizado que posee potencialmente la vida*” (Aristóteles, *Del alma*, II,1,412<sup>a</sup>19). Aristóteles no dio qué tipo de alma es la humana, a diferencia del resto de seres biológicos (Aristóteles, *Física*, II,1, 192b 36). Para recomponer esta parte de su pensamiento tendremos que ir a su *Ética y Metafísica*. Pero, con todo ello, sí es posible que nosotros podamos hoy ver en sus ideas una división clara entre las realidades físicas, las biológicas y, dentro de ellas, al ser humano, como entidades diferenciadas y explicables a través de modelos distintos.

*tonalidad en cuestión*<sup>241</sup>. Cuando Zubiri nos habla de desdoblamiento atiende al “signo” y aquello que se percibe y, como hemos indicado, la “aclaración” es del sujeto y el objeto, al unísono, en donde el “signo”, en nuestro caso, la palabra <<rojo>>, llama la atención hacia aquello de la realidad sobre lo que va a operar el “giro”. Así, la palabra <<rojo>> llama la atención hacia aquello de la realidad hace *acto de presencia* en *el marco*, es lo que nos asaltará desde una pared, un cartel, una mancha, pero, inmediatamente, lo hacemos nuestro, donde queda singularizado. La objetividad y la subjetividad se mantienen como momentos únicos del conocimiento. Nadie dudará en mirar a la pared cuando dijéramos de observar el color <<rojo>> - si es que está impreso en la pared -, pero, a la vez, a cada persona que lo mirase el color se le presentaría de un modo particular. La palabra nos ha acercado al color <<rojo>>, pero, inmediatamente, ha quedado matizada por nosotros de un determinado *modo*. En efecto, porque la palabra <<rojo>> no sale indemne de este “giro”, adquiere un nuevo significado en el mundo que la persona construye. Así que, la realidad conocida, no es la que se nos propone inmediatamente, sino a través del “giro”, y vuelve a nosotros formando nuestra *figura* en el mundo.

En la historia de la filosofía, la descalificación de lo mediato por la importancia de lo inmediato es, en realidad, el tema de la “cosa en sí”. Después de lo que hemos explicado, se nos hace evidente que, la “cosa en sí”, en realidad, no existe de un modo objetivo. En la medida en que el sujeto y el objeto están abocados a “aclararse” de forma dinámica, a lo largo de cada vida humana, resultará imposible que pueda llagarse a un término, un punto fijo de “aclaración”, a un “equilibrio”, sino es con la muerte.

Por ello, el *imperio de lo mediato* es algo inevitable, necesario, y que se constata en existencia del lenguaje. Desde la *Filosofía del lenguaje* se ha dicho, por ello, que el ser humano lo es porque habla<sup>242</sup>. Con lo que acabamos de decir, la frase no sólo es una

---

<sup>241</sup> Zubiri, X., *Ciencia y Realidad* (1945-1946), ed. 2019, págs. 44-45. El ejemplo del color “rojo” aparece en Husserl, E., *Investigaciones lógicas* (1913), op.cit., T.I, pág.121. Lo mismo, pero sustantivizando el adjetivo blanco, usa la palabra “blancura” (Foucault, M., *Las palabras y las cosas*, op.cit., pág. 116). El término “rodeo” es una forma de llamar al acto intelectual de reflexionar vuelto hacia el sujeto. La *reditio* reflexiva del intelecto se produce inmediatamente sobre el acto perceptivo. Cuando atendemos a “algo”, no lo recibimos tal cual, incluso la percepción meramente contemplativa, es reflexiva, el ser humano es quien “descansa” en la reflexión. El acto intelectual conceptual, la aprehensión del ente, como sucesivo al perceptivo, es reflexivo y, justamente por ello, existe una valoración teórica, práctica y estética, en cualquier acto intelectual (Cfr. Santo Tomás, *De Verit.*, 1.1, a.9; q.24, a.2). Aunque pueden explicarse separadamente el acto perceptivo, el intelectual y el reflexivo, en realidad, en el acto reflexivo se da la unidad “aclaratoria”. Ello tiene derivaciones respecto de la verdad. En efecto, existen verdades que son captadas de una vez en un acto, en el que las tres divisiones que hemos dicho están confundidas, pero, también, existen verdades para cuya aprehensión, sólo algunas de esas facultades, o unas más que otras, o unas con otras, son más o menos importantes. En este sentido, insistimos, la verdad no sólo quedaría traducida formalmente al clásico esquema de “*adaequatio rei et intellectus*”. En esa “*adaequatio*” existe una “*proportio*”, un acto reflexivo, del acto intelectual y el objeto, con lo que llegamos a la “*reditio completa*”. La doctrina de la *reditio completa* fue desarrollada por Santo Tomás, inspirándose en el pensamiento de Proclo: Ver del autor, *In. Lib. De Causis Expositio, Prop. XV*, lec.15.

<sup>242</sup> Dice Heidegger: “*El ser humano habla. Hablamos despiertos y en sueños. Hablamos continuamente; hablamos incluso cuando no pronunciamos palabra alguna y cuando sólo escuchamos o leemos; hablamos*

simplificación, se queda en un “modo” del “rodeo”, es decir, no da cuenta de la estructura profunda de la realidad y la razón a través del proceso del “giro”. Ahora bien, matizado este punto, desde el mismo momento que un ser humano pone un “nombre” a una cosa, desde que usa el lenguaje en su función *ilocutiva*, la singulariza, dándole “notas”, haciéndola significativa, asignativa. Ello supone que la cosa queda destacada del todo al que pertenecía, y en el que, por decirlo de algún modo, se encontraba disuelta. Dar un “nombre” es sencillamente hacer un pronunciamiento sobre las cosas en el mundo haciéndolas nuestras (v.42). Así dirá Zubiri: “*Gracias a la función del lenguaje se exterioriza y adquiere cuerpo en el todo ese misterioso y sutil elemento del logos, al cual le pasa exactamente lo que a las ideas, que es genitivo: es verdad que es el hombre el que habla, pero lo hablado es de las cosas y, naturalmente, en ese hablar de las cosas se expresa una modalidad, un modo de ser de la realidad misma*”<sup>243</sup>. El párrafo debemos corregirlo con lo que hemos explicado sobre *la razón de semejanza* entre la falta de claridad en el sujeto y la realidad. Así, si entendemos, en el párrafo que hemos reproducido del filósofo español, por “cosas”, tanto al sujeto como al objeto, todo queda aclarado.

En todo lo que se ha dicho, creemos que hemos destacado lo suficiente la importancia de la *imaginación y la libertad* en el proceso del conocimiento<sup>244</sup>. Zubiri, en otro momento, en el que habla del lenguaje, efectivamente se refiere a la libertad en el conocimiento como lo que “*queremos decir*”<sup>245</sup>. Así, cuando Zubiri se refiere a que los tres modos de la creación racional son la creación de <<modelos>>, la realización de <<homologaciones>> y el <<postular>>, tiene en cuenta la libertad en las formas del conocimiento.

Y ahora podemos comprender perfectamente la continuidad y, a la vez, la diferencia, entre lo quimérico y lo científico, y la graduación que hay entre estos dos polos de validez<sup>246</sup>. Mientras que lo *quimérico* ha partido de la realidad y no ha vuelto a ella; lo científico exige una *validación*, una justificación, una verificación, es decir, un proceso de vuelta a la

---

*también cuando, ni escuchamos, ni leemos, sino que efectuamos un trabajo o nos entregamos al ocio. Siempre hablamos de algún modo, pues el hablar es natural para nosotros. Este hablar no se origina en una voluntad particular. Suele decirse que el hombre posee el habla por naturaleza. La enseñanza tradicional postula que el hombre, a diferencia de la planta y el animal, es el ser viviente capaz del habla. Esta frase no quiere decir que el hombre, además de otras facultades, posee también la de hablar. Quiere decir, que solamente el habla capacita al hombre ser aquel viviente que, en tanto hombre, es. El hombre es hombre en tanto que hablante”* (ver Heidegger, H., *De camino al habla*, ed. español 1987, pág.11).

<sup>243</sup> Zubiri, X., *Ciencia y Realidad* (1945-1946), op.cit., págs. 57.

<sup>244</sup> José Ortega y Gasset acentuará también la importancia de relacionar la realidad con la imaginación (Ortega y Gasset, J., “*Conciencia, objeto y las tres dimensiones de este*”, en *El Espectador*, op.cit., I, II, 50-60). También Marías, J., *La estructura social*, 1972, pág.121. De aquí proviene la riqueza del concepto de <<perspectiva>> en Ortega y Gasset. Mientras que para Nietzsche o Teichmüller la “perspectiva” se opone a la realidad, “*en Ortega la perspectiva es la condición de lo real y la posibilidad de acceso a la verdad*” (ver Marías, J., Ortega. *Circunstancia y vocación*, 1973, vol. 2, pág.174).

<sup>245</sup> Zubiri, X., *Inteligencia y Razón*, op.cit., pág.215.

<sup>246</sup> Zubiri, X., *Inteligencia y Razón*, op.cit., pág.130.

inmediatez con la que se presentaba la realidad<sup>247</sup>. Las *referencias* desde las que el científico enmarco la realidad, las concretó, le puso notas o las encontró, extrajo relaciones, es decir, formó la idea, reclaman de nuevo a la idea para ser verificada.

Por lo tanto, el enfoque de Xavier Zubiri sobre el conocimiento tiene más que ver con el proceso de estar en la realidad. La cuestión no es decidirse por la importancia de la efectividad de la realidad, sencillamente, siguiendo a Edmund Husserl, el ser humano vive *en el mundo en cuya realidad crece*. “Mundo” que, desde el principio, tiene un *sentido*. Es lo que llama Zubiri “proto-creencia” o totalidad<sup>248</sup>, y que nosotros ya hemos llamado, desde la filosofía del lenguaje, *función perlocutiva* del discurso (v.42). Ello lleva a que, entender las cosas, suponga tratarlas de manera discursiva, dinámica y siempre en referencia a otras. Así, las cosas, cuando son pensadas, lo son en su *sustantividad*, en su *comunidad*, que se expresa en la universalidad de un concepto.

**57 bis.** Consideramos interesante rescatar en este punto el pensamiento de Miguel de Unamuno (1864-1936) sobre que el ser humano, cuando conoce, *lo hace también con todo su cuerpo*<sup>249</sup>. De la frase puede extraerse un enorme contenido para el análisis de la acción humana. Hasta ahora nos venimos fijando en un aspecto del conocimiento que destruye el esquema epistemológico clásico. En efecto, que el ser humano conozca a través de un “rodeo”, y ello lo haga operando con libertad, supone, como hemos visto, que la verdad no puede estudiarse a través de la relación epistemológica fundamental de sujeto-objeto, es decir, de acomodación del entendimiento y la razón al objeto. No. El “rodeo” por lo irreal se va vuelto clave. La imaginación y la libertad se han instalado en medio de la epistemología. El esquema ha variado: *sujeto-imaginación-objeto*. Pero, como podemos deducir de la frase de Unamuno, hay otras acciones básicas y fundamentales que explican el conocimiento. En efecto, si, como hemos visto, el lenguaje es instrumental, y ahora nos fijamos en el modo corporal de actuar del ser humano, en otras acciones distintas al lenguaje, observamos ese mismo carácter instrumental<sup>250</sup>. Así es, el “rodeo” de la

---

<sup>247</sup> Zubiri distingue tres modos de creación racional: modelizar, homologar y postular (*en Inteligencia y Razón*, op.cit., pág.133).

<sup>248</sup> Zubiri, X., *Ciencia y Realidad* (1945-1946), op.cit., pág. 48.

<sup>249</sup> La idea rompe con la concepción platónica de que el cuerpo es la cárcel el alma y, en consecuencia, que su existencia es una dificultad para que el ser humano conozca. Los antecedentes más destacados de Unamuno en este punto están en San Buenaventura y Santo Tomás de Aquino. Ver Unamuno, M., *El sentimiento trágico de la vida* (1913), ed. 2005, pág.6. Ver también Popper, K., *Lógica de la investigación...*, op.cit., págs. 31-32. Sobre el modo de aprehensión de la realidad por parte del ser humano como una unidad en la “esencia” ver Zubiri, X., *Sobre la esencia* (1962), ed. 1997, págs. 279 s.s.

<sup>250</sup> Bajo esta perspectiva, la acción humana se convierte en un lugar en donde estudiar el ser. Un autor que merece ser destacado en este enfoque es Maurice Blondel (1861-1949). Este autor tomará, como punto de partida, la afirmación de Maine de Biran (1766-1824) sobre que no existe una idea intelectual, ni un conocimiento propiamente dicho que no esté ligado originalmente a una acción de la voluntad, de forma que el sistema intelectual se encuentra íntimamente ligado con la voluntad (Biran, M., *Carta da Ampère*, en *Oeuvres complètes*, t.7, pág.400). Así, cuando Maurice Blondel afronta su estudio de la acción humana, considera que la realidad es más que el pensamiento, y el modo en que el hombre accede a e la realidad es mediato, es decir,

inteligencia tiene su paralelo en las “manos” del ser humano. Pues, es la capacidad que tenemos los seres humanos de unir nuestro pulgar con el resto de los dedos de la mano, lo que nos ha convertido en un instrumento sobre la realidad<sup>251</sup>. Con ello queremos decir que el hombre, ya sea contemplativamente, pensando, ya sea mecánicamente, actuando, ya sea de forma mixta, la estructura de la realidad del ser humano se apoya en el básico y fundamental carácter instrumental con el que piensa y actúa sobre la realidad.

En definitiva, lo que hemos visto, está en la línea de la función, ya examinada, de la libertad tenía en el conocimiento según John Locke (v.38). De la misma forma, también es evidente la conexión con la teoría del lenguaje de Glottob Frege (v.34). Y, lo mismo, con la *función ilocutiva* dentro de la *perlocutiva* del lenguaje de Austin (v.42) y el sistema *proposicional de conjuntos* validado empíricamente de Quine (v.49) – según las correcciones que hemos hecho en el mismo atendiendo a nuestra investigación. Además, según lo que acabamos de explicar, hemos puesto de manifiesto la estructura general operante instrumental del ser humano sobre la realidad – tanto en el conocimiento como en la acción.

## B) Proceso de la figuración.

58. En el proceso de la figuración quedaría atrapada la realidad en la “red” que, sobre la misma, idea la *imaginación*<sup>252</sup>. En este proceso, *la verdad sería el aspecto*

---

necesita de un instrumento: la acción. Dirá Blondel en 1889: “*La acción es la fecundidad inagotable y la infinita riqueza de la vida que jamás es igualada por el conocimiento que tengamos de ella*” (Blondel, M., *Carnets Intimes*, I (1961), pág. 234). El punto de vista instrumental y mediador queda más subrayado cuando Blondel explica que su filosofía se mueve entre el realismo y el nominalismo: “*Entre el aristotelismo que minusvalora y subordina la práctica al pensamiento, y el kantismo que separa y exalta el orden práctico en detrimento del otro, hay algo a definir, y esto es lo que, de modo muy concreto, a través de la acción, me propongo definir*” (Blondel, M., *Carta a Boutroux* (1886), en *Lettres Philosophiques* (1961), pág.10). Hasta aquí las ideas de Biran y Blondel nos son perfectamente útiles. El desarrollo de éstas, nos llevan a un esquema ontológico en el que el ser aparece al final de la acción. Así, tanto en Biran como en Blondel el proceso de la acción será “pensar”, “actuar” y “ser” (Blondel, M., *L’Action* (1936-1937), ed. 1997). Por nuestra parte, hemos acentuado el carácter mediador de la acción subrayando su instrumentalidad.

<sup>251</sup> Dirá Hannah Arendt: “*Labor es la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano (...)* // *Trabajo es la actividad que corresponde a lo no natural de la exigencia del hombre, que no está inmerso en el constantemente repetido ciclo vital de la especie, ni cuya mortalidad queda compensada por dicho ciclo. El trabajo proporciona un <<artificial>> mundo de cosas, claramente distintas de todas las circunstancias naturales*” (Arendt, H., *La condición humana*, op.cit., pág.21).

<sup>252</sup> No debemos confundir los “arquetipos” con las “ideas arquetípicas” en el sentido de Platón. Las “ideas arquetípicas” de Platón son más reales que la realidad misma. El proceso del conocimiento, como acceso a la sabiduría, supondría acceder a la iluminación de dichas ideas. Es lo Platón representa en el mito de la caverna de *La República*. El influjo del platonismo en el pensamiento cristiano a través de Plotino (205-270) y Proclo (410-485) hizo que muchos autores de la Patrística pensarán que la creación del mundo por Dios, siendo desde la nada, procedía de “ideas arquetípicas”. En nominalismo kantiano, lo que hace es reducir esas “ideas arquetípicas” al hombre. Es importante tener en cuenta estas ideas porque, como se puede ver, los esquemas fundamentales del pensamiento no cambian tanto.



*recognoscible y validado del modo en que la realidad quedaría atrapada.* Esta forma de pensar es común a todos los seres humanos. Y en él hay un mínimo común. Es decir, para los hombres *el mundo* se nos presenta, en el modo perceptivo, de un modo semejante, pero mínimo<sup>253</sup>. Ello podemos afirmarlo por el hecho de que nos podemos comunicar, entender y traducir unas lenguas a otras.

Ahora bien, la singularidad de cada individuo, siempre se traslada a su propia idea del mundo, lo cual también se manifiesta en el lenguaje. Ello lo podemos constatar por la existencia de la *discusión*. Por lo tanto, lo objetivo y lo subjetivo, lo necesario y lo libre, queda explicado a través de lo que hemos visto sobre el “giro”. Ahora tenemos que intentar saber qué recursos tiene el ser humano para *figurar*, para representar la realidad a través de un modelo, un arquetipo, un patrón, etc.

### **b.1 Recursos que usa el ser humano en la *figuración*.**

**59.** El ser humano desarrolla la *figuración* usando varios mecanismos que pueden resumirse en tres: la *inducción*, el *análisis* y la *analogía*. Por los dos primeros de los recursos, descomponemos, unimos, abstraemos, sustraemos y deducimos. Por la *analogía*, lo desconocido es entendido por lo conocido, a través de distintos grados similitud (atributiva, de proporción y metafórica). En este esquema de recursos, el conocimiento categorial y de los principios primeros que gobiernan la razón, tienen un significado muy diferente al que quiso darles Kant. En efecto, para el filósofo alemán, el descubrimiento de aquellos principios serviría para descubrir las leyes que la razón dicta sobre la realidad. Desde nuestro punto de vista, esas categorías y supuestos principios no se niegan, sencillamente, no se les conoce ninguna prioridad absoluta para el conocimiento de la realidad y, en consecuencia, tampoco sirven para definir los “nombres”, las “proposiciones” o “juicios” científicos, ni clasificar jerárquicamente las ciencias según su proximidad a aquellas disciplinas que se fundamentan en *principios sintéticos a priori*<sup>254</sup>.

---

<sup>253</sup> Zubiri, X., *El hombre: lo real y lo irreal*, op.cit., págs.168.

<sup>254</sup> El *teorema de la incompletud* de Kurt Gödel se formula sobre la operación del “giro” formal sobre los elementos y reglas de la aritmética. Es decir, ni las matemáticas se escapan a la descripción del conocimiento humano como “giro”. En efecto, Gödel se fijaría en un profundo problema que afectaba a las bases mismas de las matemáticas. La geometría, hasta ese momento, se presentaba como una disciplina puramente deductiva. Toda su estructura descansaba en la aceptación de unos axiomas que, a su vez, componían unos teoremas. A partir de ahí, fue aceptándose por los matemáticos que las distintas partes de las matemáticas – como la aritmética – podían ser expresadas de forma axiomática. Pues bien, Gödel usó la “representación” para demostrar que el sistema de la aritmética estaba incompleto. La característica fundamental de la “representación” es que, a través de ella, puede probarse que una relación abstracta de relaciones existente en un campo de objetos se da también en otro campo y objetos diferentes. Ya podemos ver el “giro”. Si unas complicadas proposiciones matemáticas acerca del sistema formalizado de aritmética pudiesen trasladarse a proposiciones de otro sistema aritmético, contenidas en el propio sistema, se habría dado un paso importante para las demostraciones matemáticas. Gödel demostraría que las proposiciones matemáticas acerca de un

Dicho de otro modo, si para Kant los *juicios modales* eran los menos importantes, en el sentido que no aportaban nada al conocimiento, para nosotros son los que más importan<sup>255</sup>. Si para Kant, los juicios modales eran verificativos de la verdad del juicio, ahora son “constructos”, “figuras”, llenos de contenido proposicional. Ello encaja con la definición que hemos dado de *verdad como modalidad*. En efecto, una idea es verdadera según el grado de verosimilitud según el marco de referencias del que se extrajo. Así, la verdad tendría tres notas, según Zubiri: *realidad, patencia y firmeza*, que manifiestan el grado de verdad de la idea<sup>256</sup>. No obstante, esas notas miden grados, y, en ningún caso, afirman que sólo las ideas patentemente reales y firmes sean las que constituyan el conocimiento científico. Dicho de otra manera, en la verificación existe también una graduación, por lo que, las tres notas de verdad de las que nos habla Zubiri no son exactas, sino graduables. En este sentido, seguir el esquema de conjunto proposicional validable interna y externamente de Quine, pensamos que es más adecuado.

En este sentido, el resultado del proceso de *la figuración*, para Xavier Zubiri, es triple: *la ficción, el espectro y la idea*. Estas tres figuras resultantes son típicas, es decir, no existe ningún inconveniente que existan figuras mestizas de estos tres tipos. Como mejor se aclara a qué se refiere cada tipo de *figura* es algo que veremos un poco más adelante cuando examinemos la verificación de éstas a través del concepto de “probación”.

## **b.2) El lenguaje y la lógica en el proceso de figuración.**

60. En la *teoría figurativa* el *lenguaje* ocupa un lugar principal. Es la expresión primera del “rodeo” de lo *irreal* para comprender lo *real*. Con él, se destaca la función

---

cálculo aritmético formalizado pueden ser representadas por formulas aritméticas dentro del propio cálculo. Así, idearía un método de representación en el que ni la fórmula aritmética correspondiente a una determinada proposición matemática verdadera acerca de la fórmula, ni la fórmula aritmética correspondiente a la negación de la proposición, son demostrables dentro del propio cálculo. Si una de esas fórmulas debe codificar una verdad aritmética, ninguna de las cuales se deriva de los axiomas, los axiomas son incompletos. Ello le llevo también a la conclusión <<metamatemática>> de que la fórmula <<el cálculo es consistente>> no puede demostrarse dentro del propio cálculo. De lo que se deriva que la proposición matemática no puede ser demostrada a no ser que se utilicen fórmulas y reglas de deducción no representadas en el cálculo, de forma que, al demostrar la proposición, la consistencia de las reglas, con las que se realiza la demostración, tienen una consistencia discutible, como la consistencia de la simple aritmética (Gödel, K., *Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme*, 1931). Si Popper, como hemos visto, había visto en el método inductivo un problema por su regresión infinita (v.57bis), Gödel observó lo propio para el método deductivo. Por nuestra parte, recordemos que decíamos que la regresión infinita en la inducción no era, en realidad, un problema, ya que estaba determinada por el marco al que sometíamos nuestra investigación, aunque, no obstante, la regresión infinita tiene sus consecuencias. Y lo mismo podemos decir respecto a la justificación axiomática de las proposiciones deductivas. En los dos casos, lo que sí se pone de manifiesto es que las regresiones infinitas no son inevitables y llevan al conocimiento a una última pregunta sobre la que fundamentar la verdad, que es, cómo no, metafísica.

<sup>255</sup> Zubiri, X., *Ciencia y Realidad* (1945-1946), op.cit., pág.74.

<sup>256</sup> Zubiri, X., *Ciencia y Realidad* (1945-1946), op.cit., pág.76.

ordenadora, constructiva y simplificadora de la realidad a través del lenguaje. Nacemos en un entorno en el que existe un *proto-sentido* del mundo, aquilatado con el *lenguaje* (*función perlocutiva*), y crecemos contactando con el mundo a través del lenguaje. Toda la *teoría figurativa* descansa en entender el lenguaje como un *instrumento* con el que el ser humano expresa *su sentido del mundo* y vuelca sobre él su singularidad (*función ilocutiva y doxástica del lenguaje*), pero, a la vez, es el lenguaje, precisamente, donde están inscritas las formas lógicas y relaciones semánticas para realizar los *procesos figurativos*. Desde que un “nombre” es asignado a una cosa, se han puesto todos los elementos para construir un *mundo figurado*<sup>257</sup>.

**61.** El cambio de enfoque sobre la metodología de las ciencias humanas es fundamental. Si, como hemos visto, cualquier afirmación sobre el ser humano es discrecional (*v.51*), ya que el hombre no puede ser definido por una sola propiedad – hemos dicho que cada ser humano es una especie en sí mismo –, la lógica es una estructura formal de los argumentos supeditada a las funciones *ilocutivas, doxásticas y perlocutivas del lenguaje* (*v.42*). Dicho de otro modo – y para las ciencias humanas –, la lógica sólo ordena determinadas *figuras* que el ser humano crea sobre el mundo. Así, de la lógica no se deriva la verdad, más bien, con la lógica sistematizamos proposicionalmente una idea de mundo<sup>258</sup>.

**62.** Un hecho a considerar es que los lenguajes sean distintos según cada pueblo. Una primera reflexión, como la que tuvo Humboldt, nos llevaría a pensar que el lenguaje es producto de un modo de ver el mundo por parte de los hombres que lo han desarrollado y utilizado. A través de ése o aquel lenguaje puede uno hacerse una imagen de la *idea de mundo* de las personas que lo usan. Pero, no hay que olvidar que los lenguajes son traducibles. Y no sería posible la traducción si no existiese en realidad un modo de comprensión común y mínimo a todos los seres humanos. Es decir que, existiendo diferencias entre las visiones del mundo que tienen unas y otras sociedades, lo cierto también es que, el “rodeo” del lenguaje, a través del “rodeo” de la traducción, pone al ser humano en situación de entenderse. En definitiva, la posibilidad de la traducción es un

---

<sup>257</sup> Con referencia a Gödel, ver Zubiri, X., *El hombre: lo real y lo irreal*, op.cit., pág.63.

<sup>258</sup> En las ciencias humanas por ello no puede distinguirse con claridad lo lógico, lo dialéctico y lo retórico. Lo preponderante es la *idea de mundo* que cada uno intenta imponer, incluso sobre la idea de mundo general que una determinada cultura tiene. Sobre el modo en que se transmite una idea de mundo en una determinada sociedad y la forma en que ello provoca la generación de sistemas espontáneos de organización (Hayek, “*Los errores del constructivismo*”, en *Nuevos Estudios de Filosofía, Política, Economía e Historia de las Ideas*, ed. español, 2007, pág.25). En las antípodas de la epistemología de Hayek se encuentra el conocimiento exacto del que habla Carl Menger y, siguiéndole, Ludwig von Mises. Para estos dos autores existe un conocimiento teórico exacto (para el primero), y una categoría apriorística racional – la acción humana – (para el segundo). En cambio, la formación de tipos, modelos, conjuntos y patrones para estos dos autores forman parte del conocimiento práctico. En cambio, para Hayek no. Una de las consecuencias que supone una forma de pensar tan diferente, es que mientras que para Hayek los estudios de economía van parejos a todo lo que tiene que ver con lo social, por ejemplo, el derecho, Menger consideraría semejante punto de vista como equivocado (Menger, C., *El método de las ciencias sociales*, op.cit., pág.151).

argumento acerca de la instrumentalidad del lenguaje (v.12). Lo que sí parece cierto, y cada vez es más patente en un mundo cada vez más intercomunicado, es que, las ideas de mundo de unos pueblos u otros, más allá de que preponderaran por cuestiones de fuerza o por su capacidad para explicar justamente el mundo en cada actualidad de la historia, pueden ser absorbidas por otra más general.

En este sentido, el aspecto *ilocutivo del lenguaje* también se manifiesta en la primacía que unos lenguajes tienen sobre otros en la historia. La *teoría figurativa* puede dar cuenta de que existen *narraciones del mundo* que se imponen a otras porque en ellas existe una mayor fuerza en una civilización. Así, por ejemplo, estamos acostumbrados a que las guerras las cuenten los vencedores y que sean sus valores e ideas sobre el mundo las que narren la historia de la humanidad. Más recientemente, gracias a que en la idea de mundo la preponderancia democrática es un hecho, podemos observar el fenómeno contrario: las víctimas de la historia reivindican su lugar en su narrativa, los Papas piden perdón, se buscan resarcimientos por hechos pasados hacia los pueblos oprimidos, etc. Sólo porque la democracia domina nuestra actual concepción del mundo es que se está llevando a la historia a los tribunales.

**63.** Lo que venimos diciendo permite entender el “mito” dentro de las teorías que se construyen en las disciplinas sociales. Al fin y al cabo, el “mito” y cualquiera de esas teorías, son “arquetipos” narrativos. En este sentido, las expresiones míticas, arquetípicas, análogas son formas explicativas en las que el sentido domina el conjunto de los elementos y relaciones de lo que se quiere comprender<sup>259</sup>.

---

<sup>259</sup> El lenguaje mítico contiene explicaciones de sentido de distintos aspectos del mundo y el hombre. En el mito existen elementos y relaciones complejas de las que se extrae una enseñanza. He aquí la razón de que haya mitos de la Grecia clásica o de la Biblia que sean útiles a los hombres de hoy para indagar en el sentido de algunas acciones o relaciones humanas. Pero, además del mito, existen figuras con las que racionalmente se entienden los fenómenos humanos. El cristianismo usará la *figura* para dar cuenta del hombre, de la acción humana, de lo social y de la historia. En efecto, la división entre real-espiritual e irreal-material, y del antes y después de Cristo, supuso justamente esta enorme transformación en la *figuración del mundo*. San Agustín es el primer pensador consecuente en todos estos aspectos y bajo las ideas que hemos indicado. Para San Agustín hay una realidad-espiritual que es la verdadera, depositada en el interior del ser humano, que es la más importante para el hombre. La estructura de este fenómeno tiene forma de *figura*. La palabra *figura* explica el uso que San Agustín hace, según los contextos, de palabras como “*sacramentum*”, como realidad oculta y misteriosa (*Sermón* II, 2 y 7), “*figura*”, y, en este caso, con dos acepciones: como inteligencia espiritual de algo real, así, por ejemplo, cuando refiriéndose al Antiguo Testamento dice: “*Vetus enim Testamentum est promissio figurata: Novum Testamentum est promissio spiritualiter intellecta*” (*Sermón* IV, 9) y, en este sentido, la correspondencia de la *figura* con la realidad, puede ser cierta o no. Ello, por ejemplo, lo explica el Santo al hablar del dolo y lo define como la discrepancia entre la intención y los hechos (*Sermón*, IV, 23). En su segunda acepción, se tiene como algo real que representa algo también real, así, por ejemplo, cuando se refiere a la bendición de Isaac del segundo de sus hijos a través del mayor, dice: “*sed sub figura maioris bendicitur minoris*” (*Sermón*, IV, 11). La realidad espiritual la expresa el Santo dando a la idea de hombre, como “imagen de Dios”, su máxima importancia (San Agustín, *Sermón*, I,5). El hombre es creado a imagen de Dios y, como tal, es considerado como una figura procedente de *Quien* le modeló (Agustín, *Sermón*, XXVI, 15). El hombre es una realidad distinta a la del mundo, y, el cristiano, es una realidad distinguible de los

64. Otro término importante es el de *ideología*. Con él se menta una determinada *concepción del mundo fuerte (perlocutiva)*. Una *ideología* actúa como un enorme *prejuicio* sobre la realidad<sup>260</sup>, porque no sólo dice cómo es el mundo, sino que va más allá, *dice que es verdad, es decir, como debe ser*. En una *ideología* el *proto-sentido* del mundo está aclarado de forma siempre verdadera. Cuando la idea pasa a ser *ideología* actúa sobre la comprensión general que las personas tienen sobre el mundo y, gracias a ella, mueve como un resorte eso que se llama *la fuerza de lo colectivo*. Esta es la razón de que la *ideología* sea con lo que tratan los políticos y, también, de que la política sea, esencialmente, el discurso del prejuicio, es decir, de la mentira.

Una *ideología es siempre falsa*. Ha de usar siempre narraciones simples sobre el mundo en orden a la verdad, narraciones de sentido *doxásticas*, fuertes, que ofrecen a quienes la reciben una primera impresión de que ése es el sentido del mundo. Por ello, *la ideología colectiviza a los seres humanos sobre una idea de mundo*. En cualquier *ideología* hay una definición de hombre, de acción correcta y de sistema de grupo. El término será muy importante más adelante en nuestra investigación<sup>261</sup>.

---

hombres, apoyada fundamentalmente en la libertad y la gracia. Ello le sirve a San Agustín para hablar del hombre como ser *deforme* y a Dios como ser *perfecto* y, desde ahí, explicar, como la *deformidad* de Cristo en la pasión es la que hace *recuperar la forma al hombre* (*Sermón*, XXVII,6). Desde esa idea se explica que el cristiano pueda estar en contradicción con el mundo, si éste contradice los bienes espirituales (*Sermón*, XXVI, 8 y 9). De la misma manera, la realidad-espiritual más patente para los cristianos es Cristo, por lo que Él es modelo de imitación (*Sermón*, V,1). Pues bien, a partir de ahí, San Agustín trata el lenguaje como una forma, una figura, en la que lo importante es el pensamiento, aquello que se conecta con el espíritu del ser humano. Ahora bien, dado que en la realidad espiritual existe un Sujeto de la Palabra, Dios, esa Palabra es muy distinta a la humana, es creadora y por ello la Verdad (*Sermón*, XXVIII,5). El lenguaje humano, en su dimensión formal y comunicativa, es un mero instrumento; en este sentido, puede ser mentira, y sólo cabe que esté en la Verdad en la medida en que se corresponda con la Palabra (*Sermones*, XXVIII; XXX,2). Del mismo modo, la realidad-espiritual hace que exista una *Ciudad de Dios*, a la que cada hombre ha de llegar interiormente (*“Aequitas Dei cuius vult miserentis credatur nunc, donec postea videatur”* (*Sermón*, XXVII, 6), y una *ciudad del hombre*, externa, con la que el individuo puede tener una relación conflictiva. Y con la historia sucede lo mismo. Uno de los grandes problemas que tuvo que resolver San Agustín fue si algunos de los libros que hoy conocemos bajo el nombre de Antiguo Testamento debían estudiarse a la luz de los Evangelios (una de las polémicas con los Maniqueos, Gnósticos y Marcionistas). Y la respuesta del Santo fue que sí, ya que, en el Antiguo Testamento estaba *figurado* lo que después se hizo patente en el Nuevo Testamento (*Sermón* II, 2). El interés que San Agustín tenía de diferenciar el pensamiento cristiano del mítico griego le llevó a dar una gran importancia a lo empírico en la historia y, así, a recomendar que se tuvieran los hechos que se narran en el Antiguo Testamento como ciertos (*Sermón* II,7, *Catequesis de los principiantes*, 4,8). Por ello, cuando San Agustín usa la palabra *figura* es para ir dando cuenta de lo *irreal* del mundo, desde lo *real* del espíritu.

<sup>260</sup> Gadamer, H-G., *Verdad y Método*, op.cit., II, págs. 68 s.s

<sup>261</sup> Nos recuerda Hanna Arendt las palabras con las que se defendería Adolf Eichmann en el interrogatorio en el juicio que se le hizo en Israel: *“Ninguna relación tuve con la matanza de los judíos. Jamás di muerte a un judío, ni a persona alguna, judía o no. Jamás he matado a un ser humano. Jamás di órdenes de matar a un judío o a una persona no judía. Lo niego rotundamente”*. Y sigue Hanna Arendt diciendo que, más tarde matizaría: *“Sencillamente, no tuve que hacerlo”* (Arendt, H. *Eichmann en Jerusalén* (1963), ed. español 2015, pág. 41). En efecto, nos explica Hanna Arendt que, a diferencia del criminal común, *“Eichmann sólo necesitaba recordar el pasado para sentirse seguro de que no mentía y de que no se estaba engañando a sí mismo, ya que*

### b.3) La verificación en la figuración.

65. Xavier Zubiri llama “probación” al modo en que se comprueba que *la figura* es verídica<sup>262</sup>. Con el término, ciertamente un tanto forzado, da entrada al acto por el que el ser humano contrasta la *figura* con aquello que la haría *verdadera*. Pues bien, cuando se coloca el orden *irreal* y el *real* en correspondencia – a través del “rodeo” - pueden existir discrepancias. Es entonces cuando aparecen la “medición”, el “modelo” y “sistema operacional”<sup>263</sup>. En la “medición” entraría lo cualitativo y cuantitativo; en el “sistema operacional” la relación; y en el “modelo” toda correspondencia análoga. Por lo que hemos dicho, es evidente que una *teoría figurativa* puede tener distintos niveles de prueba (v.59).

La *probación* no significa otra cosa que la vuelta del *modelo* hacía la inmediatez de la realidad (ya sea ideal o fáctica) de la que se extrajo. Y esto es justamente lo que caracteriza el pensamiento científico: “*A la ciencia podrá pasarle lo que se quiera, menos que tenga que echar mano de entidades que no son patentes, o que no sean patentizables, o que, por lo menos, no sean de índole homogénea a aquello que es patente o patentizable*”<sup>264</sup>. Desde aquí, deberíamos entender qué es ciencia positiva. No obstante, el termino tiene hoy en día un peso muy condicionado por el racionalismo y el método experimental, por lo que lo usaremos, de aquí en adelante, en su sentido más usual. Así, de la “probación” deriva el resultado de que un modelo exprese la realidad de manera mediata, dispuesto a ser constantemente verificado por la realidad inmediata de la que se extrajo. La operación positiva, que se produce en esa ida y vuelta, del modelo a la realidad inmediata, supone un continuo “recorte”<sup>265</sup>. Nos dice Zubiri que la positividad exige recortes por el lado de la significación vital, también por el ángulo trascendental y, también, en cuanto a la realidad misma. Y es aquí donde comienzan las mayores dificultades, pues, lo físico no puede ser separado de lo orgánico, y, al entrar en la realidad animal y, sobre todo, de la *acción humana*, resulta que lo orgánico, en muchas ocasiones, es difícil de separar de los psicológico, y, aún más, no se sabe muy bien qué límites pueden establecerse entre lo psíquico, lo axiológico y lo práctico<sup>266</sup>. Por ello, el “recorte” del que nos habla Zubiri, es una forma de hablar. Nada impide esos espacios de comprensión “intermedio” entre las formas en que se presenta la realidad. La idea de continuidad, por ello, a lo que nos lleva es a la idea de *atención* y de *enmarcamiento* de la que hemos hablado.

---

él y el mundo en el que había vivido habían estado, en otro tiempo, en armonía” (Arendt, H., *Eichmann en Jerusalén*, op.cit., pág. 82).

<sup>262</sup> Zubiri, X., *El hombre: lo real y lo irreal*, op.cit., pág.155.

<sup>263</sup> Zubiri, X., *El hombre: lo real y lo irreal*, op.cit., págs.186 s.s.

<sup>264</sup> Zubiri, X., *Ciencia y Realidad* (1945-1946), op.cit., pág.95. Cfr. Husserl, E., *Investigaciones lógicas* (1913), op.cit., pág.41

<sup>265</sup> Zubiri, X., *Ciencia y Realidad* (1945-1946), op.cit., págs.97s.s y 107.

<sup>266</sup> Zubiri, X., *Ciencia y Realidad* (1945-1946), op.cit., págs.118 y 644 s.s.

Esta dificultad nos lleva al problema de cómo concretar el *hecho positivo en las disciplinas que tienen que ver con la acción humana*. ¿De qué manera identifico, por ejemplo, el hecho económico, el hecho jurídico? Todo lo que tiene que ver con la *acción humana* tiene la nota de apertura que rige en el ser humano. Lo repetiremos, el hombre es un ser abierto a la realidad. Así, cuando escogemos un “hecho” humano al que dirigir nuestra atención, enseguida nos damos cuenta de la insuficiencia de nuestro enfoque. En el centro, por decirlo así, aparecerá concentrado el objeto preciso de nuestra atención, pero, desde ahí, poco a poco, el objeto se va degradando, haciendo que otras notas de la acción humana sean relevantes. Por ello, sea cual sea el “modelo”, el “esquema”, con el que se aprehenda la realidad humana, éste será insuficiente, incompleto. Incluso, y esto es especialmente evidente en las humanidades, un determinado “esquema” puede variar a lo largo del tiempo, y, para ello, no sólo puede ser relevante que los “hechos” a considerar hayan cambiado, en muchos casos, bastará con que la mentalidad de la persona que los analiza sea diferente.

En todo caso, de la misma forma que el ser humano está compelido a vivir, a decidir sobre su vida, está obligado a pronunciarse, a elaborar “esquemas”. En efecto, la realidad ejerce sobre el ser humano, por usar un término físico, una presión constante, *de la que el ser humano sólo sale pronunciándose*. Aquí tenemos la razón de que ciertos “esquemas” sociales, en los que el mundo es interpretado de un determinado modo, sean aceptados por la mayoría de las personas de una determinada época. Estos “esquemas” triunfan porque, de manera general, en ellos las personas encuentran respuestas sobre cuál es su posición y función en el mundo. Es decir, son “esquemas” que les evitan replantearse cada aspecto de su vida. La *ideología* cumple aquí un cometido muy importante para las masas. Con pequeñas y simples ideas son capaces de ofrecer una idea de mundo en la que cada miembro del grupo sabe qué papel tiene que desempeñar. La *ideología* suspende la capacidad de razonamiento del ser humano, el cual queda arrollado en su vida por una idea que le dice en cada momento qué esperar y qué hacer ante muchas de las situaciones que se le plantean.

También el modelo, en esos casos, queda pendiente de ser validado continuamente, tanto por los hechos que han sido relevantes para formarlo, cómo por los que han quedado fuera, y también por la consistencia de las proposiciones en que consista. La nota diferenciadora respecto de las ciencias positivas, y no es pequeña, es que la facultad estimativa y valorativa tiene una mayor preponderancia en la *ideología* y, en este sentido, la validación, depende de su aceptación general por la *masa*. En la *ideología*, por lo tanto, la fuerza *ilocutiva*, *perlocutiva* y *doxástica* del lenguaje vienen a articularse cuando consigue hacerse práctica en la sociedad.

**66.** En este sentido, cuál deba ser la prueba de una figura es una pregunta abierta. Dicho de otra manera, la verificación, según la dimensión de la realidad que se intente comprender mediante *figuras*, esquemas, no es unívoca.

#### **I.5.4 De la relación de *oposición* entre lo real y lo irreal.**

**67.** En este apartado describiremos la estructura de la relación entre lo real y lo irreal. Hecho esto, quedará justificado el uso del principio de oposición entre conjuntos que, en la parte quinta de este estudio, y en la que seremos extremadamente formales, se verá más en detalle. Allí utilizaremos también el término *normalización*, cuando hayamos estudiado las diferencias entre los conjuntos normales y no normales.

##### **A) La relación de *normalización* entre lo real y lo irreal.**

En la relación entre las categorías *colectivo* y *común*, destacaremos, a través de la *figuración*, la relación en la que lo *irreal* está en *oposición* a lo *real*, pero dentro de lo *real*<sup>267</sup>. Aunque parece una frase un poco enredada, sugiero al lector que la relea porque pensamos que tiene mucho sentido. En ella se significa que, en lo *real*, como *conjunto*, opera lo *irreal*, como *el modelo o arquetipo* con que lo *real* es comprendido.

Caracterizar de *oposición* esa relación requiere alguna matización. Dijéramos que, al usar el término *oposición*, usamos el que de forma más abrupta y significativa nos enseña los alcances de la relación. Efectivamente, entre lo *real* y lo *irreal* existe una relación de *verosimilitud* que, como se ha dicho, hace que lo *irreal* se asemeje, se acomode, describa, más o menos exactamente, lo *real*. No olvidemos, que *llegamos a conocer por razón de semejanza*. En este sentido, efectivamente, con *oposición* se significan *todo el conjunto de posibilidades con que el ser humano modalmente apprehende irrealmente la realidad*. En este sentido, a medida que el fenómeno es más complejo, en la mayoría de los casos, el arquetipo no mostrará de forma acabada y absoluta la realidad. Ahora bien, según la dimensión de la realidad que se considere, lo cierto es que habrá fenómenos que, con las debidas restricciones sobre lo *real*, sí que expliquen exactamente ciertos fenómenos. Por ello, de forma más precisa, es que, en la parte quinta de este trabajo, hablaremos de *normalización*.

Así, tendremos fenómenos perfectamente normales, en los que la relación entre el fenómeno y cómo lo expresamos sea exacta. Pero, habrá otra serie de fenómenos que solamente podrán ser explicados por aproximación a lo normal o, como veremos al estudiar el poder, por la fuerza con que se intenta normalizar la realidad. En las disciplinas que tienen que ver con las humanidades, el “rodeo” por lo *irreal* para alcanzar lo *real*, lógicamente es una operación de fuerza, de pronunciamiento sobre el mundo que hace la persona, a través de la cual, aquello que es desbordante de la realidad, queda enmarcado, delimitado, normalizado.

---

<sup>267</sup> Zubiri, X., *El hombre: lo real y lo irreal*, op.cit., pág.14.



## B) La relación de oposición entre lo real y lo irreal en las disciplinas sociales.

68. La acción humana es un fenómeno demasiado complejo para poder fijarlo exactamente como objeto de investigación y, además, es inevitable que en su estudio aparezca la facultad estimativa. En este sentido, la complejidad puede describirse del siguiente modo: mientras que las disciplinas físicas es posible caracterizar el hecho positivo, como algo externo, *enmarcado* sobre la referencia física más amplia; en las humanidades, aunque se caracterice con propiedades el hecho positivo - por ejemplo, pensemos en la acción humana respecto de las cosas escasas -, el marco de referencia sigue siendo la acción humana, es decir, muy amplio. La idea de *límite*, que hemos usado para hablar de la figura, en las disciplinas humanas, se nos presenta como las líneas en la Gioconda, en *sfumato*. De esta forma, cuando tratamos con la acción humana, la única forma que tenemos de individualizarla, como hecho positivo, es acudiendo a nuestro punto de vista singular. Y este punto de vista singular no es que carezca de referencias; las tiene, también como el fenómeno físico, pero, mientras que en el mundo físico es la realidad externa, el mundo extenso, en la acción humana esas referencias son *las ideas de hombre y de mundo* y, ellas, según cada *vida*. Así, cuando alguien se pregunta por algo que tiene que ver con la acción humana, su punto de vista singular contiene una *idea de mundo singular* en el que hay que separar la *narrativa social* sobre la que se ha formado y *aquello que es propio* del estar haciendo su vida sobre dicha narrativa.

Ello nos lleva de nuevo a que la relación de oposición de lo *real* y lo *irreal*. Pues, para el ser humano, el “giro” es continuo; no puede eludir pasar por el lado de la *irrealidad* para entender lo *real*. Por ello, no es que exista una realidad en sí, a la que no puede acceder. Este es el equívoco al que ha llevado el esquema epistemológico *sujeto-objeto*. Lo que sucede, es que el pronunciamiento singular sobre la realidad deja a esta determinada de un modo que solamente es propio de quien se pronuncia.

Por nuestra parte, al “giro” de lo *real* por lo *irreal*, lo llamaremos “giro *hermenéutico*”. Con la palabra “giro” indicamos la posición fundamental epistemológica del conocimiento humano, mientras que, con la palabra “hermenéutico”, nos referimos a la interpretación y, por lo tanto, a todo lo que implica respecto del lenguaje – y que hemos tratado a lo largo de las páginas anteriores para dar cuenta de su importancia en el análisis del conocimiento del ser humano. Con ello caracterizamos la forma en que se produce el conocimiento humano. Damos cuenta de la estructura fundamental de la epistemología *sujeto-imaginación-objeto*; además, dejamos abierta la realidad a la ductilidad del lenguaje de modo que podamos conocerla hermenéuticamente en todas sus posibilidades.

Esto no es una desventaja respecto de los hechos positivos físicos. Con los hechos físicos o químicos, sucede exactamente lo mismo. Pero, en ellos, por ser poco complejos, el “giro” culmina en una *probación* con lo real que lleva a una mayor exactitud en la *modalidad*

*de verdad*. El desvarío de la exactitud es lo que ha llevado a los positivistas de las ciencias sociales a intentar tratar la acción humana como un “hecho” fáctico y, así, el que se haya postulado hacer una especie de ciencia física con la acción humana. El resultado ha sido la mutilación. No hay otra forma de hacer semejantes ensayos que cercenando la singularidad que es cada ser humano. Y así ha sucedido, por ejemplo, cuando se ha confundido la acción humana con las acciones repetidas por los seres humanos, o se proponen teorías de la causalidad para explicarla de forma determinista. Ello, ahora lo sabemos, evidentemente es un error de bulto. Los fenómenos que tienen que ver con la acción humana son *fenómenos de sentido*. El desenfoque tiene un enorme calado. Si lo *real*, como lo físico, impone estructuras de conocimiento que, después, el ser humano aplica a lo que tiene que ver con la acción humana, es imposible que comprenda el fenómeno de la libertad que, como fuera operante, es relevante en el conocimiento y la acción como proyecto y, por lo tanto, en *lo social*.

Lo *positivo* no parece una lente adecuada sobre la acción humana si no se quiere caer en la quimera. Ello no supone renunciar al concepto de *fuerza*, derivado del de acción, en las disciplinas sociales. Es más, en este trabajo se trata este fenómeno y su concepto de modo directo. Pero la acción humana, la acción social, son *fuerzas* que muy poco tienen que ver con la física, son de la *voluntad*. Piénsese que el *significado* de la fuerza física se expresa a través de su medida. Es cuantitativa. Ello, incluso, tiene algo de místico y misterioso. El álgebra de magnitudes siempre se prestará a una ulterior consideración cuando se relacionen fuerzas físicas distintas. Pues bien, en lo que tiene que ver con la *fuerza* de la acción individual, de la *acción social*, ello es aún más complejo. La libertad introduce una aleatoriedad en su dirección, potencialidad, objetivo e intensidad cuyo cálculo sólo puede hacerse sobre la *magnitud del sentido*.

El origen de la fuerza de la acción humana está en lo profundo de la personalidad del ser humano y ello es prácticamente insondable, pero, es más, produce distintos efectos sobre seres humanos, y ello, si cabe, complica más las cosas. Por ello, la acción humana sí tiene una magnitud, que, efectivamente, en algunos casos, y por las consecuencias, por ejemplo, del “giro” de la acción singular por lo social, se presta a la cuantificación, pero, sobre todo y, esencialmente, es *fuerza significativa*. De este modo, una vida, una época hay que concebirla *en su sentido*<sup>268</sup>; y lo mismo una sociedad: hay que comprenderla *en su sentido*.

Y si negamos esto, sépase, tenemos que eliminar de la acción humana lo que propiamente le es más propio: la libertad, y, además, lo tenemos que hacer tanto en la acción humana que pretendemos estudiar, como también, y por lo que hemos explicado, en el conocimiento de quien investiga.

---

<sup>268</sup> Sobre la relación de fuerza y significado en Dilthey, ver Gadamer, H-G., *Verdad y Método*, op.cit., II, págs. 35 s.s.

La consecuencia de semejante impostura es demoledora para la comprensión de la acción humana. Lo histórico, lo sociológico (en sus versiones más subjetivistas), lo económico, lo jurídico, lo psicológico, etc., pierden su *sentido común* en los distintos enfoques que se puedan adoptar sobre la acción humana.

**C) El principio de correspondencia entre conjuntos como fundamento del estudio formal de lo social, lo económico y lo jurídico, en una teoría descriptiva del poder y la riqueza.**

**69.** En nuestra investigación, efectivamente, en su dimensión más formal, cuando pasemos a describir la realidad como conjunto (A) y la ficción del conjunto (B) -parte quinta -, hablaremos de una *relación normalización y el principio de correspondencia* en la formación de esos conjuntos.

La *oposición* entre lo *real* y lo *irreal* en el ser humano, aparece desde el mismo momento en que destacamos una propiedad del ser humano para caracterizarlo. Así, desde ese instante, en que nos pronunciamos sobre el ser humano de un determinado modo (**v.51 y 61**), el ser humano es *irreal, elemento de un conjunto colectivo*, sobre el cual es posible aplicar el *principio de extensionalidad* entre conjuntos.

Pues bien, dado que, como hemos dicho, el enfoque formal sobre la acción humana es perfectamente compatible con otros enfoques más predicativos, evidentemente, *la oposición* no puede entenderse con las consecuencias del *principio lógico de contradicción*<sup>269</sup>, sino, como la manera que es necesaria para que el ser humano esté en lo *real*: “*Es decir, la realidad e irrealidad se entienden como momentos de eso que Husserl llamaría la realidad entera y global del mundo y de la vida del hombre*”<sup>270</sup>.

Para cerrar la explicación de nuestra teoría figurativa tendríamos que explicar los objetos últimos de toda investigación y relacionarlos con las preguntas más profundas del ser humano. En efecto, pues, de ser cierto lo que venimos diciendo, debería ser posible hablar de *modalidad* dentro de ese esquema. Y así lo haremos, pero, una vez más, en aras de la claridad, permítasenos posponer la respuesta a esta pregunta (**v. 104**), hasta que podamos, al menos, explicar de forma concreta algunas formas en las que se ha explicado *lo social*. Hecho esto, pensamos que podremos ser más claros.

---

<sup>269</sup> Zubiri, X., *Ciencia y Realidad* (1945-1946), op.cit., págs..41-42.

<sup>270</sup> Zubiri, X., *El hombre: lo real y lo irreal*, op.cit., pág.14.

## I.6) Resumen de lo alcanzado hasta aquí.

70. Pues bien, hemos llegado al final de la explicación de las categorías, el esquema epistemológico y la metodología que vamos a aplicar. Un breve resumen y unos esquemas nos ayudarán a concentrar las distintas ideas.

- a) Se acoge la teoría de la forma de las proposiciones científicas a través de la idea de *conjuntos* de Willard v. Quine (v.49). No obstante, se introducen correcciones importantes al tratar a la persona y la sociedad (como conjunto) como realidades dinámicas y “procesuales”.
- b) Dicha teoría nos sirve para dar cuenta de los fenómenos sociales, pues no hay nada en ella que impida dar relevancia a la *imaginación*, y, a la vez, posibilita el uso de referencias de validación, internas y externas, de las proposiciones, que evita que la teoría pueda resultar quimérica. También, la teoría de Quine permite que podamos tratar los fenómenos sociales desde la acción humana y, por lo tanto, dando cabida a la libertad y la facultad estimativa. En este sentido, en una *teoría descriptiva del poder y la riqueza*, los conjuntos *colectivo* y *común* deberán albergar, cada uno, las proposiciones que expliquen las dos clases de *teorías sobre el poder y la riqueza*.
- c) La teoría de *conjuntos* de Willard v. Quine sobre las proposiciones científicas es perfectamente compatible con una *teoría de la figuración*, en la que el *conjunto* puede ser tomado como modelo, arquetipo, etc (v.50 y 51). Hemos explicado la diferencia que existe entre lo arquetípico y el conjunto; los dos son formas de mentar los elementos y las relaciones que se tienen en cuenta de la realidad.
- d) Toda disciplina que tenga que ver con el ser humano se forma a través de *conjuntos comunes* y *conjuntos colectivos* (v.51). A ello nos ha llevado la teoría del nombre. No obstante, no son conjuntos separados. El “giro hermenéutico” ha puesto de manifiesto como lo *real* es conocido a través de los *irreal*.
- e) Existe una relación de *normalización* entre *lo real* y *lo irreal* necesaria para la explicación de los fenómenos. Se ha visto el modo en que opera la normalización. Insistimos, hemos llamado “*giro hermenéutico*”, al modo en que el ser humano conoce lo *real* a través de lo *irreal*. De esta forma, hemos dejado abierta la posibilidad de conocer la realidad a través de los modos en que se muestra a la *imaginación* y, de la misma forma, como la *ductilidad del lenguaje* puede expresarla.

- f) Las realidades humanas se han descubierto como realidades formadas por la voluntad.
- g) Se ha destacado la *fuerza ilocutiva, doxástica y perlocutiva* del lenguaje como configuradoras de las figuras y los arquetipos con los que el ser humano está en la realidad. Por lo mismo, son esas fuerzas los fenómenos que habremos de estudiar al acercarnos a la descripción del poder y la riqueza. Esas fuerzas explican lo *común* y lo *colectivo*.
- h) En las disciplinas sociales, se ha puesto en evidencia que la lógica está supeditada a las distintas teorías *figurativas* sobre el mundo y el ser humano.
- i) Hemos llamado *ideología* a las ideas fuerzas fuertes y preponderantes en cada época sobre el mundo y el ser humano.
- j) Se ha podido dar cuenta de cómo, cualquier pronunciamiento sobre el ser humano, es arbitrario, y, en este sentido, supone la formación de un *colectivo*. Ello supone que podamos hablar de conjuntos según el *principio de correspondencia* y cuándo va a ser posible aplicar el *principio de extensionalidad*. Hemos podido justificar la posibilidad de una *teoría formal descriptiva del poder y la riqueza* basada en una *teoría de conjuntos*.
- k) En los siguientes apartados avanzaremos, por lo tanto, usando las categorías de *común* y *colectivo*, a la vez que el método del “giro hermenéutico”.

Si ahora contrastamos estos resultados con el esquema con el que hemos resumido las corrientes que hemos indicado al referirnos al “empirismo”, éste sería el resultado.

Teoría figurativa	Empirismo		
	“Nominalismo”	“Realismo”	
Conjuntos/Arquetipos	Connotación	Denotación	Teoría del nombre
Nominalismo/Realismo			
Proposiciones validables dentro y fuera del conjunto.	Analíticas a priori Sintéticas a priori (Kant)	Sintéticas	Teoría de las proposiciones
Ideología/Colectivo/sujeto singular	Colectivo	Común	Libertad/voluntad
Teoría del poder y la riqueza	Normativismo positivo Modelo colectivo	Ley común Modelo espontáneo	Teoría del Estado/ ley /economía

## **SEGUNDA PARTE**

### **LO SOCIAL**

## II. “Lo social” como contenido de lo “común” y/o lo “colectivo”.

**71.** En el apartado anterior nos hemos preguntado por la verdad en las humanidades desde la teoría del lenguaje. La perspectiva sobre el lenguaje nos ha servido para mantener conectada la primera parte de nuestra investigación con ésta que comenzamos: sobre la *acción humana* y su despliegue en *la sociedad*. Se han examinado las dos corrientes que se originaron dentro del “empirismo” (*nominalista y realista*), y que sirvieron para caracterizar el método científico de forma lógica a partir del s. XVII. Desde ahí, se ha visto la modernidad de la teoría del conocimiento y del lenguaje de John Locke (v.36); ello se ha puesto en correspondencia con la *teoría del sentido* de Frege (v.34), con la metodología de conjuntos de Quine (v.49), y las funciones del lenguaje Austin (v.42). Hemos podido identificar el papel que la *libertad* juega en el conocimiento humano y también en el método. De ese modo, se han caracterizado los nombres de *común* y *colectivo*, como dos formas distintas de establecer *conjuntos* para el conocimiento. A la vez, hemos explicado que la epistemología humana tiene una estructura distinta a la de *sujeto-objeto*, siguiendo un esquema en el que, el “rodeo” por lo *irreal* y la *imaginación* para conocer lo *real*, son esenciales. Al “rodeo” le hemos llamado *giro hermenéutico* (v.68).

Ahora, veremos las posibilidades y a dónde nos conduce todo lo que hemos visto en la elaboración de nuestra *teoría descriptiva del poder y la riqueza*. En este segundo apartado, nuestra pregunta es por *lo social*.

**72.** Pues bien, examinemos *lo social*. Ahora se trata de identificar eso a lo que nos referimos cuando usamos la expresión *común* o *colectivo*, cuando se produce un *discurso*, cuando *conocemos y expresamos nuestro conocimiento* a través del lenguaje, cuando, con *la afirmación que hacemos de la realidad*, damos cuenta de una *idea de mundo* y, dentro de ella, de *lo social*. Se dará cuenta el lector que no existe una idea de *lo social* si antes no se tiene una *idea de mundo*. Ello es fácil de entender; bastará con que nos percatemos de que *lo social* se proyecta sobre una *idea* mucho más general<sup>271</sup> (v.57,64,68). La *idea de mundo* va más allá de lo físico, químico o biológico. “*Mundo*” es aquello sobre lo que, de forma

---

<sup>271</sup> En su definición de *Sociología*, Peter Berger decía que es una perspectiva para ver lo general en lo particular (Berger, P., *Invitación a la Sociología* (1963), ed. español 1982, págs.34 s.s). La definición es muy adecuada. Con ella, el autor incide en el hecho de ver, a través de las acciones humanas particulares, sus derivaciones sociales.

general (físico, químico, biológico, cultural, etc.), queda proyectado un ser humano en una época. Al estado de cosas e ideas que conforman una determinada época es la “mundanidad”. Por nuestra parte tenemos que dar un matiz a esa “mundanidad” que nos permita avanzar en la comprensión de *lo social*, en la línea de describir *el poder y la riqueza*. Ya hemos anticipado en el apartado anterior qué es aquello del *mundo* que nos va a ser útil: la *ideológica* (v.18. 19). En cada época dominan ciertas *ideas fuertes* que sirven para que la masa general de hombres actúe en la vida. Dicho de un modo gráfico, el horizonte de comprensión del *mundo* es más amplio, e incluye el horizonte de comprensión más restringido de *lo social*, en el cual, lo relevante para nosotros será la *ideología*. Sobre este horizonte es que fijamos nuestra vista.

**73.** Usaremos en nuestra exposición lo alcanzado en la *teoría figurativa*<sup>272</sup>. En un sentido semiótico, por lo tanto, la *figura* la constituiría el “signo”, mientras que el objeto de estudio se correspondería con la “referencia” – aquello a lo que nos dirigimos de la realidad. A lo articulado, entre el “signo” y la “referencia”, es a lo que se llama “sentido” y que, en nuestra investigación de *lo social*, se corresponde con lo que vayamos dilucidando en cada apartado. En la medida en que cada el *sentido* sobre *lo social* va dando cuenta *figurativa* de lo que conocemos, lo que estaremos formando serán *figuras* de conocimiento del modo que hemos visto<sup>273</sup> (v.44). Es decir, usaremos el giro por lo *irreal* para dar cuenta de lo *real*.

---

<sup>272</sup> En la primera parte hemos dicho las razones por las que preferíamos la expresión *figura* a *forma* (v.43). También hemos indicado qué relación guarda la con la idea de límite (v.52). En este punto, en el que ya nos acercamos a *lo social* como objeto de investigación directo (es decir, a un objeto con contenido “material”), creemos conveniente aclarar algunos de los problemas que supondría usar la expresión *forma* en nuestra exposición. La distinción entre *forma* y *materia* se remonta al modo en que Platón concibió el “ente”. Platón lo considera según su aspecto (εἶδος, ἰδέα). Para Platón, la *forma* acabará desligándose de la acción humana. Dirá Platón que *el mundo* en el que estamos es una imagen de otro ideal, pero distinto. En la explicación usaba el filósofo el símil del artesano. Hay que saber que los griegos usaban el mismo término para designar al artesano y al artista: τέχνη. La *forma*, por lo tanto, tenía primigeniamente en los griegos un significado muy unido al resultado de una acción técnica, la acción *poietica*. Sólo más tarde, podemos encontrar la *forma* como una expresión de la propia fuerza de la naturaleza, como expresión de una fuerza del “ente”. Es a lo que Aristóteles llama φύσις – el ente mismo y su totalidad. Ahora, bajo esta perspectiva, el “ente” (τέχνη) adquiere otra significación: es saber. Con el “ente” mismo, en cuanto tal, el hombre sólo puede operar de un modo: sabiendo. En Aristóteles, τέχνη es un modo de saber, pero uno entre otros. La recepción del pensamiento de Aristóteles en la Edad Media acentuaría de la *forma* su significado de principio operante. Para un estudio de esta cuestión remitimos al lector a las cuestiones del “hilemorfismo” universal y el alma como forma del cuerpo en Santo Tomás de Aquino (ver Santo Tomás de Aquino, *De ente et essentia*, 1256). Por nuestra parte, al usar la palabra *figura* nos referimos al modo en que conocemos la realidad operativamente, sin que con ello dejemos de lado la *forma* como principio operativo. En muchos casos usaremos palabras como “fuerza” para explicarnos y no dar pie a confusiones entre *figura* y la *forma*, entendida como causa, cuando pensemos que así podemos ser más claros.

<sup>273</sup> Hemos dado en nuestra metodología figurativa una importancia decisiva a la *imaginación*. Pues bien, en el ámbito de la sociología, Charles Wright Mills (1916-1962) hizo exactamente lo mismo. Para Mills “*la imaginación social nos permite entender la historia y la vida de las personas, y las relaciones que se crean entre las dos dentro de la sociedad* (Mills, C.H., *La imaginación sociológica* (1959), ed. español 1974, pág. 32). En la sociología de Mills, creemos que, acertadamente, lo biográfico, lo estructural y lo histórico se



Una precisión antes de seguir. La tradición epistemológica distingue entre la expresión de un “fenómeno” y su “contenido”. Incluso, en la fenomenología, el acto intencional, noético, también atiende a su “expresión” y su “contenido”. En este sentido, el término *figura* nos permite no separarnos de ese modo de acercarnos al objeto de estudio, dando su lugar a la imaginación, y, así, seguir dentro de esa tradición sin dificultades.

No se entienda que usamos estas categorías desde una posición *esencialista* de tipo negativo (en el que se declare que la realidad en sí no puede ser conocida), ni tampoco positivo (en el que se diga que la esencia coincide con el predicado diferencial de la cosa). Lo que hemos venido diciendo sobre la verdad como *modalidad*, y, consecuentemente, todo lo expuesto sobre el conocimiento y el lenguaje, la forma de articularse *el giro hermenéutico* es lo suficientemente claro como para entender que, la *figuración*, según el caso, mostrarán el fenómeno *modalmente*.

## II.1 La prioridad de “lo social”.

**74.** Pues bien, ¿qué es *aquello* sobre lo que recae nuestro conocimiento cuando nos preguntamos por *el poder y la riqueza?*, ¿qué es *aquello* que da lugar a una forma de conocer *común o colectiva?*, ¿cuál es la *referencia* del lenguaje cuando hablamos del *poder*

---

entremezclan a través de lo que llama <<imaginación sociológica>>. Por ello, en sociología se habla de paradigmas de estudio, es decir, de “imágenes”, “figuras”, que nos sirven para estudiar la sociedad. Así, por ejemplo, el *paradigma funcionalista* imagina la sociedad como un sistema complejo, cuyas partes interactúan de un determinado modo para producir una situación de <<equilibrio>>. La imagen funcionalista es la que encontramos desde Comte (1798-1857) hasta Robert K. Merton (1968-¿). Nos interesa especialmente este último autor. Destaca algo que les había pasado inadvertido a quienes se habían ocupado de la sociología de manera funcional, esto es, que no todas las funciones relevantes para el análisis funcionalista son explícitas. Ello lleva al autor a distinguir entre funciones manifiestas y latentes. La diferencia, muy bien fundamentada, supone poner en entredicho muchos de los modelos funcionalistas. Otro de los paradigmas clásicos para explicar la sociedad es el del *conflicto*. El paradigma del *conflicto* lo identificamos inmediatamente con el marxismo. El modo de pensar la sociedad como *conflicto* desemboca siempre en la “solución” política. La última imagen a la que nos gustaría hacer mención, para explicar lo social, es *la de la acción*. El precursor de esta idea es San Agustín y, así leemos en *La Ciudad de Dios*: “*Pero ¿acaso las colectividades no están formadas por individuos?*” y sigue renglones más abajo: “*Es evidente que el bienestar de la ciudad no procede de fuente distinta que del bienestar del individuo, puesto que la ciudad no es otra cosa que una multitud de hombres en mutua armonía*” (San Agustín, *La Ciudad de Dios* (413-426), ed. español 1988, pág. 38). El enfoque del Obispo de Hipona es de un gran interés pues, con él, comienza el desarrollo de la Filosofía de la historia. Desde el punto de vista de la sociología, San Agustín abordará el sentido de la historia desde la libertad del individuo respecto al orden providencial dispuesto por Dios a través del tiempo. Más modernamente, un enfoque más pobre, pero al que tenemos que referirnos, por su influencia en Ludwig von Mises, es el de Max Weber (1864-1920). Desde su punto de vista, *lo social* sólo puede entenderse desde los individuos que participan en la sociedad. Max Weber, como Ludwig von Mises, piensan que las ideas tienen capacidad para transformar el mundo (Mises, L., *La acción humana*, op.cit., pág. 87). Con ello, los dos autores se mantenían en la órbita de Hegel, a diferencia de Marx que, por el contrario, pensaba que era la realidad la que transformaba el mundo de las ideas (Marx, C., *El Capital*, op.cit., prólogo a la segunda edición, pág. 17). Si nos fijamos un poco, bajo esta discusión, late el problema del “realismo”, en forma de “materialismo” o, por el contrario, el “nominalismo”, en forma de “idealismo”.

y la *riqueza*?, ¿qué es *aquello* de lo que deriva o, en su caso, se aplica la norma jurídica?, ¿cuál es la realidad que sirve de horizonte a la comprensión de lo económico? Éstas y parecidas preguntas nos llevan a eso que se llama *lo social*<sup>274</sup>.

El sentido remoto del conjunto de referencias, como se ha dicho, es *el mundo*. Pero, nuestra investigación debe acotarse. En nuestro caso, la prioridad de nuestro horizonte de comprensión es, insistimos, *lo social*. Así, frente al conjunto de elementos físicos, químicos, orgánicos, históricos, psicológicos, etc., *lo social*, lo tomamos como un elemento de nuestra comprensión inmediata. Efectivamente, en muchos casos, el lector comprobará que detrás de lo que vayamos diciendo sobre *lo social* estaremos trabajando con la *idea de mundo* de ciertas épocas. Ello, hasta cierto punto, es inevitable. En una *figura* que se proyecta sobre un paisaje, éste le da tono y forma en la composición. En el caso de *lo social*, el horizonte de comprensión que dejamos por detrás es la idea de *mundo* y, en concreto, la *ideología* de cada época. Por ello, la noción de *lo social* hay que extraerla de los sitios más diversos, así, por ejemplo, de la filosofía política, de la metafísica, de la literatura, la historia de cada época, etc. No obstante, lo importante será, en cualquier caso, no perder de vista nuestro objeto de estudio inmediato para que, así, las conclusiones que extraigamos del estudio de

---

<sup>274</sup> No parece muy claro el lugar que ocupa la sociología en el estudio de la economía en Ludwig von Mises. Por un lado, parece que es una disciplina aparte de la economía, vinculada con el estudio de la historia (Mises, L., *Problemas epistemológicos de la economía* (1933), ed. español 2013, págs. 28, 55). En la medida en que Ludwig von Mises, Max Weber es un “historiador” tipológico (Mises, L., *Problemas epistemológicos de la economía* (1933), op.cit., págs.129 s.s; *La acción humana* (1949), ed. 2015, pág.71), la sociología sería un modo de hacer historia a través de la tipología. En este sentido, la sociología complementaria los estudios históricos en economía. Pero, por otro lado, dice von Mises que la economía presupone la sociología (Mises, L., *Problemas epistemológicos de la economía* (1933), op.cit., pág.120), lo cual no se corresponde demasiado bien con su repetida afirmación de que la economía es una ciencia teórica apriorística según la acción humana. La solución puede quedar en parte aclarada con la afirmación sobre individualismo metodológico (Mises, L., *La acción humana*, op.cit., págs. 50 s.s). No obstante, sociológicamente, lo *colectivo* y lo *común*, en Ludwig von Mises no está bien diferenciado. Pues, a la vez que habla de la sociedad como conjunto de individuos, sí que está dispuesto a reconocer espacios reguladores al Estado, sin concretar nunca hasta dónde llegarían éstos. Le falta a Mises una teoría del Estado y del Derecho que sí encontramos en Hayek. Una de las razones de la falta de claridad en este punto por parte de Ludwig von Mises puede deberse a su rechazo del <<polilogismo>> (Mises, L., *La acción humana*, op.cit., págs. 90 s.s). En este sentido, Ludwig von Mises, al rechazar para la economía todas las posiciones que estudian la sociología desde el conflicto - claramente, estaría teniendo en mente al marxismo -, estaría presuponiendo que en cuestiones sociales la lógica de las personas funcionaría del mismo modo. Ello que, efectivamente, en las ciencias positivas es fácil de defender, hay que reconocer que no es tan sencillo cuando hablamos de los hombres que componen una sociedad. Dicho de otro modo, trasladar la lógica científica, que no es polilogista, a la lógica de todos los seres humanos es presuponer que todos los seres humanos son científicos o que la lógica científica es con la que se opera en la sociedad, lo cual, obviamente, no es cierto. Aquí laten todas las cuestiones del científicismo del Círculo de Viena y que veremos más adelante. Además, tenemos la evidencia de fijarnos en las distintas personas que podemos conocer. Enseguida nos damos cuenta de que sus procesos lógicos de pensamiento no son los mismos. Hay quienes piensan y creen correcto pensar de forma contradictoria, tautológica, etc. La expresión de que “*el sentido común es el menos común de los sentidos*” no se dice por nada.

*lo social* nos sirvan en nuestros siguientes pasos hacia la *teoría descriptiva del poder y la riqueza*.

Dicho esto, *lo social* es un *marco* (v.13) en el que centrar nuestra atención. Esta operación, la de “enmarcar” para centrar la atención, supone una *primera figura* de *lo social* que se proyecta sobre la *ideología*. Dirían los fenomenólogos que de este modo obtenemos una *primera figura intencional*; *figura* que es producida por el conocimiento como acto - *acto intencional*. Lo que decimos, de momento, nada tiene que ver con dar prioridad a *lo colectivo* o/y *lo común* sobre *lo individual*, o viceversa. Así, cuando hablamos de prioridad de *lo social*, no nos estamos refiriendo a que ello opere sobre lo individual, sino como un ámbito de conocimiento *más restringido* que la *idea de mundo*, aunque *más amplio* que *lo económico* y *lo jurídico*.

El *marco* forma un *conjunto*, que propicia la *figura*. Así, cuando aparece *lo social*, algo queda “dentro” y algo queda “fuera”<sup>275</sup>. Ahora, la diferencia entre *figura* y *materia*, al referirnos a *lo social*, nos ayudará. Habrá veces que podamos explicar “eso” que queda dentro de la *figura*, pero, en otras ocasiones, no será posible. En cualquier caso, la *figura*, como hemos examinado al hablar de la verificación proposicional, quedará sometida, por

---

<sup>275</sup> Compartimos la idea de Dilthey sobre que el sustrato más profundo de *lo social* lo constituye el individuo, la persona (Dilthey, W., *Introducción...*, op.cit., págs.34, 77 y 78). No obstante, Dilthey se refiere explícitamente a la *psicología*. Y en este punto diferimos de él (ver también la conexión entre psicología y lógica en Husserl, E., *Investigaciones lógicas* (1913), op.cit., T.I, pág.67). La persona, como ha quedado dicho en la primera parte de este trabajo, es algo irreductible a una propiedad o una nota. En este sentido, la generalización de los fenómenos psicológicos no sirve para comprender la persona y, por ende, *lo social* como, en su caso, suma de personas. Por ello, Dilthey cae en el *colectivismo* y, así, hablará del “alma popular”, “nación”, “pueblo”, “espíritu nacional” (Dilthey, W., *Introducción...*, op.cit., pág. 90). Es decir, se coloca en línea con el *colectivismo* social. Efectivamente, la sociedad discurre en un tiempo que es distinto al de la persona, y, por lo tanto, la historia puede representarse como un gran teatro en donde se ha ido expresando la humanidad (Dilthey, W., *Introducción...*, op.cit., pág. 77). Y aquí, hay que andarse con cuidado con Dilthey, porque él no negó la teleología como una razón de la historia, pero la confundió con la teleología del Estado. Es decir, el sujeto histórico para Dilthey podría perfectamente el Estado (Dilthey, W., *Introducción...*, op.cit., pág. 127). Dilthey fue extremadamente agudo al señalar que, entre la vida física y la espiritual existen conexiones, que dan lugar a que el ser humano tenga que ser comprendido a veces justamente en su relación. Él llamó a esa conexión: “*psicofísica*” (Dilthey, W., *Introducción...*, op.cit., pág.80). Y, ciertamente, así es. Dirá Zubiri, con mucha mayor precisión, que el ser humano es un ser “religado”, en el que la realidad es parte constituyente de su personalidad y su persona (Zubiri, X., *Sobre el hombre*, op.cit., págs. 25 s.s). Por lo tanto, cuando estudiamos *lo social*, hemos de tener presente todas estas ideas a los efectos de que nuestro pensamiento no se mal entienda. Respecto de la Escuela Austriaca de Economía, la tan traída discusión entre la Escuela Histórica y los autores proclives al estudio abstracto de la economía, como Carl Menger, pueden servirnos las palabras de Dilthey, en las que destaca la insuficiencia de los enfoques unilaterales: “*El error capital de la escuela abstracta fue desatender la relación del contenido parcial abstracto con la totalidad viviente y tratar, por último, esas abstracciones como realidades. El error complementario, pero no menos funesto, de la escuela histórica fue huir del mundo de la abstracción por el sentimiento profundo de la realidad vida, irracionalmente poderosa, que rebasa todo conocimiento, según el principio de razón suficiente*” (Dilthey, W., *Introducción...*, op.cit., pág.100). No obstante, con Mises desaparece la relación de oposición entre teoría e historia. Para Ludwig von Mises son disciplinas complementarias en el estudio de la economía. La historia ilustraría a la teoría (Mises, L., *La acción humana*, op.cit., págs. 71 s.s).

el exterior, por lo que quede “fuera”, a una posible validación y, lo mismo, las proposiciones que formen el contenido propio de la *figura* (v.49). En definitiva, gracias a la *figura* será que consigamos o no explicar más o menos elementos de la realidad que pretendemos estudiar. También, gracias a ella, más adelante, podremos seguir siendo consecuentes en los siguientes pasos de nuestra investigación y, así, conectar *lo social*, con *la economía* o *el derecho*.

Es un lugar común hablar de lo expresado en las instituciones, en los precios y las normas, y, a la vez, distinguirlo del sustrato de donde procede cada una de esas expresiones<sup>276</sup>. Nuestro camino, si bien considera necesario mantener las distinciones a través del *enmarcamiento*, también muestra la relación de continuidad entre los horizontes de comprensión amplios y más estrictos.

Vamos, por lo tanto, a expresar en un gráfico muy sencillo de dónde venimos (primera parte) y hacia dónde nos dirigimos.

		Lenguaje	
		<i>Figura</i>	<i>Materia</i>
<b>Mundo</b>		Idea de mundo	Realidad mundanal
<b>Lo Social</b>		Expresiones sociales	Realidad social
	<b>Lo jurídico</b>	Ley	Legítima defensa
	<b>Lo económico</b>	Precio	escasez
<b>Teoría descriptiva del poder y la riqueza</b>			

En las siguientes páginas seguiremos un criterio cronológico. En una primera parte, tendremos que extraer la *comprensión* de *lo social* directamente de la concepción del *mundo y del hombre*, según la filosofía. Son épocas remotas, en las que la sociología era tratada desde la metafísica, la política, la ética, etc.

<sup>276</sup> Durkheim, E., “*Notas de la morfología social*” (1899), recogido en *Las reglas del método sociológico y otros escritos*, ed. español 2018, pág. 293. Creemos que la palabra “estructura” al hablar de la sociedad representa muy bien las dos dimensiones a las que aludimos (ver en general: Marías, J., *La estructura social*, 1972, op.cit.).

A partir de ahí, llegaremos al s. XVII - momento en el que hemos datado el cambio de paradigma de la comprensión científica. En buena medida hemos visto en la primera parte de nuestro trabajo los cambios sobre la comprensión del mundo que aparecen en ese siglo. Dado que lo que estudiamos es *lo social*, enfocado hacía la comprensión del poder y la riqueza<sup>277</sup>, y dado que tenemos que dar entrada a la Escuela Austriaca, veremos el Círculo de Viena y qué, de lo que se dijo por los autores pertenecientes al mismo sobre *lo social*, es relevante para entender mejor las teorías de la Escuela Austriaca sobre el poder y la riqueza.

## II.2 La persona, la sociedad y el tiempo.

En los dos apartados siguientes se verá la manera en cómo el cristianismo hizo avanzar la *idea de mundo* y de *lo social* desde lo *colectivo* hacía la *individualidad*. Lo cual puede expresarse también del siguiente modo: la importancia de la *individualidad* y su acción propició la aparición, junto a *lo colectivo*, de *lo común* en la sociedad. Para ver el contraste, tenemos que comenzar nuestra explicación a través de la noción colectivista fundamental de la antigüedad: la *ciudad*.

### II.2.1) La Ciudad en Grecia.

75. Un primer *arquetipo de conjunto* sobre *lo social* del que vamos a partir es el de la *ciudad*. En Grecia, al *individuo* se le consideraba según una serie de virtudes que adquiría en la *ciudad* (πόλις). A su vez, la *ciudad* clásica era concebida sobre una idea de hombre<sup>278</sup>.

---

<sup>277</sup>Exacto, pues, como ha señalado acertadamente Ortega y Gasset refiriéndose a *lo social*: “constituye la raíz de esos conceptos – Estado, nación, ley, libertad, autoridad, colectividad, justicia, etc.- que hoy ponen en frenesí a los mortales” (Ortega y Gasset, J., *El hombre y la gente* (1957), op.cit., pág.44).

<sup>278</sup> La evolución y el cambio fundamental puede explicarse del paso del prototipo del *caballero* en Homero, guerreero y héroe, a la consagración al ideal del Estado (Aristóteles, *Política*, IV,1297b,16-25). En ese cambio aparece claramente un *fenómeno de colectivización*, por el que el hombre sólo podía destacar y ser modelo en la medida que su acción estuviera encaminada a la salvaguarda de la *ciudad*. La consagración a la *ciudad* tiene una palabra propia: πόλις; es ella la que hace que los hombres sean tales. Hay un pasaje de Tirteo en el que puede observarse perfectamente el cambio al que aludimos: “No juzgaría a un hombre digno de memoria, ni haría caso alguno de él sólo por su valor en la carrera pedestre o en la lucha, así fuer atan grande y fuerte como los Cíclopes, más veloz que el tracio Bóreas, más hermoso que Titono, más rico que Midas o Ciniras, más poderoso que el Rey del Peloponeso, hijo de Tántalo, así fuera su lengua más dulce que la de Adrasto y poseyera toda suerte de gloria, si carece de valor militar, si no fuera un hombre capaz de aguantar en pie en la batalla (...): qué éste es el valor verdadero, el más alto premio que un hombre pueda obtener entre los hombres; es un bien comunitario, útil a la ciudad y al pueblo entero, que cada cual, bien plantado sobre sus dos piernas se mantenga firme en primera línea, apartando de su corazón toda idea de fuga” (Fr.12, 1-18). El texto debe interpretarse sabiendo que, en la fecha en la que escribe Tirteo, la falange espartana, como forma de combatir en el campo de batalla, se había impuesto con éxito y que, como dirá Heráclito (Fr. B80), la guerra es el comienzo de todo. A propósito de la importancia de Tirteo para ilustrar el cambio al que nos referimos, remitimos al lector al magnífico estudio de Jaeger, W., *Tyrtaios, über die wahre Arete, Sitzungsberichte*, de la

Cuando se hablaba de la *ciudad*, o de las formas de gobierno, se hacía del mismo modo que hablaba del hombre: preguntándose por sus virtudes y, así, por su perfección o, en su caso, por las causas de sus disfunciones. El hombre y la *ciudad* serán un molde el uno para el otro. Ni el hombre podía formarse sin la *ciudad*<sup>279</sup>, y la *ciudad*, para expresar su ideal, usaba el arquetipo del *hombre virtuoso*<sup>280</sup>. En la famosa frase de Protágoras: “*El hombre es la medida de todas las cosas*”<sup>281</sup>, tenemos la regla y el compás del *colectivismo* helénico. La mejor expresión de esta idea se encuentra en *La República* y *Las Leyes* de Platón<sup>282</sup>. En esos libros, los individuos están llamados a ocupar una posición en la sociedad según sus cualidades morales e intelectuales, con la finalidad de que la sociedad, a su vez, llegue a representar

---

Academia de Ciencias de Berlín, Phil-hist. Klasse, 1932, págs. 537-596; del mismo autor: *Paideia*, I, págs. 119-132. Este esquema podemos observarlo en las distintas ciudades de la Grecia antigua, no obstante, en Atenas, los ciudadanos fueron los primeros (según el testimonio de Tucídides) en abandonar las armas. Ello dio lugar a que, en Atenas, a diferencia de Esparta, la *ciudad* fuera concebida no sólo desde el prisma de lo militar y, así, además del valor guerrero (que era el que inspiraba el colectivismo espartano), se tuvieron en cuenta valores como la sabiduría - por encima del militar. De hecho, cuando Platón distingue al filósofo del guerrero y, a éste, de los artesanos, estratifica y organiza la sociedad en la *ciudad* según ese nuevo enfoque (ej. *Las Leyes*, I, 628e-630c). Ello supondrá un giro importantísimo en la educación griega. En Atenas, la educación se dirigirá especialmente a la educación del político (Marrou, H.-I., *Las Historia de la educación en la antigüedad* (1964), ed. español 2004, pág.72), de ahí, la nefasta idea que llega hasta nosotros, de que el político es el “mejor”, el más preparado, etc.

<sup>279</sup> Por ejemplo, para el ciudadano ateniense abstenerse de participar en las pugnas políticas podía suponer la pérdida de la ciudadanía (Arendt, H., *La condición humana*, op.cit., pág. 35 nota a pie de página 10).

<sup>280</sup> Platón, *Las Leyes*, 643d-e.

<sup>281</sup> Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, 1053<sup>a</sup> 31; Platón, *Teeteto* (125<sup>a</sup>); Sexto Empírico (*Adv. Math*, VII, 60 y *Diels*, II, 262).

<sup>282</sup> Platón heredaba una tradición política de la que él se sentía nostálgico. Es en este filósofo en donde encontramos una explicación de *lo social* desde el conflicto. En las *Leyes*, Clinias, responderá al ateniense: “*¡Oh extranjero ateniense! (...), fácilmente has deducido lo que he venido anunciando, que todos los hombres son pública o privadamente enemigos de todos los demás, y cada uno también enemigo de sí mismo*” (Platón, *Las Leyes*, 626c). ¿Y qué puede provocar que el ser humano se socialice a pesar de la violencia que encontrará en la ciudad? En el *Protágoras* (320 c) nos dirá Platón que los hombres “*procuran, pues, agruparse y salvarse construyendo ciudades; pero una vez se habían agrupado, acaban por hacerse daño mutuamente porque carecían del arte de la política, de manera que, dispersos de nuevo, perecían*”, y así, en *La República* profundiza en las razones de que los hombres busquen las ciudades, y nos dirá Platón: “*la polis nace porque ocurre que ninguno de nosotros se basta a sí mismo; y necesita de muchas cosas*” (II, 396b). Así, el ser humano llega a la sociedad indigente, buscando sustentarse gracias a los demás, lo que, como se ha visto, puede originar la guerra.

una “persona” perfecta<sup>283</sup>. En Platón la *ciudad* es la imagen de un *arquetipo ideal*<sup>284</sup>. Así, la libertad del hombre queda circunscrita únicamente a aquello que se espera de él en la ciudad. Hegel – que más tarde retomará esta idea para hablar del Estado –, dirá en este sentido: “*Lo que más nos familiariza con los griegos es la conciencia de que supieron hacer de su mundo su verdadera patria (...). En efecto, su desarrollo espiritual sólo utiliza lo recibido, lo extraño, a manera de materia y de impulso; los griegos jamás pierden la conciencia de actuar, en ello, como hombres libres*”<sup>285</sup>. Enseguida barruntamos en dónde se produce lo que nosotros hemos llamado el “giro hermenéutico”, pues no es que el

---

<sup>283</sup> Los griegos y los romanos, aunque las tuvieron en cuenta al estudiar la acción humana, no valoraron demasiado las actividades productivas. Fijémonos en el modo en que se critica el oficio de los artesanos en relación con la *ciudad*. Jenofonte hace decir a Sócrates en el *Económico*: “*Los oficios llamados artesanos están desprestigiados y es muy lógico que se les tenga en gran desprecio en las ciudades. Echan a perder el cuerpo de los obreros que lo ejercen y de los que les dirigen, obligándoles a llevar una vida casera, sentados a las sombras de sus talleres, pasando a veces toda la jornada al amor de la lumbre. Así, los cuerpos se aplacan y las almas se vuelven ruines. Además, estos oficios llamados artesanos no dejan ningún tiempo libre para ocuparse de los amigos y de la ciudad; tanto que estas personas parecen malos amigos y defensores de la ciudad. En algunas ciudades, sobre todo en aquellas que pasan por guerras, se llega a prohibir a todos los ciudadanos la práctica de los oficios artesanales*”. Y muy parecidamente lo mismo leemos en Cicerón, *De officiis*, I,42,150. También hay que decir que existen más textos que llevarían a matizar bastante estas ideas. No podemos hacer aquí un estudio pormenorizado de esta cuestión. Pero el lector debe tener en cuenta que, para los griegos y los romanos, no era lo mismo el trabajo manual del propietario de unas tierras que cultivaba y la del artesano. La dependencia del artesano de quien le compraba el producto parece ser la razón del desprecio hacia esa actividad. Así, en el *Económico* de Jenofonte también leemos: “*La mejor de la clase es la de los agricultores y es posible establecer una democracia en cualquier lugar en que un pueblo viva de la agricultura y los rebaños*”. No obstante, si tenemos en cuenta que Jenofonte era un gran propietario de tierras, y que no las trabajaba, es factible pensar que se pueda estar refiriendo precisamente a personas ociosas como él, que vivían de la agricultura, pero sin trabajar el campo. En este sentido, puede observarse también algún paralelismo con *De Agricultura* de Catón. Leyendo el opúsculo, se hace evidente que los grandes terratenientes, que se oponían al abandono de los usos de la República, eran personas ricas por la explotación de la propiedad latifundista. Por su parte, en la antigüedad se vio con bastante claridad que la *ciudad* favorecía la división del trabajo y que ello suponía un beneficio común. Un texto breve en este sentido lo tenemos en *La República* de Platón (369b), pero, aun es más elocuente lo que nos dice Jenofonte en *Ciropedia* (VIII,2,5): “*En las ciudades pequeñas...son los propietarios artesanos los que fabrican las camas, las puertas, los arados y las mesas, y los que llegan a construir incluso casas, felices si con tantos trabajos consiguen suficientes clientes como para poder alimentarse. Pero es imposible que un hombre que ejerza varios oficios lo haga todo perfectamente. En cambio, en las grandes ciudades – donde muchas personas tienen necesidad de cada género de cosas – un solo oficio basta para alimentar a un artesano (e incluso una sola faceta de ese oficio): tal individuo calza a los hombres, tal otro a las mujeres. Lo mismo ocurre con los que han encontrado su medio para coser el cuero, el otro a cortar, el tercero a trabajar el peine, el cuarto a unir las piezas...*”.

<sup>284</sup> En la primera época de Aristóteles, la visión platónica se mantiene. El fragmento que nos ha llegado del libro segundo del *Político* se califica al *Bien* como la más exacta de todas las normas. En el *Protréptico*, Aristóteles indica que el conocimiento político es exacto y, para ello, es imprescindible separarse de la experiencia: “*Así como no hay hombre que sea un buen constructor si no usa un cordón u otro útil semejante, sino que se reduce a imitar otras construcciones, de igual manera, quizá, si un hombre que hace leyes para la ciudad o practica la política se reduce a mirar e imitar otras acciones humanas o constituciones, espartanas, cretenses u otras semejantes, no es un buen y perfecto legislador. Pues la copia de una cosa que no es ideal no puede ser ideal, y la copia de una cosa que no es divina y permanente no puede ser divina y permanente*” (*Protr.p.55.1.24*).

<sup>285</sup> Hegel, G: W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, en *Werke*, 18, (1971), pág. 174.

hombre y la ciudad se pongan el uno frente al otro y, de esta forma, pueda medirse un cierto grado de correspondencia. “Jamás”, dirá Sócrates a Teodoro, “*concederemos que el hombre sea la medida de todas las cosas, a no ser que sea un hombre prudente*”<sup>286</sup>. El ser humano necesita de la ciudad, “girar” a través de ella, para conseguir ser un hombre prudente y, a la vez, *la ciudad* debe “girar” por el gobierno de dichos hombres para constituirse. El “giro” termina afirmando *el poder político*, destinado a hacer mejores a los hombres en *la ciudad*. Por lo tanto, hay una afirmación última del poder sobre la ciudad que impele a que los ciudadanos sean de una determinada manera. Estamos, por lo tanto, ante una forma social evidentemente *colectiva*.

Y ¿dónde localizamos aquí *lo real* y *lo irreal*? Pues, fijándonos un poco, *la ciudad* no puede ser sin los hombres (*ciudadanos*) – parte real -, ni los hombres sin *la ciudad* -parte figurada-. Ambos términos se convierten en significantes del otro, por lo que, la irrealidad de uno se mostrará allí donde el otro no consiga darle significado. De esta manera, para los pensadores griegos todo lo que estaba más allá de *la ciudad* y del *ciudadano* carecía de significado. Sólo porque ambos términos operaban mutuamente haciendo *real* lo *irreal*, es que más allá de la ciudad sólo había confusión, espanto e ignorancia. Así, no puede extrañar que Aristóteles diga que el hombre es un “*animal que habla*” (*logos*), racional, justamente en su *Política*<sup>287</sup>.

En algunas obras literarias de la época podemos corroborar lo que decimos. Nos vamos a fijar en el juicio que se celebra en la obra de *Edipo Rey* y en el diálogo de Platón *Sócrates*. En ellos tenemos un ejemplo muy claro la manera en que los griegos concebían la *ciudad*.

**76.** Un alto antes de seguir con las ideas que llevamos. Creemos interesante usar, como ejemplo directriz en nuestra exposición, la idea del *suicidio*. A través de él, podremos ver cómo se articulan las fuerzas del individuo y la sociedad. Eso que Kant llamó la *insociable sociabilidad* (*ungesellige Geselligkeit*)<sup>288</sup>, es decir, el espacio de conflicto que puede surgir entre la vida privada y la pública. El ejemplo, por lo demás, tiene la importancia de haber sido usado por uno de los primeros grandes sociólogos: Émil Durkheim (1858-1917) - aunque, como veremos, tiene largo recorrido histórico. El *suicidio*, en este sentido, puede ser visto como un momento de ruptura del individuo con *lo social*, en el que lo concreto, lo

---

<sup>286</sup> Platón, *Protágoras*, 183 c.

<sup>287</sup> Aristóteles, *Política*, I,2 1253<sup>a</sup> 10-11. Y justamente esta es la razón de que el ser humano sea social según Aristóteles (*Política*, I, 1253<sup>a</sup> 7-18). No obstante, habría mucho más que decir en este punto, pues, en Aristóteles observamos un cambio de grandes consecuencias. En efecto, en el L.VIII de la *Ética a Nicómaco* la justicia aparece como una virtud subordinada a la amistad. Ello puede servir para plantear la existencia de los elementos comunes de la sociabilidad por encima de los colectivos.

<sup>288</sup> Kant, I., *Idea para una historia universal en sentido cosmopolita* (1784), ed español 2006, pág. 23 s.s.



individual, es afectado por lo colectivo<sup>289</sup>. Así interpretado, el *suicidio* marcaría una zona de *tensión* extrema en la vida del ser humano, en la que *lo social* es relevante.

Pues bien, durante el proceso judicial de *Edipo Rey*, comparecen todos los sujetos relevantes en la *ciudad* a declarar: lo hacen los dioses y el profeta (Apolo y el adivino Tiresias), también los reyes, encarnados los testimonios de Edipo y Yocasta, y los servidores y esclavos, representados en los pastores. Todos ellos constituyen la *ciudad* y, entre todos, van a resolver la trama humana de la obra.

En la famosa obra de Sófocles, como también en el diálogo de Platón de *Sócrates*, el *suicidio* aparece representando la *tensión* de la que hablamos. En la obra de Sófocles, Edipo se dedica a buscar la verdad, porque la *ciudad* padece una peste. Hay un mal en la ciudad que el Rey debe investigar para erradicarlo. La verdad, oculta al principio, es que es el Rey la causa del mal. Había matado a su padre Layo y se había casado con su madre. El bien de la ciudad hace, como se sabe, que la madre, Yocasta, se suicide y Edipo se ciegue.

En el diálogo de *Sócrates* de Platón, la ciudad también está aquejada de un mal, los sofistas. La mentira embauca a los ciudadanos, la *ciudad* vive en el desgobierno de lo demagógico, de la mentira. El filósofo, que es quien está en la verdad, Sócrates, es condenado a muerte injustamente y se suicida tomando veneno.

El *suicidio*, en los dos casos, es revelador de la relación de la *ciudad* con la virtud de sus gobernantes. En el caso de Edipo, la consecuencia de la verdad, no es esconderla, tajarla, echar la culpa a otro... Edipo asume lo que la sociedad espera de él y se ciega. Por el contrario, en el caso de la *ciudad* de la que nos habla Platón, la verdad en la ciudad ha degenerado. La verdad no tiene ninguna importancia en ella, y es el filósofo quien se suicida. En los dos casos, tanto por la verdad (Edipo), como por la mentira (Sócrates), lo que queda en evidencia es el mayor peso de lo *colectivo* sobre lo *individual*. Es decir, lo que hemos explicado unos renglones más arriba al decir que el “giro” del *ciudadano* por la *ciudad* terminaba en la afirmación del poder político, de lo colectivo<sup>290</sup>.

---

<sup>289</sup> Berger, P., *Introducción a la Sociología* (1963), op.cit., págs. 12 s.s. Este enfoque está en la línea de investigar lo social desde el <<principio de Broussais>>. Es un principio médico y que ha servido para explicar *lo social* según la relación entre lo normal y lo patológico. A través de él es que se justifica la intervención del gobierno en *lo social* con soluciones correctoras. Es decir, existe un estado de salud, equilibrado, susceptible de cambiar a un estado patológico, y que, conociendo las causas, es posible corregir. En la sociología hablaría de él Comte: “*El estado patológico había sido hasta entonces con leyes totalmente distintas a las que rigen el estado normal, de tal modo que el análisis de uno no podía aportar nada al conocimiento del otro. Broussais estableció que los fenómenos de la enfermedad coinciden esencialmente con los de la salud, y que sólo se diferencian por su intensidad*” (v. Comte, A., *Système de politique positive, ou Traité de sociologie, instituant la religion de l’humanité* (1851-1854), ed. 1971, II, pág.432). La idea de “orden modificable” aparece aquí – como vemos, es experimental.

<sup>290</sup> Wener Jaeger ha estudiado en profundidad el modo en que la concepción del mundo que acabamos de explicar se rompe con el Aristóteles más maduro (Jaeger, W., *Aristóteles* (1923), ed. española 1993). La *Política* de Aristóteles, a diferencia de la de Platón, parte del realismo de las situaciones en las que uno se encuentra lo

**76 bis.** La concepción Romana de la *ciudad* es mucho más realista que la griega<sup>291</sup>. A diferencia de los griegos, que ponían en el político la idea de la *ciudad* y, por lo tanto, entendían la educación como el modo de formar al político, los romanos hablaban de la república como una “*empresa del pueblo*” y, el pueblo, no era cualquier grupo de personas, sino “*la asociación de personas basada en la aceptación de unas leyes y en la comunión de intereses*”<sup>292</sup>. Para los romanos, por lo tanto, era la ley por donde el individuo entraba y

---

*social*. En el Libro I de la *Política* atiende a los “ingredientes” de la vida social, acercándose a lo sociológico y lo económico. Este punto de vista, le distingue suficientemente en su enfoque del de Platón. Cierto es que los L.VII y VIII de la *Política* de Aristóteles acaban en el idealismo, pero, también lo es que, el pensamiento de que ciudad es “copia” de la Idea, ha desaparecido. Se tiende a una idealidad por la naturaleza de las cosas. Dice en el LI.cap.2 de la *Política*: “*pues el estado se comporta respecto a ellos como el fin al que tienden; pero éste es, precisamente, la naturaleza. Pues a la condición que tiene cada cosa al término de su génesis la llamamos naturaleza de la cosa...*” (1252b-1254b). La perspectiva de Aristóteles le lleva a examinar *lo social* a través de la idea del Estado y sus “enfermedades”, como formas de desnaturalización del Estado - ver L.IV y VI. El mal de *lo social* no se resolverá con una apelación general a la mala copia o falsificación de la Idea. Aristóteles cree poder hacer una analítica social y del hombre exacta, en las que las enfermedades morales son causas de las sociales. La ética es una forma próxima, atinente al individuo, pero general, ya que afecta a todo individuo, para hacer diagnósticos sociales. Fijémonos en el modo en que Aristóteles conecta su ética con la política. Dirá en la *Ética a Nicómaco*: “*Primeramente, si los pensadores anteriores han dicho algo bien en detalle, tratemos de examinarlo; luego, a la luz de las constituciones que coleccionamos, estudiemos qué clases de influencias conservan y destruyen los estados, y qué clases conservan o destruyen las distintas formas constitucionales, y a qué causas se deben que unas están bien administradas y otras mal. Una vez estudiadas estas cosas, habremos, quizá más probablemente, de ver, echando una amplia mirada al entorno, qué constitución es la mejor, y cómo debe ordenarse cada una, y de qué leyes y costumbres debe usar, si ha de irle a satisfacción*” (*Eth. Nic.*, X,10, 1181b 13). En este sentido, el *suicidio* para Aristóteles tendrá un sentido social y se relacionará directamente con la mayor o menor virtud del valor (*Eth. Nic.*, III,8).

<sup>291</sup> Evidentemente, la concepción de la ciudad para los romanos cambió a lo largo de los siglos. Desde que se fundó Roma (754 o 753 a JC) y, más o menos, hasta la muerte de Justiniano (565 d JC), Roma pasa por distintas épocas muy marcadas. Los historiadores nos hablan de Monarquía (753 a JC a 510 a JC), República (519 a JC a 27 a JC), Principado (27 a JC a 284 d JC) y Dominado (284 d JC hasta el 565 d JC). Nosotros nos vamos a fijar en la República, pues ella es la que políticamente se distingue de las formas de concebir la ciudad y el poder político por los griegos. En efecto, la constitución romana, después de las luchas entre patricios y plebeyos, fue mixta y se sustentaba sobre un régimen de control de los poderes políticos. Así, si nos fijamos en el poder de los cónsules, podría ser similar a una monarquía, pero, ellos estaban controlados por el senado, por lo que, en este sentido, podría asimilarse a una aristocracia. Pero, además, el senado estaba controlado por el poder del pueblo, por lo que, en este sentido, se parecería a una democracia. En realidad, el poder político estaba concebido para que unos sirvieran de contención a los otros. Así que es en la República donde vemos florecer la libertad política en Roma y, en consecuencia, en el modo de concebir la *ciudad*. Si se examinan muchos textos romanos se comprobará con facilidad que la *civitas* tenía un componente religioso, de forma que la *pietas* se entendía como el espíritu de ciudadanía (Ratzinger, J., *Pueblo y casa de Dios en la doctrina de San Agustín sobre la Iglesia*, en Obras Completas, Tmo. I, ed. español 2015, pág. 282). No obstante, no debe interpretarse la religiosidad de los romanos tal y como la vemos hoy. Así, la *civitas* se entendía de manera muy práctica, como una derivación formal del *populus*, por lo que muy bien podrá llamarla Cicerón *corpus* o *res populi*. Dicho esto, Ratzinger, pensamos que no acierta al asimilar la ciudad romana a la griega (Ratzinger, J., *Pueblo y casa de Dios en la doctrina de San Agustín sobre la Iglesia*, op.cit., pág. 292), pues es evidente que la idea antropomórfica de la ciudad de los griegos no existía en los romanos, lo cuales fundamentaron la ciudad en lo común (hecho que sí tiene en cuenta Ratzinger, ver *Pueblo y casa de Dios en la doctrina de San Agustín sobre la Iglesia*, op.cit., pág. 300).

<sup>292</sup> Cicerón, *De republica*, 1,25,42.

ordenaba su comportamiento en la sociedad<sup>293</sup>. De hecho, a los magistrados, una vez superado el tiempo de su cargo, se les obligaba a jurar que habían respetado la ley (*nihil contra leges fecissent*). La ley no tenía ningún fundamento en lo que alguien pensase que sería lo mejor, sino que eran las costumbres y el uso continuado de las mismas las que inducían hacía su respeto<sup>294</sup>. Por ello, se ha dicho con justicia que la semilla que propició la grandeza de Roma fue el amor a la libertad y, por él, que fueran reacios a toda dominación monárquica, para lo que “*crearon magistraturas anuales, repartiendo el poder entre dos a quienes llamarón cónsules, derivado de consulere (deliberar), en lugar de llamarles reyes o señores, que se relacionan con los términos regnare (reinar) y dominari (imponer su dominio)*”<sup>295</sup>. Bajo este enfoque, la libertad política y el derecho de igualdad procuró, durante la República, un entendimiento de las relaciones sociales a través de *lo común*. La Ley de las XII Tablas había nacido justamente de una precipitación de los *mores maiorum*, de las costumbres provenientes de los antepasados, por lo que a los romanos les resultó natural seguir manteniendo esa veneración por la ley heredada de sus ancestros.

No obstante, la libertad romana no tuvo el alcance que recibiría con el cristianismo. Le faltaba aquello en que justificarse y encontrar la fuerza suficiente para oponer legítimamente la acción individual a la social. A ningún romano se le hubiera ocurrido oponerse a una ley invocando su conciencia. Por ello, a la vez que las costumbres eran la fuente primigenia del derecho, en correspondencia, existía una ética basada en el respeto a las costumbres. Así, por ejemplo, Salustio hablaba de las virtudes de la continencia, el trabajo,

---

<sup>293</sup> La Ley de las XII Tablas, redactadas según la tradición, a propuesta de Terentilio Arsa (461 a JC), eran una recopilación de costumbres en las que se venían a equiparar los derechos de los plebeyos con los patricios. Cicerón las considerará *tota civilis scientia* (*Orat.*, 1,43), y eran recitadas por los niños usando el verso para aprendérselas de memoria. La Ley de las XII Tablas declaró la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley y exigiría que cualquier norma o precepto fuera público (hasta ese momento los Pontífices ocultaban muchos preceptos, ello, sin duda, por la confusión del *ius* – relaciones jurídicas entre las personas –, con el *fas* – relaciones con las divinidades). En cualquier caso, de las XII Tablas parte el desarrollo del derecho romano, pues como dirá Pomponio, de esta ley comenzó a fluir el derecho civil (*fluere coepit ius civile*) (*Dig.* 1.2.2.4).

<sup>294</sup> La ley en Roma no aparece como un deseo de alguien sobre la sociedad. El magistrado proponía la ley a los ciudadanos, los cuáles la tenían que aceptar o rechazar por completo. Ello suponía una doble dificultad. Por un lado, no podían hacerse leyes excesivamente largas pues, en ese caso, seguro que eran rechazadas; pero, por otro lado, había que estar muy seguro de que la ley que se propusiera se iba a aceptar, es decir, no contradecía las costumbres. De hecho, ya hemos visto que los magistrados tenían obligación de jurar, al final de su cargo (no solía ir más allá de un año), haber respetado las leyes, pero es que, además, si abusaban del poder podían ser acusados de *crimen repentundarum*. Todos estos inconvenientes provocaban que hubiese muy pocas leyes y que, así, el desarrollo del derecho romano se produjera por la jurisprudencia. Ahora podemos entender la definición de *lex* que nos ofrece, por ejemplo, Papiniano: “*Ley es el precepto común, el dictado de personas prudentes, la represión de los delitos que se cometen voluntariamente o por ignorancia, el convenio de la república*” (*Dig.* 1.3.1). En el Principado, el sistema se descompone y el Senado comienza a tener potestad legislativa a través de los *senadoconsultos*. A partir de ahí, el *ius civile* comenzó a retroceder frente al que provenía del poder político. Un ejemplo de esa tensión lo tenemos en el siguiente fragmento de Ulpiano – en el que puede verse como un *senadoconsulto* extendió el usufructo a las cosas consumibles, en contra de lo que disponía el *ius civile*: “*con arreglo al derecho civil es nulo el usufructo constituido sobre tales cosas, pero hay que condescender con el senadoconsulto, que habla de la caución de las mismas*” (*Dig.* 7.5.11).

<sup>295</sup> Cicerón, *De legibus* 3, 8; *De republica*, 1,26,4.

el honor, como virtudes que debía procurar el ser humano en el ejercicio de la libertad en la ciudad<sup>296</sup>. Pero, ello no eran más que manifestaciones desde el ángulo del estoicismo. Faltaba la profundidad de la conciencia para que la libertad diera al individuo todo el peso de la conciencia para oponerse a las leyes, si fuera el caso. Ello llevó a que los romanos tampoco tuvieran una ética demasiado desarrollada y que, así, fuese muy fácil a los romanos pasar a confundir el honor con la vanagloria, pasar a ser una sociedad promiscua cuando se abandonaron las costumbres, y entender la explotación y la guerra como una forma de trabajo. De manera que, en el Principado y más aún en el Dominado, todos estos fenómenos los vemos concurrir, a la vez que se identificaba la gloria de Roma con la del emperador y a éste con un dios.

## II.2.2) Las dos Ciudades de San Agustín.

77. La idea platónica sobre la *ciudad* fue reinterpretada por el cristianismo. *La Ciudad de Dios* de San Agustín, escrita en plena crisis del imperio romano, rompería con la imagen de la *ciudad* de Platón. Aunque se ha escrito mucho sobre la influencia de Platón y, más tarde de Aristóteles, en la Patrística, la Teología y Filosofía medievales, lo cierto es que, siendo ciertas esas ideas en algunos puntos y temas, la originalidad del pensamiento cristiano estuvo, entre otras cosas, en poner a la acción libre y responsable del hombre en el centro de la antropología. Es un error, provocado y promovido por la Ilustración, tratar como lo mismo todo el pensamiento de la Edad Media. A poco que se sepa, o se sea un poco perspicaz, evidentemente, cerca de mil años de pensamiento y autores, no puede ser tratado con un mínimo de rigor metiéndolos a todos en el “saco” de la filosofía medieval – cómo si, dicho esto, ya no hubiese nada más que explicar.

San Agustín distingue la *Ciudad de Dios* y la de los hombres. La *Ciudad de Dios* la presenta como una *meta espiritual e individual de las personas*. A diferencia de los griegos o los romanos, no hay una ciudad humana que haga al hombre virtuoso. Tampoco el hombre santo puede ser copiado como un arquetipo por ciudad humana. La sociedad no es más que la suma de los individuos que la forman<sup>297</sup>. Comentando el Salmo 64 dirá: “*Dos amores, pues, han hecho dos ciudades; a Jerusalén, el amor de Dios; a Babilonia el amor del siglo. Vea pues cada uno lo que ama y hallará de donde es ciudadano (...)*”. A diferencia de los donatistas y los pelagianos, que pensaban que la *Ciudad de Dios* era posible en la tierra, y que, por lo tanto, estaba formada sólo por los hombres santos, San Agustín declara que la Iglesia, si bien forma un solo cuerpo, unido en la fe y la caridad, y del que Cristo es la cabeza, no es perfecta<sup>298</sup>. Por lo tanto, en ella hay hombres que, en el ejercicio de su

---

<sup>296</sup> Salustio, *Catilina*, 52, 19, 24.

<sup>297</sup> San Agustín, *La Ciudad de Dios*, op.cit., pág. 38 y, más adelante dirá que “*donde no hay pueblo no hay Estado*” (*La Ciudad de Dios*, op.cit., pág. 655).

<sup>298</sup> Algunas de las interpretaciones que se han ofrecido de la vida de San Agustín respecto de su controversia con pelagianos y donatistas son totalmente desviadas, sin fundamento y, nos atrevemos a decir, por la evidente

libertad, pueden ser santos, pueden ser pecadores y, como el propio San Agustín nos dice de él mismo en sus *Confesiones*, pueden arrepentirse y cambiar de vida. Y esto es fundamental. La idea de la *ciudad* ideal griega, en la que la perfección humana funcionaba como arquetipo de la *ciudad* en el más “más acá”, carece de sentido en la *Ciudad de Dios*<sup>299</sup>.

La Iglesia la forman hombres pecadores<sup>300</sup>, por lo tanto, en su conjunto, la Iglesia es una comunidad de personas responsables de su destino. Únicamente la acción de cada individuo, intentando llevar su vida según el Evangelio, es lo relevante en la *Ciudad de Dios*. Ello, evidentemente, chocaba con la idea de San Pablo - muy influido por la filosofía griega de la *ciudad*. San Pablo había dicho que la Iglesia era “*Sponsa sine macula et ruga*” (Ef. 7, 27). El giro de San Agustín hacía la *intimidad de la persona* supone que, efectivamente, *lo social*, a la hora de ser adjetivado, *sólo dependa de los individuos que lo componen*. Por ello, mientras en San Pablo, la diferencia entre carnal y espiritual la usa de forma metafísica para referirse de manera dual a dos posibilidades distintas: *σάρξ* y *πνευμαγ*, en San Agustín, ser carnal significa vivir *secundum se ipsum*, mientras que el hombre espiritual vive *secundum Deum*<sup>301</sup>. Por lo tanto, la visión de la ciudad perfecta ha cambiado. La vida ha tomado el relevo a la metafísica en la explicación. Aunque la influencia de Platón en San Agustín es evidente en otros muchos aspectos, pensamos que las diferencias en la relación del *individuo* con la *sociedad*, según la libertad, son lo suficientemente importantes como para ver en San Agustín un autor muy singular a la hora de asentar la antropología en el amor y la libertad<sup>302</sup>.

---

falta de explicación y sesgado uso de los datos, mal intencionadas. Así, por ejemplo, Hans Küng dice de él que justificó el uso de la violencia contra los no cristianos (Küng, H., *El Cristianismo*, ed. español 1997., pág. 303), como fuente cita el final del *Sermón 112*, 8. Evidentemente, el texto hay que interpretarlo dentro del contexto de la obra de San Agustín, donde ciertamente es menor, pero, además, es que San Agustín conviviendo con los donatistas, y siendo Obispo, jamás persiguió a ninguno, con lo cual, el valor de la fuente es mínimo y residual - no del calado que pretende Hans Küng. En cualquier caso, no se encontrará un texto de San Agustín en el que se asimile la autoridad estatal a la eclesiástica e, incluso, cuando se refiere al papado no lo entiende como una autoridad suprema de la Iglesia, sino que, para él, la autoridad reside en el concilio ecuménico, y ni siquiera a éste le confiere infalibilidad (ver el estudio de Sieben, H.-J., *Die Konzilsidee der alten Kirche*, 1979).

<sup>299</sup> También debe evitarse una lectura maniqueísta de *La Ciudad de Dios* de San Agustín. Efectivamente, el contrapone al *regum Dei*, la *gens tenebrarum*, la *civitas Dei*, a la *civitas diaboli*, pero, en la fecha en que escribió *La Ciudad de Dios* hacía muchos años que había abandonado el maniqueísmo.

<sup>300</sup> San Agustín, *La Ciudad de Dios*, op.cit., pág. 522.

<sup>301</sup> Ratzinger, J., *Pueblo y casa de Dios en la doctrina de San Agustín sobre la Iglesia*, op.cit., pág. 39.

<sup>302</sup> La consecuencia de esta idea es la de dividir la doctrina de la Iglesia sobre el poder político. San Agustín sería el representante de una *Ciudad de Dios* distinta y hasta opuesta a la ciudad de los hombres. Dicho de otro modo, el poder político humano nada tiene que ver con la *Ciudad de Dios*. En el otro extremo estaría Eusebio de Cesarea, teólogo de Constantino, quien se encargaría de explicar la historia del cristianismo – de una forma muy distinta a San Agustín – como un proceso tendente a culminar con la aparición de un emperador cristiano. Aparece de este modo lo que Hans Küng ha llamado una teología cortesana (Küng, H., *El Cristianismo* (1997), op.cit., pág. 216). Hay que decir que Hans Küng no distingue suficientemente la doble dimensión a la que aludimos en la teología política de la Iglesia; con ello parece querer reforzar su exclamación: “*¡Habían bastado cien años para convertir a la Iglesia perseguida en perseguidora!*” (Küng, H., *El Cristianismo*, op.cit., pág. 198 y 302). Si se tiene en cuenta la distinción que acabamos de hacer, se explica que San Agustín y la libertad

78. El obispo de Hipona escribirá un opúsculo importantísimo llamado *De libero arbitrio* (*Sobre la libertad*); en él toca, entre otros, dos temas fundamentales para el estudio de *lo social*. El primero, se refiere a que la libertad es un bien moral y, como tal, ha de ser tomada en cuenta al concebir al ser humano. Pero, añadirá: dado que existen distintos bienes que el hombre desea, y dado que estos tienen un orden, el bien de la libertad, *materializado en el ejercicio de la voluntad y su dirección, es el que hace sintonizar la vida del hombre con el orden trascendental de bienes*. Es decir, aparece la noción de *fuerza individual*, la voluntad, como expresiva de la singularidad del hombre en la acción libre<sup>303</sup>.

Para San Agustín, el orden (*ordo amoris*)<sup>304</sup> es jerárquico y en su cima están los bienes espirituales y, por ello, la *ciudad del mundo* “debería” ordenarse según ese orden superior. De este modo, San Agustín *identifica una segunda fuerza, destinada a hacer efectivo un determinado orden de bienes* y, así, establece que, entre ley divina, natural y positiva<sup>305</sup>, debería existir una relación de legitimación, en la que la ley positiva no debe contradecir la natural ni la divina y, la natural, *no debe contradecir la divina*. Esta *segunda fuerza* es la que da cohesión a *lo social* según el *Bien*<sup>306</sup>. La importancia de la jerarquía normativa se encuentra en que, por ella, sale fortalecida la libertad individual o, dicho de otro modo, la ley positiva, como forma normativa del Estado, está subordinada a los aspectos individuales y comunes de la sociabilidad. Vamos a ver aparecer aquí una coordinación muy especial entre el *principio de subordinación natural* de las leyes y el de *subsidiariedad* de la acción del Estado.

El “giro” de la persona a través de lo social, si se quiere, de *la ciudad*, no pasa directamente por la ciudad misma – como sucedía con los griegos -. Ahora, el “giro” pasa por Dios. Podemos ilustrar perfectamente este hecho, usando la teoría del nombre, a través del ejemplo del siguiente diálogo entre una mujer convertida al cristianismo y su padre:

---

jamás desaparecieran en la doctrina católica en Occidente, y que, en cambio, la Iglesia ortodoxa, aún hoy, esté tan involucrada con el poder político. Por ello, San Agustín es un padre de la Iglesia rechazado virulentamente por la Iglesia cristiana Oriental. Para un estudio en profundidad nos remitimos a Azkoul, M., *The Influence of Augustine of Hippo on the Orthodox Church*, 1990.

<sup>303</sup>Dirá: “*liberum arbitrium naturaliter attributum a Creatore animae rationali*” (en *De spirit. et litt.*, 33, 58). Y también: “*Por lo cual nada está tanto en nuestro poder como nuestra misma voluntad, pues ella está pronta a la ejecución sin demora ninguna en el mismo momento en que queremos*” (San Agustín, *De libero arbitrio*, 1,13,27).

<sup>304</sup> San Agustín, *Retractaciones*, 1,9,6.

<sup>305</sup> San Agustín, *De libero arbitrio*, 1,15,32; *La Ciudad de Dios*, op.cit., págs. 592 y 600 s.s. Ver también Santo Tomás, que declara que la *ley divina* está por encima del rey (Santo Tomás de Aquino, *De regimine principum*, L.I cap. XV).

<sup>306</sup> Es el respeto a esta jerarquía normativa lo que ensalza San Agustín cuando se refiere a la felicidad de los emperadores cristianos (San Agustín, *La Ciudad de Dios*, op. cit., págs. 360 s.s). No obstante, la cuestión, aunque resuelta con prudencia por Ratzinger, ha suscitado algunas especulaciones contrapuestas sobre la relación del Estado y la Iglesia en San Agustín (Ratzinger, J., *Pueblo y casa de Dios en la doctrina de San Agustín*, op.cit., pág. 345).

-Padre – le dije-; según ese argumento, ¿ve esa vasija que hay enfrente, o como quiera que desee llamarla?

-Sí, la veo – dijo él.

- ¿Se la puede llamar por otro nombre que no sea lo que es? -le pregunté.

-No -respondió.

- Así tampoco yo – repliqué – puedo llamarme de otro modo sino por el de lo que soy: una cristiana.

*Al escuchar esas palabras mi padre se enfureció mucho. Se abalanzó sobre mí con tanta violencia que parecía querer sacarme los ojos...*<sup>307</sup>

Si en la ciudad antigua la voluntad de *la ciudad*, la voluntad política, era una consecuencia de la mejor voluntad de los hombres (los políticos), con San Agustín, la voluntad humana “*gira*” a través de la Dios para luego caer sobre *lo social*. Y aquí no se detiene, pues si en Aristóteles *la amistad*, como se ha visto (v.75), parece ocupar el centro de la virtud social, san Agustín pone en medio de la vida social la caridad fraterna como el mejor medio de servir a Dios<sup>308</sup>. En este sentido, todo lo que se oponga a la voluntad de Dios, de la conciencia del ser humano, quedará protegido por las leyes divinas y naturales. En este esquema, si para los griegos lo “irreal” de la ciudad se hacía “real” a través del “giro” del ser humano a través de ella (ciudadano), para San Agustín, el elemento “irreal” será Dios. “Irrealidad” no quiere decir, como ya hemos explicado, objeto o, en este caso, sujeto “fantástico”. Sencillamente, en el caso de Dios, se indica su carácter trascendente. Como hemos visto, en el diálogo que hemos puesto de ejemplo, el cristiano era otra cosa muy distinta al ciudadano. Ello, como veremos un poco más adelante, supondrá que aparezcan, derivados de la libertad de conciencia, el derecho de asociación y, con él, el derecho de los seres humanos a regular los grupos a través de los que deciden organizar sus vidas.

Entonces aparece otra cuestión, ¿cómo es posible que Dios haya creado la libertad si, con ella, el ser humano peca y se separa de Él? Y, además, ¿debería el Estado intervenir procurando la buena moralidad de los ciudadanos? Y, por último, si el ser humano puede separarse de la ley positiva, si ésta no está ordenada a la ley natural y la divina, ¿es posible que la desobediencia esté justificada cuando el ser humano se separa de la ley positiva? Una parte de la respuesta afecta a Dios mismo y su acción. Dado que Dios tiene *presciencia* de la acción que va a desencadenar cada ser humano, ¿cómo es posible que permita el pecado? La cuestión venía suscitada por el mundo de los Académicos y los Maniqueos. La respuesta del Santo<sup>309</sup> es sencilla; se remite a la naturaleza humana como libre, y al hecho

---

<sup>307</sup> Citado en McCulloch, D., *Historia del Cristianismo* (2009), ed. español 2011, págs. 192-193.

<sup>308</sup> San Agustín, *Mo eccl.* 26, 48: “(...) *ut nullus certior gradus ad amorem Dei fieri posse credatur quam hominis erga hominem caritas*”.

<sup>309</sup> San Agustín, *La Ciudad de Dios*, V, 9,3.

de que el mal es *una deficiencia del bien*, así, siendo el ser humano bueno, cae bajo su responsabilidad si se separa de lo que está llamado a ser.

Respecto a la segunda pregunta, para San Agustín es imprescindible que en la ciudad del hombre el espacio de la libertad esté salvaguardado. Es decir, el *principio de subsidiariedad* de la acción del Estado, en muchos casos, debe dejar en manos de los individuos la responsabilidad de obrar inmoralmente. No es legítimo que el Estado regule todos los aspectos de la vida humana con leyes. San Agustín dirá - y después lo repetirá Santo Tomás de Aquino -, que es necesario que existan espacios en el mundo civil donde la ley no intervenga, pese al pecado, pese al desorden, porque, si se interviniese, los bienes que se dejarían de producir por el ejercicio de la libertad se socavarían. Queremos recalcar esta idea porque tiene trascendencia cuando se habla de cuestiones como la usura. Muchos autores han dicho, por ejemplo, que San Agustín o Santo Tomás han condenado la prostitución o la usura, y efectivamente, así es, moralmente<sup>310</sup>, pero, jamás dijeron que se debería prohibir por el derecho positivo. En los dos casos, la libertad y el amor eran cimientos firmes en la antropología de los dos pensadores cristianos y, los dos veían con toda claridad, que el paternalismo o el tutelaje del poder podía hacer desaparecer las esferas de la libertad personal para la responsabilidad y el amor.

En cuanto a la justificación de la desobediencia civil cuando la norma civil impone obligaciones contrarias a la conciencia, San Agustín es muy claro y la afirma. En la *Ciudad*

---

<sup>310</sup> Cuando la idea la exponen San Agustín, y luego Santo Tomás, ya tiene un largo recorrido (Santo Tomás, *De regimine principum*, cap.14, n.1073). La Iglesia primitiva concibió el sacramento del perdón como un momento de transformación total hacía una nueva vida. De algún modo, el ejemplo de la conversión de Pablo estaba muy presente en este planteamiento. Así, pecados como el asesinato, el adulterio o la apostasía, una vez bautizado el cristiano, ya no se perdonarían. No obstante, a la vista del número de personas que volvían a pecar, los pastores de la Iglesia fueron siendo más flexibles. Hubo muchos que se disgustaron con la medida de “flexibilización”, postulando mantener el rigor. Así, por ejemplo, Novaciano, que fue por esta causa reprendido por Cornelio, Obispo de Roma, lo que le llevaría a fundar una iglesia de los “puros” (*katharoi*). De la misma forma, Pelagio había defendido el mal de la riqueza en sí misma en su obra *De divitis*, frente a la cual, San Agustín contrapuso el derecho natural de propiedad, señalando que el pecado estaba en la avaricia, el orgullo, y no en la posesión de bienes como tal (San Agustín, *La Ciudad de Dios*, op.cit., pág. 25; *Sermón*, 36). Semejante situación, entre el rigor y la prudencia, propició que hubiera que distinguir esas situaciones donde las pasiones humanas eran muy poderosas. Así, una cosa iba a ser el bien moral y otra el bien social. Es en este sentido cómo debe interpretarse que San Agustín o Santo Tomás hablen mal de la usura y la prostitución moralmente, pero, en cambio, digan que su persecución por las autoridades acarrearía mayores problemas sociales que su permisión (sobre la usura: San Agustín, *Comentario al Salmo 36,3,6*; *Comentario Salmo 128,6*, sobre la prostitución *De Ordine II, 4, 12*; Santo Tomás de Aquino, en general: *S. Th.*, II, 2, q.77, a 1; sobre la prostitución: *S. Th.*, III,2-2, q.10, a 11; 1-2, q.101, a.3; Sobre la usura: es un mal moral *S.Th.*, II, 2, q. 77, art. 4, pero no debe prohibirse civilmente en todo caso: *S.Th.*, II, 2, q.78, a.2 ad.1; también Vitoria, F., *Contratos y usura*, ed. 2006, pág. 157). Esta idea se transforma en el tercer concilio Luterano (1179), en el que se excomulga al usurero y se prohíbe darle sepultura en terreno sagrado. El mismo Dante colocará en el infierno a los usureros en la *Divina Comedia* (1304-1321). La idea de la persecución de la usura sería abandonada por la Iglesia definitivamente por León X en el quinto concilio Laterano (1512-1517). En todo caso, lo que se demuestra, con lo que se ha explicado, es que en la Edad Media no siempre se persiguió la usura y que hubo, además, autores fundamentales que no veían correcto que hubiera una ley civil que la evitara.



*de Dios* se prodiga en ejemplos de alabanza a distintos cristianos por desobedecer órdenes injustas. Es más, es San Agustín quien afirma con total rotundidad eso que hoy los libertarios proclaman a voz en grito, sin saber muy bien de dónde procede la idea, de que el Estado puede ser criminal<sup>311</sup>.

De este análisis, sale reforzada la libertad y su determinación en la voluntad. De alguna manera, la *fuerza singular* debe estar orientada, por el ejercicio de la libertad, en el orden de la fuerza de *lo social* cuando ésta está orientada al *Bien*. Hay que decir que, aunque Pelagio utilizara textos de San Agustín sobre la libertad, para hacer una defensa *injustificable* de la acción humana libre en todo caso; la posición de San Agustín es mucho más matizada. Al dar cabida a la acción de la *gracia*<sup>312</sup>, el Obispo de Hipona viene a reconocer que la acción individual puede estar abocada a desviarse del bien por un “defecto” del que el ser humano no puede liberarse por sí mismo. Estamos en el punto crítico, en el que la acción humana, para ser buena, necesita de la colaboración de la *gracia*. En todo caso, de lo que no cabe duda es que, a partir de San Agustín, la cuestión de *lo social* es un problema singular, a estudiar desde el individuo y no desde la *ciudad*. San Agustín es el antecedente de los problemas que hoy se tratan en sociología bajo nombres como “disfunciones en la sociedad”, “falta de cohesión social”, “falta de integración social”, “derecho de rebeldía”, etc.

**79.** Michel Foucault (1926-1984) acierta cuando, después de estudiar las estructuras de poder en la Edad Media, indica que no puede hablarse propiamente de que existiese una forma de Estado<sup>313</sup>. La individualidad era algo muy remarcado por el cristianismo y ello, en

---

<sup>311</sup> San Agustín, *La Ciudad de Dios*, op.cit., págs. 228-229.

<sup>312</sup> La concepción de la gracia en San Agustín fue evolucionando a lo largo de su vida, aunque, a diferencia de otros temas, de un modo bastante lineal, en el que cada vez le fue dando más importancia: así, en *De libero arbitrio*, 1,13,29 parece que querer y poder es lo mismo; en cambio, en *Retractaciones*, 1,23,2, la gracia ya es necesaria para las obras; y en *De div. quaestionibus ad Simpliciarum*, 40, 101-147, la preponderancia en salvación es de Dios.

<sup>313</sup> Foucault, M., *La société punitive* (1972-1973). Nos dice José Manuel Pérez Prendes: “En los Estados <<barbaros>> la existencia de población romana anterior, los judíos y de ordenamientos jurídicos distintos en cada uno de los grupos asentados (p.ej. entre los francos, los grupos salios, ripuarios y canavos), trae consigo una variedad jurídica que impide la uniformidad del Derecho dentro del Estado de que se trate” (Pérez-Prendes, J.M., *Curso de Historia del Derecho Español*, 1989, vol. I, pág. 386). Una de las instituciones que podemos localizar en el Derecho Penal Medieval son las “*paces*” (de la casa, del camino, el mercado, contratadas, etc.). La violación de la “paz” supone una legitimación para intervenir reactivamente contra el ofensor. La reacción no es personal, en muchas ocasiones no se distingue entre el ofensor y la familia. En principio, quedaba en manos del ofendido medir el alcance de la reacción. Se sabe que, en muchos casos, iba más allá de la ofensa, apareciendo al lado de la reparación la enmienda, o pena disuasoria. La evolución hacia un derecho penal público puede describirse atendiendo a distintos fenómenos: por ejemplo, según nos fijemos en los simples libres, frente a los libres privilegiados; en las gentes urbanas, respecto de los campesinos; de los delitos más graves, respecto de los menos graves (entre los que curiosamente estaba el homicidio). Además, la publicidad de la pena puede venir de instancias centrales como locales (ej. Fuero de Madrid). No es exacta la apreciación de Foucault sobre que el Derecho Penal Medieval recaía principalmente sobre los bienes. Hubo una evolución en la Edad Media, que ha de tenerse en cuenta para entender bien las consecuencias del análisis de Michel Foucault. El filósofo francés quiere, con esta nota, diferenciar el derecho penal medieval del más

buena medida, hacía que el *principio de subsidiariedad fuera muy eficaz*. A la vez, pensemos que, en esa época, los hombres tenían y portaban armas. De ahí que el proceso penal germánico se extendiese por toda Europa, concibiendo la justicia, no como algo que un tercero impartía, sino a través de los duelos con armas<sup>314</sup>. No obstante, este modo de impartir justicia no parecía que fuese muy “justo”. Era bastante normal que la diferencia de fuerza física, o de destreza con las armas, diera la razón a quien no la tenía. De manera que, gracias al cristianismo, fue imponiéndose la solución de que un tercero fuera el que impartiese justicia. En este punto habría que hablar bastante sobre otro de los prejuicios que la Ilustración ha vertido sobre la historia de la Inquisición. Nos alejaría mucho de nuestro objetivo desmantelar la cantidad de exabruptos que se han podido decir sobre este tema. Pero, bastará con saber que, fue gracias a la Iglesia y los primeros tribunales de la inquisición, que se fue dando de lado a las formas privadas de resolver los conflictos y humanizando y racionalizando el proceso penal. Después, efectivamente, y por la influencia del poder político, esta clase de tribunales degeneraron cuando se pusieron al servicio del Estado.

---

moderno basado en la <<exclusión>>. La consecuencia más inmediata de la pérdida de la “paz” será justamente la exclusión, derivándose después derechos para el ofendido, como el de dar muerte al infractor (ej. Fuero de Escalona; Fuero de Soria o Fuero de Madrid). En la Alta Edad Media, son usuales las penas de ahorcamiento, despeñamiento, enterramiento del criminal con su víctima, etc. La versión más primitiva de la persecución pública del delito se exigiría que la comunidad hiciera una declaración pública de la falta, a ello se le llamó <<desafío>> (*diffidamentum*). A partir de que se reconoce la necesidad del <<desafío>>, aparece la posibilidad de prestar fianza por el agresor y evitar que fuera expulsado de la comunidad (v. Fuero de Salamanca), la posibilidad de dar un plazo para que el agresor y el ofendido de arreglaran (v. Fuero de Estella). El “plazo” se modularía para castigar a quien agrediese al <<enemigo>> una vez superado el “plazo de enemistad” (v. Fuero de Alba de Tormes), o imponiendo la obligación de dar “fianza de salvo”, al concluir dicho término (v. Fuero de Alfambra). Puede verse que la iniciativa “pública” tendía a recortar la propensión de la enemistad perpetua o <<saña vieja>>. Cuando decimos “iniciativa pública”, no nos referimos a la iniciativa secular. En la Edad Media, las medidas humanitarias vendrían de la mano de la Iglesia. De hecho, los “recortes” a la venganza privada tendrán su máxima expresión en el derecho de asilo, que llegó a suponer una liberación del sujeto pasivo penal. Hay que ver también el efecto del cristianismo en el modo de entender la compensación. Primitivamente, se entendía según la ley del talión (v. Fuero Viejo de Castilla, Fuero de Parga), pero, la doctrina de la Iglesia iría matizándolo, buscando formas de compensación pecuniaria que respetasen la persona física del agresor (v. Usatges, Fuero de Zamora). La aparición del *Wergeld* o *veregildo*, como pena pecuniaria frente al homicidio, tiene una lectura cristiana evidente. No obstante, aprovechando esta humanización del Derecho Penal, será que las autoridades civiles comiencen a intervenir y, así, aparecerán formas de reparación pecuniaria en la que, una parte sería para la víctima, otra para el Concejo y otra para el Rey. Ahora sí, puede entenderse lo que indica Foucault. A medida que avanzó la Edad Media fueron generalizándose las penas pecuniarias, por el interés confiscatorio que sobre ellas irían teniendo las autoridades civiles. El Estado crecía y, con él, las penas públicas confiscatorias.

<sup>314</sup> Es por ello por lo que se pasaría de una responsabilidad penal de los “grupos”, colectiva, a otra individual; de una responsabilidad por el hecho, a una modulación de la responsabilidad por la intención según la culpabilidad. Así, en España tenemos como ejemplos los Fueros de Novenera, en donde se recoge la responsabilidad de la familia y el concejo por el suicidio de una persona; el Fuero de Sepúlveda, que responsabiliza a las aldeas alrededor de la villa, como un modo de hacerlas actuar en la vigilancia y prevención del delito; el Fuero de Uclés, que responsabiliza a la familia del daño, cuando el autor se fuga.

En este contexto, el desarrollo del Estado se iría produciendo por un camino muy concreto. El cristianismo introdujo una tensión entre el poder del Estado y de la Iglesia<sup>315</sup> que marcará el avance del Estado eliminando el *principio de subsidiariedad* en su acción, del mismo modo en que se iría cuestionando el principio de subordinación de la normativa del Estado a la natural y la divina. El avance de la fiscalidad, el dominio del dinero por el Estado, se fueron justificando como una manera de sostener la paz social en una época de guerras continuas. El momento clave, en el que el Estado llegaría a ser más importante que los individuos, sería el del desarme del ciudadano, y ello coincidió con el aumento de la presión fiscal para financiar la guerra y el control de la moneda<sup>316</sup>.

**80.** Volviendo a nuestro autor, y al problema paradigmático que venimos usando del *suicidio*, a San Agustín se le plantea el problema del *suicidio* como una posibilidad de que una persona *desee no ser*. Así entendido, la acción individual de suicidarse marcaría una posible dirección de la fuerza de la acción individual: *tendere in nihilum*. Ello, evidentemente, chocaría con la concepción general de San Agustín - sobre que el orden viene presidido por una *fuerza* en la que se realiza el Ser, es decir, la Verdad, el Bien y la Belleza. Para San Agustín, el “no ser” no existe. El Ser se manifiesta teleológicamente en el ser humano - en el anhelo de felicidad. Pues bien, San Agustín, para mantener la integración de la acción suicida en el orden total, dirá que, quien se mata, lo hace justamente por ser

---

<sup>315</sup> Podemos rastrear la idea del Estado como un enemigo del hombre o como un poder maligno en Tertuliano (ver *Resurr* 25). También vemos estos planteamientos en las obras de Cipriano: *De la vanidad del culto a los ídolos* y *A Demetrio*. Uno de los documentos más interesantes de esta época es un escrito de Juliano el Apostata (a.360). Lleno de odio hacia los cristianos, el emperador quiso reponer el paganismo, pero se dio cuenta de que, a la vista de la caridad que los cristianos tenían con sus semejantes, el Estado debía hacer lo mismo si pretendía tener algún éxito: “*Nosotros no prestamos bastante atención a lo que ha dado más incremento a la religión cristiana: la caridad para con los peregrinos, la solicitud para con los muertos y, en general, la verdadera moralidad de los cristianos. Por consiguiente, establece numerosos asilos de ancianos en cada una de las ciudades, para que nuestros peregrinos saquen provecho también de ello. Para su sostenimiento he dado ya las disposiciones necesarias (...)*” (citado por Llorca, S.I., García-Villoslada, S.I., Montalbán, S.I., *Historia de la Iglesia Católica*, 1969, T.I, págs. 876).

<sup>316</sup> En el Renacimiento tenemos configurado el Estado. La represión que el Estado ejerce a través del derecho penal llevó a que muchos sacerdotes criticasen abiertamente el sistema penal. Entre ellos destacan el franciscano Alfonso de Castro (1495-1558) y el Padre Pedro de León (1545-1632) - jesuita visitador de los presos en Sevilla. Una doctrina crítica desde la Iglesia católica era cada vez más patente frente a los usos del Estado y las doctrinas que los justificaban. En este punto, es muy destacable la posición humanitaria de Alfonso de Castro en su *De iustitia haereticorum punitione*, 1547, en donde aboga por la medida y la mesura en la imposición de las penas; y su también célebre *De potestate legis poenalis*, 1550, en donde defiende que la legitimidad de la ley penal está asentada en el consentimiento del pueblo (Lib.I, cap.I, folio 9), señalando que la pena debía tener un fin reparador, preventivo general negativo y preventivo especial positivo. Si contrastamos estas ideas con las de los funcionarios del Estado, el desencuentro salta a la vista. Lorenzo Matheu y Sanz (1618-1680), funcionario de la Corte y que en su *Tractatus de re criminali* (1676), abogará por el uso de la tortura y el sufrimiento cruento cuanto más estuviese el delito cerca del Rey (Obra citada: v.XXV, 94 y 95). Para un examen de la doctrina de Alfonso de Castro: ver Bullón Fernández, E., *Alfonso de Castro y la Ciencia penal*, 1900 y sobre Matheu y Sanz, ver Tomás y Valiente, F., “*Teoría y práctica de la tortura judicial en las obras de Matheu y Sanz (1618-1680)*”, en *Anuario de Historia del Derecho Español*, 1971, nº 41, págs. 439-486).

más feliz<sup>317</sup>. Bajo esta perspectiva, *lo social* poco tenía decir sobre los motivos y razones del suicida. El ser humano está hecho para la *Ciudad de Dios*, por lo que no hay ningún mal terrenal que justifique el suicidio<sup>318</sup>. *Ninguna idea colectiva podía tener fuerza suficiente para justificar el suicidio*. Por el contrario, el cristianismo se había erigido, frente al Imperio, mártir tras mártir, haciendo ver que, en la conciencia del ser humano, hay un ámbito irreductible desde el que el individuo se levanta hacia Dios y que debe sostenerse sean cuales fueran las fuerzas que intentasen aniquilarla.

La doctrina cristiana contestaba al suicidio a través de la caridad, dando toda su importancia a la fraternidad que todos los hombres tienen como hijos de Dios (Mc 12, 18-24). En la mentalidad del cristianismo, el sufrimiento de las personas jamás será un argumento que justificase el suicidio. La importancia de la individualidad personal para el cristianismo suponía elevarle a la condición de hijo de Dios - para quien el Señor tenía un “plan”. Un “plan” que, en muchas ocasiones, pasaba por aceptar el sufrimiento de su vida. Así, incluso, en el sufrimiento humano había un sentido positivo del que era ejemplo Cristo. Más bien, frente a la solución antigua del estoicismo, o la más moderna, de justificar y entender el suicidio como una solución al sufrimiento, el cristianismo verá en él un camino de perfección en la dirección del amor. Ello se concretó en la Eucaristía y en la caridad hacia el prójimo. En el caso de la Eucaristía, se dispondría que el sacerdote añadiría unas gotas de agua al vino de la consagración, como símbolo del sufrimiento humano que se ofrecía, junto a la sangre del Señor, como expiación. San Agustín sí se da cuenta de que el individuo puede estar presionado por las circunstancias, pero, respecto a que el suicidio sea una solución, se negará a considerar, insistimos, a que la “nada” sea una opción, ni siquiera intelectual<sup>319</sup>.

En fin, San Agustín, al contrario de los autores clásicos de Grecia, sembrará una sospecha general sobre todo *lo colectivo*, ya sea la nación, el Estado, el progreso, la técnica, el poder, etc., enfatizando el hecho de que todas esas ideas pueden convertirse en ídolos que acaben con la libertad y la responsabilidad del individuo<sup>320</sup>. *Lo social* queda concretado en un orden regulado por la fuerza de la ley divina, la natural y la positiva, a la cual, el ser

---

<sup>317</sup> San Agustín, *De libero arbitrio*, 3,6,18-19.

<sup>318</sup> El tema lo trata extensamente San Agustín a partir del Cap. XIX de *La Ciudad de Dios*.

<sup>319</sup> Dice San Agustín: “*A mi modo de ver, ningún suicida, o que de alguna otra manera desee morir, está convencido de que después de la muerte no será nada, aunque hasta cierto punto opine así; porque, en efecto, la opinión tiene su fundamento o en el error o la verdad en que se halla el que raciocina o cree, mientras que el sentimiento se funda en el hábito o la naturaleza. Puede darse el caso de que uno sea nuestro modo de opinar y otro nuestro sentimiento íntimo; esto, fácilmente se colige de que en la mayor parte de los casos estamos convencidos de que debemos hacer alguna cosa y nos place todo lo contrario (...). Cuando alguien cree que después de la muerte no será nada, y, no obstante, se ve como impelido por las molestias inaguantables a desearse la muerte con toda su alma, y determina dársela, y, en efecto, se suicida, tiene la opinión errónea de un completo aniquilamiento, y su sentimiento es de un deseo natural de descanso*” (San Agustín, *De libero arbitrio*, III, 80-82).

<sup>320</sup> “*Los dos amores en la presente vida luchan en toda tentación, el amor del siglo y el amor de Dios, y el que de estos dos amores vence, arrastra al amante como con su peso. Porque no vamos a Dios con alas o con pies, sino con los afectos*” (Sermón 344,1).

humano, si quiere, puede sumarse, asumiendo, en cada caso, la responsabilidad de hacerlo o no<sup>321</sup>. Existen estados del ser humano, de los que el San Agustín va siendo más consciente a lo largo de su obra, en los que el ajuste resulta difícil y que, con la doctrina de la *gracia*, se superan.

Con San Agustín queda planteado el modo de concebir las disciplinas sociales en Occidente. La tensión entre lo individual y lo colectivo y/o común, según la libertad, supondrá que *lo social* sea visto bajo un esquema de *tensión* entre fuerzas singulares y comunes o/y colectivas. Esta visión impregnará la política, el derecho, la sociología, la economía, la historia, etc. En todas estas disciplinas se discutirá constantemente sobre la relación entre acción individual, la común y la colectiva. Así, expresiones fundamentales como, por ejemplo, la legitimación para el derecho y la política, la acción individual o social para la sociología, conceptos de orden espontáneos o dirigidos en economía, etc., tienen en la concepción de la libertad de San Agustín su clave de bóveda.

### II.3. La sociedad como asociación.

Hasta aquí hemos explicado *lo social* teniendo en cuenta la dimensión práctica de la *persona*. Hemos podido ver el modo en que la libertad del cristianismo descompuso cualquier noción *colectivista* de la sociedad de tipo práctico.

En los apartados que vienen veremos, en primer lugar, la importancia que la formación de los grupos asociativos tuvo en la Edad Media. Para ello, volveremos de nuevo los ojos hacia la antigüedad para apreciar el contraste. Los gremios, las villas, los burgos, las

---

<sup>321</sup> Bajo este enfoque San Agustín se refiere a la creación de Dios y a la que el hombre hace en el mundo. En toda esta cuestión hay que ver hasta dónde llega la influencia de Plotino. Todos los organismos están insertos, como partes, en el orden (*taxis*) del todo, pese a que la constitución de cada uno es independiente a la del todo. La idea de Plotino es como sigue: “*si una de esas partes se mueve de acuerdo con su naturaleza hace sufrir a aquellas cuya naturaleza propia es contraria a ese movimiento. Las que no pueden soportar el orden del todo, perecen (...), pues no pueden escapar al orden. Si, en cambio, pudieran encajarse en el orden propio del todo, no sufrirían por causa del todo*” (Grangeorge, L., *S. Agustín et le Néo-platonisme* (1896), ed. 1966, en el lugar correspondiente a *Eneada* II, 9, 7). No obstante, San Agustín dará un giro a esta concepción. Bajo el neoplatonismo, “orden” y “parte del orden” no dejaban de ser una forma de acercarse a la comprensión del “ser”. Ahora, San Agustín introducirá en la noción de mundo (*mundus*), la idea de la voluntad. Nos dice el Obispo de Hipona: “*Así, pues, nada ocurre en el mundo por azar. Establecido lo cual, parece seguirse que todo lo que ocurre en el mundo lo hace en parte por la acción divina y en parte por nuestra voluntad*” (San Agustín, *De div. quaest.* 83, 24). La noción es importantísima. El mundo tendría según el Santo una doble acepción. Por un lado, se referiría a aquello que nace de Dios creador, es decir, *fabrica Dei*, pero, por otro lado, el ser humano, en tanto lo habita y transforma, es actuante en el mundo (*facere*). Pero la diferencia es fundamental entre uno y otro. Para Dios, la creación es una acción por la que infunde el ser a las cosas. Ello el hombre no lo puede hacer, de modo que, todo lo que el hombre hace en el mundo, en realidad, es algo, a diferencia de Dios, que le resulta extraño. Situado distante del mundo, alejado de lo que hace y puede hacer, el mundo resulta *extraño* para el ser humano. De ahí que la extrañeza lleve al hombre a buscar el origen, las explicaciones de por qué son las cosas, es decir, al auténtico Hacedor, y es, sobre Él, que encuentra su lugar y dirección como criatura del mundo.

distintas órdenes religiosas, etc., aparecerán como derivaciones directas de la libertad personal para asociarse.

Veremos también *cómo el arquetipo de la persona para explicar la sociedad no desaparece, pero, en él, y precisamente por el cambio de la noción de ciencia, se van a tener en cuenta aspectos físicos y mecánicos, más que prácticos. Ello irá haciendo cada vez más visible la diferencia entre el conjunto común y el colectivo.*

La importancia de examinar las asociaciones es llegar a entender lo que se llamarán más tarde los “grupos intermedios”. Ello será más claro cuando se llegue a una noción de *Estado fuerte* (v.79).

### II.3.1) La asociación desde Grecia a la Modernidad.

**81.** Tanto en Grecia como en Roma, naturalmente, se habían producido uniones de artesanos e, incluso, en el caso de los esclavos, se sabe que, determinados grupos, llegaron a unirse para defender sus derechos de forma violenta<sup>322</sup>. Ahora bien, ello parece que no tuvo una importancia decisiva en la concepción de la *ciudad*. Durante la República romana, por ejemplo, aparecen los talleres dominicales, que se formaban voluntariamente por las personas. La Ley de las XII Tablas ponía el único límite al derecho de asociación de no contravenir la ley<sup>323</sup>. Pero, a finales de la República, los grupos de comerciantes fueron organizados bajo el culto imperial. Se les llamará *collegia*<sup>324</sup>. Fueron una forma asociativa para que el Estado pudiera intervenir todos los “grupos” naturales. Así, todos aquellos grupos que estaban al margen del control estatal fueron tenidos como sospechosos y peligrosos para la *ciudad*. En la época de Constantino, se hablaba de *collegia necessaria*, como aquellos que debían estar controlados por el Estado (entre otros, los fabricantes de armas, de monedas, de tejidos, etc.). Efectivamente, como decimos, hubo revueltas de ciertos grupos frente al Estado; en la época de Aureliano, por ejemplo, fue famosa la de los *monetarii*, que supuso el cierre de algunos talleres de moneda, pero, será con el cristianismo cuando el derecho de asociación y la idea de “grupo” frente al Estado se materialice.

En efecto, los cristianos fueron, al final del Imperio romano, un grupo al que se tuvo como enemigo de la *ciudad*, y es, en ese momento, en el que San Agustín escribiría *La Ciudad de Dios*, en donde, entre otras cosas, y como hemos visto ya (v.77 s. s), defenderá

---

<sup>322</sup> La primera guerra servil tuvo como jefe a Euno (s.I), que se convirtió dueño de Enna y se hizo proclamar rey con el nombre de Antíoco. Las revueltas fueron constantes y se suceden a largo de los siglos. Un ejemplo curioso es la revuelta de los campesinos judíos de Libanios de Antioquia en el s. IV. En ella los campesinos se revelan frente a las malas condiciones en las que los tenía trabajando.

<sup>323</sup> Dig. 47.2.4.

<sup>324</sup> “No se concede a cualquiera el poder de constituir una sociedad, un colegio u otra corporación semejante, porque esto se haya regulado por leyes, senadoconsultos y constituciones imperiales (...)” (Gayo, 3 ed.prov. D. 3.4.1).

a los cristianos como grupo, indicando que existían fines superiores a los de la *ciudad del hombre* que obligaban al hombre por encima del Estado.

La idea de la individualidad y la responsabilidad según la libertad fue tan determinante que, efectivamente, los cristianos dieron la espalda a todos esos valores en los que la ciudad mundana podía ser tenida por el arquetipo para la formación del ser humano. Ello tuvo, como una de sus consecuencias inmediatas, que los cristianos se agrupasen para aislarse del poder del Imperio. Las catacumbas<sup>325</sup>, las reuniones clandestinas, los símbolos secretos para identificarse, etc., se convirtieron en el modo normal con el que los cristianos vivían al margen del poder establecido. Así, el cristianismo daría paso a los “grupos” de individuos que sencillamente buscaban sus fines con total independencia de *la ciudad*. Ni siquiera en la época de Constantino y Teodosio esto cambió. Aunque el Estado cristiano evangelizase con esos emperadores, fue imposible eliminar de la mentalidad cristiana la responsabilidad individual y, como derivada, la existencia de grupos que, desde la conciencia, cuestionasen el poder político<sup>326</sup>. El cristianismo había abierto la conciencia del ser humano a la libertad y ello fue causa de que aparecieran, incluso dentro del propio cristianismo, personas dispuestas a pensar y actuar libremente de forma heterodoxa.

Así, en la Edad Media, el fenómeno del “grupo” vendría a formar parte de la explicación de *lo social* sobre el esquema de *tensión* entre lo *individual* y lo *común y/o colectivo*<sup>327</sup>. El “giro” del ser humano por *lo social* a través de Dios hizo posible que las

---

<sup>325</sup> Las catacumbas pueden ser examinadas como una nueva clase de *ciudad*. Comenzaron a construirse aprovechando la forma en que los romanos tenían para enterrar a sus muertos. En una propiedad, excavaban una tumba donde ponían al difunto. Sobre ella elevaban una villa o cualquier otro monumento. Pues bien, los primeros romanos que se convirtieron al cristianismo siguieron el mismo proceso de enterramiento que ya tenían, pero, poco a poco, al extenderse el cristianismo, fueron abriéndose galerías desde esas tumbas. Esta es la forma en que, por ejemplo, hoy podemos ver la catacumba de Santa Lucina, en la Vía Apia, o la de Santa Priscila, en la Vía Salaria. Pero, las catacumbas evolucionaron. Su interior fue enriqueciéndose de manera decorativa y, así, se ve que evolucionan llenándose de signos representativos de la Ciudad de Dios (ver Llorca, S.I., García-Villoslada, S.I., Montalbán, S.I., *Historia de la Iglesia Católica*, 1969, T.I, págs. 348 s.s).

<sup>326</sup> De forma polémica vemos los movimientos de los donatistas, los arrianos, las acciones de Juliano en contra del cristianismo, el pelagianismo, el macedonianismo, el apolirianismo, el priscilianismo, etc., todos ellos son movimientos representativos de distintas opiniones y la asociación de las personas por cuestiones de conciencia. El monacato surge al comienzo del cristianismo y es una expresión del apartamiento del mundo. A los anacoretas se referirá, ya en el s. I, San Clemente el Romano, también San Ignacio de Antioquia en el s. II. San Antonio Abad (s. IV) reuniría entono a sí a un grupo de ermitaños en el desierto de Egipto. De ahí nacerían los *cenobios*, palabra con la que se significaba “*vida en común*”. En definitiva, la libertad de la conciencia de la persona permitía que buscase a Dios por caminos muy distintos, en los que el poder civil nada tenía que decir. Naturalmente, en Occidente, San Agustín sería el impulsor decisivo de la vida cenobítica, debiéndose a él una de las primeras reglas con las que organizar esta clase de vida.

<sup>327</sup> De nuevo tenemos que dejar bien destacado lo que supone la aparición del cristianismo para el concepto de “comunidad”. Escribirá San Agustín: “*Ellos vieron, nosotros no hemos visto, y sin embargo formamos comunidad con ellos porque tenemos una fe común*” (San Agustín, *Ep. Ioan*, I,3). Ello va a significar que el rasgo fundamental del “grupo” cristiano no será la pertenencia o no a una ciudad, a un Estado o cualquier tipo de entidad de carácter político, sino la fe. La comunidad se extiende, por lo tanto, no sólo entre los vivos, sino

personas se asociaran según distintos intereses, sin que *la ciudad* fuera el único colectivo posible.

Ahora fijémonos en los gremios. La organización gremial medieval es un *colectivo común* que, dentro del *colectivo* general de *la ciudad*, tiene sus propias razones de ser. Nos explicamos. Si en la *ciudad* griega, según nos la explica Platón, los comerciantes y mercaderes ocupaban el lugar más bajo de la sociedad (por debajo de los políticos y los militares)<sup>328</sup>, sin pretensiones políticas de ningún tipo<sup>329</sup>, en la Edad Media forman un estamento que se agrupa con *finés propios* y con *voz política*. Y el gremio no sólo alcanzaba a dar forma a la sociedad en su nivel económico, sino, prácticamente en todos. En efecto, en esta época, la importancia del trabajo se había vuelto crucial por el cristianismo. Por un lado, San Pablo en la segunda carta a los Tesalonicenses (3,10) había dicho que quien no trabajase que no comiese. Por otro, en el mismo año que desaparece la Academia (529), se funda el monasterio de Montecasino, regido por la regla de San Benito (*Regula*

---

también hacía aquellos que han muerto con la misma fe cristiana. Y, aún más, la respectividad entre los miembros de esa comunidad tampoco vendrá definida desde cualquier ente político, sino del “amor al prójimo”. Lo cual va a suponer varias consecuencias importantes. La primera, es que la fe deja al individuo sólo frente a Dios a la hora de justificar sus acciones. La individualidad es potenciada como forma del ser humano dentro del “grupo”, pero, por otro, el “prójimo” deja de ser aquella persona que pertenece o no al “grupo”. La humanidad entera se ha convertido en el “prójimo” del cristiano. La fe, por lo tanto, saca al ser humano de cualquier “grupo” que pueda constituirse de manera política o humana. Se llega así a la primera manifestación auténtica y real de la “igualdad” de todos los hombres. Dirá San Agustín: “*Debes querer que todos los hombres son tus iguales*” (San Agustín, *Ep. Ioan.* VIII, 8; también *La Ciudad de Dios*, op.cit., XIV, 1). Es muy importante, de cara a las partes jurídicas y económicas de nuestro estudio, constatar que San Agustín pone de manifiesto que la igualdad entre los hombres permite comprender su interdependencia y, en este sentido, como ésta se manifiesta en un dar y recibir. Dirá: “*Pues por el mutuo dar y recibir se trama la sociedad de los hombres*” (San Agustín, *Div. quaest. ad Simpli.* I, 16). La igualdad cristiana, por lo tanto, va mucho más allá de cualquier carta de derechos sociales. Por un lado, es una igualdad que apela al corazón de cada hombre y, por lo tanto, no se impone coactivamente desde ninguna institución. Por otro, no consiste en una igualdad material, va más allá; el prójimo es, como tú, hijo de Dios, y, en este sentido, sois hermanos. Así, cuando se refiera a la igualdad material de las personas, dirá San Agustín: “*Lo que más nos importa aquí es la postura personal tanto ante las cosas que llamamos prósperas como las adversas. Porque el hombre de bien ni se engríe con los bienes temporales, ni se siente abatido con los males. Y, al contrario, el malvado sufre la desgracia temporal, porque con la prosperidad cae en la corrupción. No obstante, Dios, en su misma distribución de los bienes y males, hace más patente con frecuencia su intervención*” (San Agustín, *La Ciudad de Dios*, op.cit., pág. 18).

<sup>328</sup> En la antigüedad el artesano estaba desprestigiado. En la *Política* de Aristóteles se celebra el ocio de los ciudadanos “*para hacer nacer la virtud en su alma y cumplir sus deberes cívicos*”. Ya hemos visto la cita de Jenofonte, en *El Económico*, donde manifiesta el desprestigio de quienes ejercían oficios manuales. Isócrates dirá en el *Aeropagítico* que conviene restringir los derechos políticos “... a las personas que puedan tener tiempo libre y posean medios suficientes para vivir”. También Cicerón llama a los oficios artesanales *sordidi* (*De Off.*, I., 42,150). En la época clásica las uniones de los artesanos parece que tenían una función religiosa más que práctica; la celebración del culto era lo que les unía. A veces, los *collegia* debieron servir a fines asistenciales de socorro mutuo. Al final de la República participaron en revueltas y ello sería la causa de su supresión (v. Mossé, C., *El trabajo en Grecia y Roma*, 1980, págs.159-160).

<sup>329</sup> Escribe Isócrates en el *Aeropagítico* que los derechos políticos deben reconocerse “...a las personas que puedan tener tiempo libre y posean medios suficientes para vivir”.



*monacharum*)<sup>330</sup>, en la que el trabajo era esencial para la práctica religiosa (*ora et labora*). Ello supondrá que, los grupos intermedios, proliferen como formas de vida libres, adoptadas según la libertad con las que las personas quisieran organizarse. Y así, las universidades surgirían como gremios<sup>331</sup>.

De esta manera, el cristianismo dejó de mirar a *la ciudad* como un sitio donde cada uno debía ocupar un puesto y en el que los comerciantes o artesanos ocupaban el lugar inferior en la jerarquía de *la ciudad*. Por el contrario, aceptó cualquier modo de vida que decidiera tener el ser humano, siempre y cuando respetase la ley de Dios. De ahí que, a la vez que proliferaban los grupos gremiales con capacidad para autorregularse, también lo hicieran distintas formas de vida asociativas contemplativas, activas o mixtas<sup>332</sup>.

---

<sup>330</sup> La aparición de las “reglas” para la organización de la vida de las personas son una manifestación inequívoca del derecho a la *autorregulación*. Hasta este momento en la historia de la humanidad, jamás se había considerado que las personas pudieran asociarse y regular sus comportamientos al margen de la *Ciudad*. Para comprender bien el fenómeno, hay que ponerlo en paralelo con los privilegios que el cristianismo consiguió frente al Estado. El primero de ellos es el de la *inmunidad*. Gracias a él, los miembros del clero cristiano quedaron libres muchas obligaciones que imponía el Estado a los ciudadanos. El segundo, e importantísimo, es el *privilegio de foro*, que liberaba a los miembros del clero de caer bajo la jurisdicción de los tribunales civiles. Bajo este privilegio, los obispos obtuvieron preponderancia para juzgar las causas en las que eran partes los cristianos (Corp. Iur. Civ. 1,4,29). El *derecho de asilo* fue otro de los privilegios que tuvo que la Iglesia. Gracias a él, la jurisdicción civil terminaba en la puerta de cualquier iglesia o convento. Por último, la Iglesia quedó exonerada de pagar impuestos. Pues bien, toda esta serie de privilegios daba a la “regla” que, como decimos, dictaban para sí determinados grupos dentro de la Iglesia, una independencia nunca vista en la historia frente al poder normativo y coactivo del Estado. Pero, además, la “regla” daba un sentido a la norma de vida en el que la arbitrariedad quedaba al margen. La “regla” jamás se modificaba. Tanto el prior o abad, como los monjes, estaban sometidos a ella. Así, cuando observamos en la Edad Media los movimientos de reforma, por ejemplo, dentro de los propios benedictinos, siempre se produce porque se ha “relajado” el cumplimiento de la “regla” y, algunos monjes desean volver a la forma de vida original.

<sup>331</sup> La primera universidad importante es la de los Estados Pontificios de Bolonia (reconocida por la Iglesia en 1219), la cual procedía de una escuela catedralicia anterior de cierto renombre en materia de leyes. De ahí, la fama que adquiriría la Facultad de Derecho. Pero, sería en París donde aparecería la Universidad más importante en la Alta Edad Media. De nuevo, fue prolongación de las escuelas catedralicias de Nôtre Dame y de los monasterios de Santa Genoveva, San Victor y San Germain de Prés. Los profesores dieron comienzo a la universidad de París uniéndose para reglamentar la vida universitaria como un grupo gremial. La palabra <<universitas>> significó propiamente la unión de maestros y estudiantes. Como excepción a la regla, en 1224, Federico II (1218-1250) fundaría el *Studium* de Nápoles, pero, es difícil que podamos ver en él una universidad. Su objetivo principal era formar funcionarios para trabajar en la administración del imperio. Desde luego, Federico II es un personaje muy interesante para nosotros. Es un antecedente clarísimo del Estado positivista. Destacará por su empeño por poner al Estado y su poder normativo arbitrario por encima de la ley divina y la natural. En 1231 dictaría las <<Constituciones de Amalfi>>, con las que pretendía sustituir el régimen feudal por el del Estado. En esas <<Constituciones>> daba la espalda a las costumbres y la tradición, como fuentes del derecho medieval, pretendiendo sustituirlas por el poder real. Sus acciones políticas intentaron subyugar prácticamente toda Europa bajo su poder. En distintas ocasiones estuvo a punto de asaltar Roma, llenado a poner en huida al Papa Inocencio IV (1243-1254). En el I Concilio de Lyon (1245) se le volvería a excomulgar y se le declaró depuesto. En la bula de excomunión se invitaba a los italianos y alemanes a elegir un nuevo emperador, a la vez que se anunciaba que el Papa elegiría un nuevo rey para Sicilia (antiguo reino feudatario de los Estados Pontificios).

<sup>332</sup> San Agustín, *La Ciudad de Dios*, op.cit., págs. 604-606.

**82.** Por su parte, la *Villa*, el *Burgo*, como podemos ver que se llamará a la ciudad medieval, nace de forma práctica y alrededor de una iglesia. La división administrativa de la Iglesia (obispados y parroquias) había copiado a la romana, pero muy pronto, por la proliferación de grupos sociales más allá de esas divisiones, tuvo que adaptarse. Así, no sólo veremos la aparición de nuevas *villas*, sino que, en ellas, su núcleo, será la iglesia. Por ello, los individuos, en determinadas festividades religiosas, se reunirán para comerciar. Y, normalmente, comercian en la plaza que estaba delante de la iglesia<sup>333</sup>. Son muchas las circunstancias y explicaciones que pueden darse en el nacimiento de cada *villa*. La propia heterogeneidad de la explicación da cuenta de lo natural y espontáneo de su nacimiento. Por lo tanto, también tenemos aquí una derivada político-administrativa de la proliferación de los grupos naturales.

En el aspecto político, para nombrar un rey debía existir acuerdo entre el grupo de los nobles, incluso, allí donde hubo una cámara, en ella estaban representados los grupos sociales relevantes (nobleza, clero y el estamento civil). Y es que la sociedad medieval fue, en este sentido, una de las sociedades más libres de la historia<sup>334</sup>. En efecto, los grupos no sólo proliferaron en la ciudad del hombre, sino que la doctrina de la Iglesia respetó, como hemos dicho, el que, dentro de ella, proliferaran distintos grupos dispuestos a llevar formas de vida muy diferentes. Respetándose el mínimo común del *Credo*, distintos fundadores proponían formas de vida para acercarse a Dios muy diferentes y variadas. La Iglesia hablaba antes, y lo hace hoy, de los distintos carismas para la formación de estos grupos. No es el mismo carisma el que animó en su momento a San Benito a constituir comunidades cenobitas, que el eremítico con el que San Bruno fundó la orden de los cartujos, etc. Los

---

<sup>333</sup> Santo Tomás se refiere a la necesidad de la división de la información para el bien de la ciudad: “*Es pues necesario que el hombre viva en sociedad, y que uno ayude al otro, y que cada uno se desarrolle en un campo de conocimientos, como uno en la medicina, otro en un campo diverso, etc.*” (Santo Tomás, *Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes*, cap.I.). Las *villas* aparecieron de forma natural, en poblaciones asentadas desde antiguo en determinadas zonas que las personas consideraron propicias. Así, por ejemplo, León, que nació por el asentamiento de la Legio VII Gemina romana. Pero también fueron constituidas en muchos casos por el rey. Examinar este segundo tipo de *villas* es muy interesante, pues, en los actos de constitución, se puede ver perfectamente como la *villa* era entendida como un centro básicamente comercial. Así, leemos: “*Pues agora como el sobredicho rrei (Alfonso VI de Castilla y León) ordenase se estableciese que ai se ficiese villa, ayuntándose de todas las partes del universo burgueses de muchos y diversos oficios, combiene a saber, herreros, carpinteros, xastres, pelliteros, capateros, escutarios e omes enseñados en muchas e diversas artes e oficios, e otrosi personas de diversas e estrannas provincias e rreinos, combiene a saber, gascones, bretones, alemanes, ingleses, borgoñeses, normandos, tolosanos, provinciales, lombardos e muchos otros negociadores de diversas naciones e estrannas lenguas; e asi pobló e fizo la villa non pequenna...*” (ver *Crónicas anónimas de Sahagún*). Santo Tomás hablará del modo en que deben ser constituidas las *villas*, indicando que es necesario que sean autosuficientes en todo lo posible y que deben tener comerciantes, aunque, respecto a ellos, dice que sea con “medida” (Santo Tomás, *Opúsculo...*, op. cit. L.II, cap.3).

<sup>334</sup> Pese a que Santo Tomás no se declara partidario del regicidio, sí dirá: “*se ha de trabajar diligentemente para que el pueblo controle de tal manera al rey, que éste no llegue a convertirse en un tirano*” (Santo Tomás, *Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes*, cap. VI).

ejemplos de distintas formas religiosas cristianas se multiplicaron, y se multiplican hoy, a lo largo de la historia de la Iglesia.

En cualquier caso, el “grupo” medieval aparece como un *instrumento*<sup>335</sup> para conseguir fines sociales de lo más diverso. Por lo tanto, la visión correcta de la Edad Media no es la de una sociedad dominada por la Iglesia y los reyes. Efectivamente, el pensamiento cristiano era dominante y, justamente por su doctrina sobre la libertad<sup>336</sup>, la Iglesia era una fuerza dividida, frente a la fuerza del Estado<sup>337</sup> - también dividida<sup>338</sup>.

Bajo este enfoque, el panorama medieval de *lo social* se parece más a un mosaico de muy distintas fuerzas coincidiendo, disintiendo, enfrentándose, etc.

Lo que acabamos de decir da lugar a una idea de *bien común* medieval propio y distinto<sup>339</sup>. Si en la Grecia antigua era posible hablar de un bien común de la *ciudad*, es decir,

---

<sup>335</sup> La enfatización de la libertad por el individuo convirtió a este en el sujeto esencial de la acción. Por ello, el grupo ya no podía dar consistencia a la individualidad, sólo podía entenderse como un *instrumento* para alcanzar fines sociales. Despojar a lo colectivo de sustancialidad llevaría a que, incluso, todo el pensamiento medieval fuera una remisión continua al sujeto último. Por lo instrumental de la creación se llegaba al último de los Sujetos: Dios (Gundisalvo, D., *De processione mundi* (ed. español 1999).

<sup>336</sup> En la doctrina de la Iglesia la libertad individual iría desde el principio unida al derecho de asociación. Veamos los términos con los que se denomina en sus orígenes. El término *Kirche*, habitual en la lengua alemana, *church* en inglés, *kyrka* en sueco, no proviene de *curia*, como pensaba Lutero, sino de *Kyrike*, expresión de los godos, con la que se significa <<pertenencia al Señor>> (*kyrios*), es decir, <<casa o comunidad del Señor>>. Y también en las lenguas románticas, donde *ecclesia*, *chiesa*, *église* han conservado su conexión significativa con la expresión del Nuevo Testamento: *ekklesia* que, en griego profano significa “asamblea”, pero fijémosnos bien, porque la expresión en griego tiene una connotación política. Así que, para entenderla, tenemos que ver qué palabra del hebreo se está traduciendo con la palabra griega para captar su significado más propio. La palabra es *kahál* y la traducción aparece en la Septuaginta, por lo que, *ekkelesia*, propiamente, en el ámbito cristiano significa <<asamblea de Dios (Yahvé)>>. En la asamblea, en el grupo que formaba la Iglesia, propiamente no podía hablarse de poder político. Todas las funciones más representativas dentro del grupo vienen determinadas por el “servicio”. *Diakonía* es servicio; en su origen se significaba el servicio de la mesa. Incluso, San Agustín dirá que “*quien sea aficionado a presidir y no a ayudar a los demás se dará cuenta de que no es <<obispo>>*” (San Agustín, *La Ciudad de Dios*, op.cit., pág. 606). Sobre cómo y por qué la Iglesia fue tomando formas más institucionales alrededor de la idea de “Obispo-monarca” existen muchas explicaciones, aunque, todas ellas, están alrededor de la necesidad de organizarse y exponer con claridad el mensaje del Señor frente a la doctrina de la gnosis (Cfr. Irineo de Lyon, *Adversus Haereses*, III,3,2 s.).

<sup>337</sup> Así, por ejemplo, en la época de la cristianización del Imperio romano, vemos a Osio de Córdoba echando en cara a Constantino el que se inmiscuyera en temas de la Iglesia. De igual manera, San Atanasio, el Papa Liberio, San Hilario de Potiers, San León y Gregorio Magno, se expresarían en tono enérgico contra las intromisiones del Estado. San Ambrosio defendería los derechos eclesiásticos contra Teodosio I, San Isidoro, San Braulio y San Julian de Toledo mantuvieron su independencia religiosa frente a los reyes visigodos, etc.

<sup>338</sup> En Europa conservamos el ejemplo de la City de Londres. La City es independiente de Londres desde 886. Su origen parece estar en que el Rey Alfredo quiso que, en ese espacio, encontrasen alojamiento seguro los comerciantes del norte de Europa. Tras distintos intentos de anexionar la City a Londres, sigue conservando hoy en día su independencia administrativa, legal e incluso policial.

<sup>339</sup> Dirá Santo Tomás: “*Pero como el hombre vive según la virtud para conseguir otro fin sea también el de la sociedad, como lo es de cada individuo. Luego el último fin de la sociedad no es vivir juntos conforme a la virtud, sino viviendo juntos conforme a la virtud conseguir la felicidad eterna*” (Santo Tomás, *Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes*, op.cit., cap XIV). El hito que nos sirve para determinar el cambio más fundamental

de un *bien colectivo*, que el *político* debía saber y procurar - dada su condición de sabio -; en la Edad Media, el bien común y más alto estaba en lo espiritual del ser humano, por lo que resultó imposible definir un bien absoluto común en la ciudad del hombre – todo bien absoluto sería trascendental. La norma natural y la norma positiva se soportaban en una idea de bien común muy precaria que, en cualquier momento, podía ser contradicha por una acción individual justificada sobre un bien moral. Hay ejemplos abundantes de ello. El hombre medieval estuvo siempre dispuesto a defender su conciencia frente al poder político. Pensemos, por ejemplo, en las guerras y luchas de distintos monjes contra el poder y los abusos de las autoridades eclesiásticas<sup>340</sup> o, si se prefiere, desde el ángulo civil, las revueltas de los campesinos y comerciantes contra los señores y reyes. El cristianismo había dado al hombre una conciencia individual, responsable ante su Creador, no ante la *ciudad* del hombre. Además, una conciencia llena de ejemplos mártires, que se exhibían en iglesias y templos como ejemplos. Y esto es importante. Tan convencido estaba el hombre medieval de que sus acciones debían obedecer a fines superiores a los de este mundo, que en ninguna otra época hemos visto tantos hombres oponiéndose a tantos poderes políticos por razón de conciencia. El cristianismo había trasladado el miedo a la muerte, a que el hombre cayese en el olvido (vgr. Aquiles), al miedo al infierno. Por eso, la amenaza de la muerte, el destierro, el dolor, propia del Estado, no amedrentaba al cristiano.

---

en la evolución a la que nos referimos es la recepción del Derecho Romano. A mediados del s. XI aparecen en Italia algunos manuscritos como el Código (La Instituta), la primera parte del Digesto (Digestum vetus) y del Epítome de las Novelas hecho por Juliano. Más tarde se descubrirían la última parte del Digesto (Digestum novum), así como el texto completo de las Novelas (Autenticae). Estos descubrimientos atrajeron la atención de distintas escuelas, entre las que destacó la de Bolonia. La recepción del Derecho Romano supuso un cambio importantísimo. A partir de ese momento, el derecho, que se desarrollaba espontáneamente en cada comunidad, iba a ser reinterpretado según el Derecho modélico recogido en las compilaciones justinianas. En la recepción influiría el pensamiento cristiano de modo decisivo. Cuando se habla de “recepción”, son los juristas con mentalidad cristiana quienes están desarrollándola (Caron, P.G., *Ius commune e utrumque ius nella prospettiva europea della canonistica medievale*, en *A l'Europe du trosième millenaire. Mélanges Gandolfi*, III, 2004, págs. 1247-1270). Sobre las causas y desarrollo del derecho común ver Calasso, *Introduzione al diritto comune*, 1953, pág. 53; Caravale, M., *Alle origini del diritto europeo. Ius commune, droit commun, commun law nella doctrina giuridica della prima età moderna*, 2005; Coing, H., *Handbuch Quellen und Literatur der neueren europäischn Privarechtsgeschichte, II Mittelalter (1100-1500)*, 1973. Se ha discutido mucho sobre la influencia la primacía o no en el Derecho visigodo del Derecho romano y, sobre todo, de cómo se recibió en España. Mientras que Américo Castro (ver del autor: *España y su historia. Ensayos sobre historia y literatura* (1956) daba una importancia capital al elemento árabe; Sánchez Albornoz (ver del autor: *España un enigma histórico* (1858), ed. 2011) criticará la idea de Américo Castro. Por su parte, Ortega y Gasset (ver *España invertebrada* (1921), ed. 1959, págs. 131-132) indicaba que los visigodos llegaron a España “*alcoholizados de romanismo*”. Más bien, desde nuestro punto de vista, la caída del Imperio Romano no supuso en España que se abandonasen las costumbres romanas que se habían afianzado bajo la influencia de Roma. Naturalmente, se produjeron otras influencias a partir de la entrada de los pueblos germánicos y, después, por los árabes. No obstante, cuando los visigodos entraron en España, lo romano era algo que ya estaba presente, por no haber desaparecido de la Península Ibérica en ese tiempo.

<sup>340</sup> Por ejemplo, San Jerónimo juzgaría el estado de la Iglesia en su época con estas palabras: “*Postquam ad cristianos principes venerit (ecclesia), potentia quidem et divitiis maior, sed virtutibus minor facta sit*” (In Ep. ad Tit., 26, 255).

**83.** Pues bien, bajo esta luz, acerquémonos a otro gran grupo natural de esta época: el *gremio*. Es el resultado de una sociedad como la descrita, unas personas con unos intereses comerciales similares se agrupan para defenderlos. Lo interesante de este nuevo “grupo” es que se define por intereses económicos<sup>341</sup>. El gremio nace y prospera bajo el régimen de autorregulación del grupo. Gracias a ello, y al poder económico que ostentaba, será capaz de hacerse oír frente a las autoridades civiles. Pero, aún más, habiendo nacido el gremio bajo la mentalidad cristiana, la actividad económica del mismo era complementaria de otras de tipo caritativo. Muchos gremios amparaban a las viudas y huérfanos de quienes pertenecían a él y era frecuente que, incluso, se hicieran cargo de hospitales y otras obras de beneficencia. De hecho, la mayoría de los gremios se constituían bajo la advocación de un Santo, al que tomaban como patrón; de ahí que, aún hoy podamos rastrear a través de muchos nombres de hospitales o agrupaciones religiosas seculares (ej. cofradías) su antecedente gremial.

¿Qué supuso el gremio en la comprensión de la riqueza? En la *ciudad* griega y romana, el evergetismo cívico era encumbrado con honores dentro de la *ciudad*. Incluso, los comerciantes más ricos, para salir de la situación de desprecio general por su oficio, hacían grandes aportaciones a la *ciudad* para ser honrados por ella. La Edad Media acabó con esta idea. En la Edad Media, el evergetismo sólo tenía sentido si el destinatario era el Reino de Dios, es decir, los pobres, las órdenes religiosas, etc. La riqueza nunca fue un mal dentro de la doctrina cristiana. Por el contrario, servía para destacar la grandeza del espíritu a través del desprendimiento (Mt 6, 19-21).

---

<sup>341</sup> El gremio solía nacer bajo la advocación de un Patrón (Crispín y Crispiniano para los cordoneros, Cosme y Damían para los cirujanos, etc.), con el gremio se solía buscar la asociación para la defensa de los intereses del oficio o profesión que fuese, pero también tenía funciones asistenciales. En efecto, no era infrecuente que se procurase protección a los huérfanos o/y viudas de quienes pertenecían al mismo. Es imposible deslindar con claridad hasta donde llegaba lo religioso y lo profesional en las primeras asociaciones gremiales. Gremio y cofradía estaban en muchos casos confundidos. De hecho, la expresión <<cofradía de oficio>> es muy frecuente en los textos europeos del s. XIII. Hasta el s. XIV la actitud de los gremios con la autoridad no era pacífica. La capacidad normativa y para autoorganizarse chocaba en muchas ocasiones con la autoridad. Tenemos un ejemplo en la Corona de Castilla, donde el poder regio intentó cortar las alas a las <<cofradías, ligas o monopolios>>. En las Partidas de Alfonso X “El Sabio” se aludía a los <<comportamientos gremialistas>> como actitudes reprobables por oponerse a lo público. Fijémonos que el gremio, como grupo, era gobernado por algunos de sus miembros que desempeñaban ese cometido por un tiempo, pero, además, solían tener jurisdicción propia. Por lo tanto, desde sus comienzos, el gremio fue una célula bastante impermeable a las funciones jurisdiccionales y normativas del rey.

Los padres de la Iglesia no dejaron de advertir del peligro de la soberbia que podía llevar aparejada la riqueza<sup>342</sup> y, así, abogaban por que se usara en obras de caridad<sup>343</sup>. No obstante, *el desprendimiento debía partir del individuo*, jamás se justificó la privación despótica de la propiedad de las personas. Por ello, bajo esta mentalidad, los grupos “gremiales” no tenían que ser tenidos por menos. Es más, los actos de caridad les ponían en la línea de la acción del joven rico (Mt 19, 16:22; Lc 10, 17:31). De hecho, una investigación más pormenorizada sobre este asunto podría llegar a explicar como la persecución general de los judíos en la Edad Media tuvo una de sus causas en la percepción general de su falta de caridad con el resto de las personas que no formaban parte de su comunidad<sup>344</sup>. En España, por ejemplo, es la visión que podemos tener a través de los personajes de Raquel e Vidas en el *Cantar del Mio Cid*, o, en otra época, en Inglaterra en el personaje de Shylock en el *Mercader de Venecia*.

Usaremos un ejemplo biográfico para ilustrar suficientemente la mentalidad medieval sobre la riqueza. El modo en que el primer hagiógrafo de la vida de San Francisco de Asís<sup>345</sup> expone el juicio (obsérvese el paralelismo con el juicio de Jesús de Nazaret) que el padre de San Francisco, comerciante rico de Asís, hace pasar a su hijo, reclamándole que le obedezca porque a él le debe sus bienes, y la manera en que resuelve el juicio. El Santo le entrega al padre todas sus ropas, indicándole que su persona era de Dios y que ya nada tiene de él. El caso es paradigmático de la mentalidad medieval sobre la riqueza. En ese

---

<sup>342</sup> “La soberbia es el gusano de las riquezas. Es muy difícil que quien sea rico no sea también un soberbio. Desentiéndete de la soberbia y no te harán daño las riquezas” (San Agustín, *Sermón*, XXXIX, 4, también *Sermón* CXIII,6). Y es que, dirá con agudeza San Agustín, mientras que el resto de los vicios aparecen en las obras malas con claridad, la soberbia es el vicio que acecha en las obras buenas (San Agustín, *Regla*, 1,8 y *La naturaleza y la gracia*, 27,31).

<sup>343</sup> San Agustín, *Sermón*, XXXIX, 5. Los primeros concilios insistían mucho en que las acciones de los obispos estuvieran presididas por la caridad. Ocuparía un libro entero la enumeración de prescripciones en este sentido, así que, como ejemplo, sólo citaremos un concilio y un sínodo. El concilio de Cartago del año 398, en el que se ordenará a los obispos que tuvieran un albergue no lejos de la iglesia para ayudar a los necesitados, y el sínodo de Tours del año 567, en el que se inculca a los prelados la misma obligación para con los huérfanos, viudas y demás necesitados.

<sup>344</sup> Los judíos en España se agrupaban también en pequeñas comunidades, a las que se llamaba *aljamas*. Las normas por las que se regían eran las del *Talmud*, cuyo vigilante e intérprete era el rabino (Fernández Gómez, F., *Instituciones jurídicas del pueblo judío*, 1881, pag12 s.s). El aislacionismo judío respecto de los cristianos fue en buena medida propiciado por el hecho de tener al pueblo judío por deicida. Por lo que se refiere a la riqueza, los judíos se comportaban discriminando a los cristianos. Las normas contenidas en Ex. 22, 24; Lev.25, 35-37; Deut. 23,20, prohibían cobrar intereses a los judíos si éstos se hacían préstamos entre sí, pero no que los cobrasen a los miembros de otras comunidades. El Deuteronomio distinguía muy claramente en este sentido al hermano (judío), con la palabra *ah*, del extranjero (*nokhri*). La sensación general era que eran personas que preferían ganarse la vida trabajando lo menos posible. Según Andrés Bernáldez (1450-1513), el llamado cura de los palacios: “vivían de oficios holgados, y en comprar y vender no tenían conciencia con los cristianos. Nunca quisieron tomar oficios de arar y ni cavar, ni andar por los campos criando ganados, ni lo enseñaron a sus hijos, salvo oficios de poblados, y de estar asentados ganando de comer con poco trabajo” (en *Memorias del reinado de los Reyes Católicos*, ed. 1870).

<sup>345</sup> Celano, T., *Leyenda primera* (1228-1230).

juicio, la riqueza no se juzga como mala, pero, en el juicio, se destaca que existen bienes superiores al mundo que el ser humano puede escoger para su vida.

**83bis.** Las personas que estaban dentro de los gremios, en no pocos casos, tuvieron que defender sus intereses en un clima que, desde luego, no miraba bien el *apego* a la riqueza. Así, se iría generando una contradicción enorme dentro de *lo social* a la que se llamó *hipocresía*. La distinción entre la ciudad de Dios y de los hombres puso en medio del debate moral y político esta palabra. Por un lado, resultaba cada vez más evidente que los gremios y el comercio eran necesarios, y que quienes señalaban a la riqueza del mundo como un posible mal desde los púlpitos, en muchos casos, vivían en medio de la opulencia. En muchos casos, era patente la contradicción entre el Reino de Dios que se predicaba y el reino de los hombres que se practicaba<sup>346</sup>.

En nuestra comprensión de *lo social*, el fenómeno del gremio nos indica otro factor para tener en cuenta. Si en la *ciudad* griega, como se ha visto, la idea de *conjunto colectivo* era dominante; si, luego, con San Agustín, el individuo aparece *ordenado contradictoriamente* con el conjunto según la ley; ahora, con el gremio, un grupo, dentro del conjunto general, vienen a ser también determinantes en *lo social*. Por lo tanto, materialmente, hemos podido constatar hasta aquí tres formas de *lo social*: individuo (elemento); (gremio, orden religiosa) subconjunto y (ciudad) conjunto, según los fines de cada uno. Es decir, tres fuentes de *fuerzas en la definición de lo social*.

Todo ello tuvo sus consecuencias políticas. Al final de la Edad Media podemos ver a las ciudades italianas luchando contra el Sacro Imperio Romano-germánico. Y es en este contexto cuando Bartolo de Sassoferrato (1313-1357), estudioso del Derecho Romano, quien daría cuerpo a la doctrina de la *pluralidad de organizaciones políticas*, separadas entre sí y del Imperio. En efecto, al considerar las ciudades como *sibi princeps*, las tuvo como príncipes para sí mismas<sup>347</sup>.

**84.** Recordemos que en nuestra disertación estamos usando el caso del “suicidio” para explicar *lo social* (v.75). Al recuperarse durante la Alta Edad Media el pensamiento de Aristóteles, el *suicidio* se rechazará con un nuevo argumento social - además del que hemos visto en San Agustín. Así, dirá Santo Tomás al ofrecer las razones por las que el suicidio es ilícito: “*Segunda, porque cada parte, en cuanto tal, pertenece al todo; y un hombre cualquiera es parte de la comunidad, y, por tanto, todo lo que él es pertenece a la sociedad.*”

---

<sup>346</sup> A nuestro juicio, uno de los momentos de *tensión* más interesante en la situación que venimos describiendo es la reacción frente al auge de la monarquía pontificia (representada, sobre todo, por Bonifacio VIII – Papa desde 1294 a 1303-), con la aparición de dos órdenes claves de frailes: los dominicos (1217) y los franciscanos (1209-1221).

<sup>347</sup> La doctrina fue la que sirvió para fundamentar el poder de los reinos del norte de Europa y llegar al principio de que *Rex in regno suo est Imperator* (Skinner, Q., *Foundations of Modern Political Thought, T. I The Renaissance*, 1978, págs. 9-11).

*Por eso el que se suicida hace injuria a la comunidad, como se pone de manifiesto por el Filósofo en V Ethic*”<sup>348</sup>.

En definitiva, la idea de orden ontológico y metafísico del mundo es trasladada al estudio de *lo social*. Así, lo moral, lo político y lo jurídico, como disciplinas fuertes en el estudio de *lo social* traducen, a cada uno de esos marcos, la idea de mundo. Piénsese que, bajo este enfoque, el orden del ser y del deber ser no se separan. Lo que es, debe serlo. Así que, desde el ángulo de las disciplinas sociales, el orden según la ley sencillamente es una traducción del orden según el ser. El modo de argumentar sobre la ilicitud del suicidio por parte de los autores cristianos tiene en cuenta su relación con el orden ontológico de bienes con el que conciben el mundo.

En el siguiente apartado explicaremos el modo en que la ruptura de este esquema será el que llevará a *lo social* a ser entendido de forma “empírica”.

### **II.3.2 Lo social desde la ciencia a partir del s. XVII.**

Dividiremos este punto en cuatro apartados. En el primero, expondremos las categorías fundamentales con los que se estudia *lo social*. El segundo apartado, lo dedicaremos a ver cómo la ciencia a partir del s. XVII transformó la idea de mundo y de *lo social*. A continuación, veremos qué tipo de objeto de investigación es *lo social*. Por último, pasaremos a describir las principales teorías desde las que modernamente se explica este objeto.

#### **A) Categorías de conocimiento de “lo social”.**

**85.** Del estudio que llevamos hecho, podemos concluir que de *lo social* existen dos elementos fundamentales, sobre las que se ha discutido si tienen o no sustantividad propia, si una es anterior a la otra e, incluso, más modernamente, si son estos elementos los que sirven para explicar *lo social*. Nos referimos al *individuo* y la *sociedad*.

Esos dos elementos han servido para reflejar las distintas concepciones que el ser humano ha tenido sobre el *hombre* y el *mundo*<sup>349</sup> y, proyectado sobre él, *lo social*. En principio, parece que son dos elementos indiscutibles. Por un lado, es difícil hablar del individuo sin referenciarlo a la sociedad en la que participa. El elemento “relacional” de la persona hace que, de una u otra manera, cuando nos refiramos al individuo, como telón de fondo aparezca una idea de mundo y de sociedad. Y, por otro lado, también parece poco discutible que *lo social* tiene cierta sustantividad propia. Es “algo” que le es dado al individuo y que, en muchos sentidos, opera con cierta independencia respecto de él. Así, cuando hablamos del individuo y *lo social*, como dos elementos descriptivos de la posición

---

<sup>348</sup> Santo Tomás, *S. Th.* 2-2, q.64, a.5.

<sup>349</sup> “figura del mundo” dice Marías, J., *La estructura social*, op.cit., pág. 18.



del ser humano en el mundo, resulta importante aclarar que, en muchos sentidos, *son términos con significado interdependiente*. Gracias a ello, es que, con facilidad - como se ha podido ver que hemos hecho -, es que hemos podido aplicar el “giro hermenéutico”, dando cuenta de lo *colectivo* y lo *común* al hablar de la *ciudad*, la *libertad individual* o los *grupos intermedios*.

De esta forma, el enfoque de *lo social* ha quedado determinado, por un lado, a través del *individuo*: hombre y acción humana; por otro, a través del grupo y la sociedad. Hasta ahora, los tres elementos los hemos *enmarcado* sobre el referente de la *idea de mundo* en cada época. En ese enmarcamiento, la *figura* y la *materia* (v.73) han sido relevantes<sup>350</sup>. La *ciudad*, la *individualidad*, el *gremio* nos han servido de *arquetipos formales* de conjunto para explicar *la materia de lo social*, la interdependencia entre el individuo y la sociedad.

Dicho lo cual, debemos dilucidar si existe o no una sustantividad *individual* o, en su caso, de *lo social*. Lo frecuente es que las teorías sociológicas, jurídicas y económicas, *conciban uno de esos dos elementos con sustantividad propia, mientras que desechan el segundo como artificial*. Así es que se forman interpretaciones opuestas y antagónicas a la hora de concebir las *figuras* de *lo social*. Igualmente, desde una u otra posición, las llamadas *fuerzas sociales* son interpretadas de manera distinta.

<b>Lo Social</b>			
	<b><i>Figura</i></b>	<b><i>Materia</i></b>	<b><i>Fuerza</i></b>
<b>Individuo</b>	Expresiones de la acción humana.	Acción humana	Subjetiva
<b>Social</b>	Expresiones de la acción social.	Acción social	Común/Colectiva

Por nuestra parte, carece de sentido construir unilateralmente un pensamiento basado únicamente en el individuo o, en su caso, *lo social*, argumentando que una de las dos opciones es real, mientras que la otra es ficticia. El “giro hermenéutico” de lo “real” a través de lo “irreal”, convierte a cada una de esas dos posiciones antagónicas solamente en puntos de partida. A partir de ahí, el “giro hermenéutico” necesita de las dos posiciones para dar cuenta de todos los fenómenos que podemos ver en *lo social*.

**86.** Con las categorías *individual/social*; *figura/materia* y la *noción de fuerza*, podemos dar cuenta de las tres formas en que se explica clásicamente la sociología: *la teoría*

<sup>350</sup> “El primer anunciado de la Sociología es este: las cosas no son lo que parecen” (Berger, P., *Invitación a la sociología*, 1963, pág.34). Con las categorías individual/social; forma/materia y la noción de fuerza, podemos dar cuenta de los tres paradigmas explicativos de la sociología: la teoría funcionalista, del conflicto y de la a

*funcionalista*, del *conflicto* y de *la acción*. Todas ellas pueden reconocerse en las distintas concepciones de la economía y el derecho. En este sentido, pisamos terreno seguro en nuestro avance en una *teoría descriptiva del poder y la riqueza*. En efecto, es en este punto donde las categorías de *común* y *colectivo*, y la *figuración*, como resultado del “*giro hermenéutico*”, empiezan a revelar su importancia en una teoría como la que pretendemos.

La *teoría funcionalista* imagina la sociedad como un sistema complejo de distintas variables susceptible de un “equilibrio”. Bajo este enfoque, tenemos a autores como Comte, Spencer, Parsons, etc. La *teoría del conflicto* observa que, en *lo social*, lo preponderante son los conflictos. Bajo este esquema, los sociólogos tienden a estudiar la sociedad dividiéndola en grupos diferenciados con intereses contrapuestos. Entre los autores importantes que explican *lo social* desde este punto de vista estarían, por ejemplo, Marx. Por último, hay quienes explican *lo social* atendiendo a *la acción humana*. Entre los autores que sostienen este enfoque estarían Simmel o Weber.

**87.** Estos tres esquemas fundamentales se han presentado de manera excluyente y, por eso mismo, *los tres han resultado insuficientes*. Los tres enfoques han escogido al individuo o a la sociedad, es decir, a la acción del individuo o la de la sociedad, además de las nociones de convenio o conflicto, para orientarnos en la comprensión de *lo social*. Las razones de la insuficiencia de dichas perspectivas saltan a la vista. En la medida en que cada enfoque excluye a los demás, resultan parciales. Pero, además, siendo un poco inquisitivos con los autores que se han planteado la explicación de *lo social* desde uno u otro enfoque, enseguida nos damos cuenta de que, normalmente, lo que existe detrás de cada enfoque sociológico, es una posición política. Dicho de otro modo, podría decirse que la sociología ha transformado la antinomia libertad/intervención colectiva, por la de individuo/sociedad. El cambio de enfoque esconde intenciones que es bueno poner al descubierto. Mientras que difícilmente podría hablarse de argumentos científicos dentro del discurso político, *la sociología, por el contrario, consigue revestir de un argumentario aparentemente científico el debate político clásico*. Ello no es baladí. De hecho, como enseguida veremos, será justamente esa apariencia la que propicie un peso específico a lo sociológico para formar argumentos en lo político. En efecto, bajo un nuevo paradigma científico de mundo, serán los argumentos científicos los que den más peso a la verdad y, por lo tanto, los que mejor sirvan a los fines de la política. De cara a nuestra investigación lo que decimos tiene bastante importancia. En efecto, pues, después de lo dicho, resultaría extraño un enfoque sobre el poder y la riqueza que no tuviese en cuenta la influencia importantísima que la sociología ha supuesto dentro del conjunto de ideas y argumentos a propósito de los temas que nos ocupan<sup>351</sup>.

---

<sup>351</sup> Intentando superar todas las disfunciones que la unilateralidad de cada teoría provoca, distintos autores han hecho propuestas desde el lenguaje, el discurso, dando entrada a visiones fenomenológicas y hermenéuticas dispares. Por materias tenemos una posible sociología de la construcción social, la teoría feminista de la sociología, la teoría Queer, etc. Y hasta, incluso, se habla de la muerte de la sociología como disciplina

## B) La idea de *lo social* a partir de la visión de la ciencia del s. XVII.

88. En el s. XVII existe un cambio fundamental en la idea de mundo respecto de la que se tenía en la Antigüedad, en la Edad Media y el Renacimiento. Si la idea de *orden total transcendental* para la Metafísica de Aristóteles, la Teología de San Agustín, Santo Tomás, etc., era fundamental, la ciencia que aparece en el s.XVII restringió su atención a un orden más concreto: el físico<sup>352</sup>. Ello supuso tres consecuencias. La primera, fue la de intentar concretar lo humano como un *hecho positivo*. Es decir, si antes la persona era vista desde sus distintas cualidades y relaciones (destacando la cualidad de lo racional, del habla, de la libertad o la dimensión sobrenatural del hombre), ahora, se pretenderá tratar a la persona como algo “objetivado”. “Objetivado” significa que es “algo” igual a “otro” y, por lo tanto, miembro de un conjunto (especie), por lo que todos aquellos aspectos singulares que veíamos que el cristianismo destacaba del hombre y que no permitían reducirlo a un conjunto (vgr. Boecio), desaparecen. Con este presupuesto, se pudieron, en segundo lugar, aplicar los métodos de las ciencias físicas para estudiar al ser humano y los fenómenos sociales. Aquello que es objetivo e igual como fenómeno, se dijo, debería estar articulado a través de unas leyes semejantes a las que obedecen los fenómenos físicos. Por último, se definió el comportamiento del científico; se diría que debía ser aséptico respecto de lo que estudia. Es decir, el científico social debía mantener la misma distancia con el fenómeno que estudiaba que el físico con la realidad.

89. Todo ello, que en la ciencia física era sencillo - a fin de cuentas, el fenómeno y la referencia fenoménica eran “palpables” y “externas” al científico -, en las humanidades no resultaba tan fácil. El científico es un ser humano que, en las humanidades, estudia “algo”

---

(Braudillard, J., *La ilusión del fin*, 1992 pág.24). Iremos viendo algunas de ellas en la medida en que nos ayuden en nuestra investigación. La propuesta de Anthony Giddens (1983-) de atender al esquema de la acción del habla del individuo en relación con el lenguaje, para, desde él, estudiar la sociedad bajo una perspectiva en la que se dé cuenta de lo individual y lo estructural (Giddens, A., *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*, 1984) tiene cierta semejanza con nuestro punto de vista.

<sup>352</sup> El pensamiento “empírico” se vuelve fundamental en el s. XVII, pero con ello no queremos decir que no existiera con anterioridad. Lo que sí sucede en el s. XVII, es que determina la “idea de mundo”. Así, en Grecia, y entre los filósofos de naturalistas de la Jonia, vemos que atienden a la realidad enfocándola fuera del mito. A Arquímedes (287-212 a.C.) puede tenersele como el descubridor de la mecánica, no sólo por su famoso principio, sino por sus estudios de la palanca y el punto de gravedad. También tenemos a Eratóstenes (276-196 a.C.), que calcularía cuál podría ser el tamaño de la circunferencia de la Tierra y estudio la oblicuidad de la Tierra respecto del Sol. Aristarco (320-250 a.C.) propondría la teoría de que la Tierra giraba alrededor del Sol, idea que fue discutida por Eudoxo (370 a.C.), quien, como se sabe, opondría a la teoría anterior la geocéntrica. Esta sería la tesis defendida por Hiparco (130 a.C.) y Tolomeo (127-151 a.C.). No sería hasta el s. XVI que Copérnico volvería a proponer el heliocentrismo. Pues bien, es con la teoría heliocéntrica de Copérnico, publicada en su obra *Acerca de las revoluciones de las órbitas celestes* (1543), cuando comienza una nueva visión sobre el mundo que definitivamente determinará su imagen para los seres humanos. Aquí debe tenerse en cuenta lo que nos explica el filósofo de la ciencia Thomas S. Kuhn sobre cómo y porqué un determinado descubrimiento puede suponer un cambio de paradigma en la imagen del mundo (Kuhn, T.S., *La estructura de las revoluciones científicas*, 1975, págs.33 s.s).

que le es propio e inmediato -participa de ello personalmente y, la propia complejidad que le es inmediata como persona, hace que tenga que ser arbitrario cuando positiviza lo humano. Pero, los presupuestos de este nuevo enfoque tenían razones para, al menos en un primer momento, triunfar. En efecto, si el ser humano es el ser más complejo de la realidad, evidentemente, el hombre puede dar cuenta de cualquier patrón extraído de realidades más sencillas. Así, cuando los científicos sociales comenzaron a aplicar los métodos de la física y, después, de la biología, se admiraban de que efectivamente explicasen “algo” de lo humano. Aquí, la palabra clave es “algo”. Pues, cuando intentaron decir que su explicación era general y absoluta (al modo de la física mecánica), enseguida sus teorías se comprobaron como insuficientes. Es decir, la naturaleza de las leyes de la física mecánica, por ejemplo, no era la de las “leyes” sociales. El ser humano y *lo social* desbordaban cualquier arquetipo físico o biológico que se utilizara para explicarlo.

**90.** Así, al copiar los sociólogos a las ciencias positivas, es que llegaron las explicaciones de *lo social* según distintas ideas de *fuerza*: compulsivas, funcionales, evolutivas, orgánicas, etc<sup>353</sup>. El modo de enfocar las humanidades, a través del método científico positivo, sirvió para ir generando un debate propio, en el que, cada vez de modo más patente, se ponía en evidencia que, si bien lo alcanzado “enmarcando” la realidad de *lo social* sobre un patrón científico del mundo resultaba productivo, el fenómeno de *lo social* difería tanto de los hechos físicos o biológicos que era imperioso atender a *lo social* tal cual se presentaba como una realidad humana, es decir, a través del “rodeo” de *la palabra*, que, efectivamente, era lo más inmediato y propio del ser humano social. En este sentido, el hito intelectual que hay que destacar es el enfoque fenomenológico.

En la explicación que sigue a continuación, presentaremos *lo social* usando las ideas de *conjunto* y arquetipo que se han visto (v.54), que suponen, a su vez, las categorías de individuo y social (v.85), además de las de materia y figura (v.73 s. s). Insistimos en que ni el punto de vista positivo de Comte, ni el evolutivo de Spencer, ni el relacional de Simmel, ni el empírico de Durkheim, ni el vitalista de Dilthey, Bergson, Ortega y Gasset o Zubiri, o el histórico de Julián Marías, son excluyentes. Lo *social*, como “marco”, sobre la realidad de la acción humana, sigue siendo tan amplio, está tan cercano al horizonte de *mundo* y de *hombre* que, inevitablemente, cualquier teoría unilateral nace incompleta, y, por ello, es posible ser creativo al enfocar estas cuestiones.

---

<sup>353</sup> Se ha dicho que “*El poder de la sociología radica en demostrar exactamente la capacidad de las fuerzas sociales para organizar la sociedad de muchas maneras diferentes*” (Macionis, John J., y Plummer, K., *Sociología*, 2007, ed. español 2011, pág.4), dando por supuesto qué sea fuerza social y sin distinguir sus clases, si es que las hubiere. Lo que difiere son los modelos con que se interpreta la sociedad y, de ello, deducen un concepto de fuerza. Desde este ángulo se aprecia la enorme libertad con que los científicos sociales examinan *lo social*. Sobre la incorrección de copiar los métodos de las ciencias físicas para el estudio de las humanidades (Hayek, “*La pretensión del conocimiento*”, en *Nuevos Estudios de Filosofía, Política, Economía e Historia de las Ideas*, ed. español, 2007, pág. 41).

### C) *Lo social* como objeto de investigación.

91. Se ha visto que la concepción científica del mundo, que aparece alrededor del año 1600, propiciará un nuevo paradigma (v.89), en el que también el hombre y su acción serán considerados desde esta perspectiva<sup>354</sup>. Hemos indicado, además, que se debe al positivismo el llevar los métodos de otras ciencias físicas al estudio de *lo social*<sup>355</sup>. Pero ¿qué papel viene a desempeñar la libertad en esta clase de conocimiento? En parte, esto ya lo hemos estudiado al analizar la teoría de la ciencia y el método en la primera parte de este trabajo (v.36, 60). Ahora de lo que se trata es de contestar a esa pregunta examinando qué relevancia tiene la libertad en el conocimiento de *lo social*.

Abundando en algo ya dicho (v.89, 90), hay una razón para que la naturaleza propia de la acción humana no impida el enfoque “empírico” sobre ella. Siendo la acción humana un fenómeno enormemente rico y complejo y, por ende, también *lo social*, el científico social puede recortar, elegir variables o disponer los distintos elementos que considere de la acción humana, haciéndolos encajar con esquemas y métodos de las ciencias físicas o biológicas. Es decir, la acción humana, y también la social, son tan complejas que es fácil acabar pensando que la explicación que alcanzamos puede ser suficiente. Así, cualquier tipo de “composición” puede, aparentemente, estar explicándolo “todo”. De este modo, el

---

<sup>354</sup> Ortega y Gasset, J., *Ensimismamiento y la alteración. Meditaciones de la técnica y otros ensayos* (1933-1939), ed. 2014, pág. 135. El cambio de paradigma sobre la “*imagen del mundo*” que supone la evolución de las ciencias es evidente después de más de tres siglos. El desarrollo de las ciencias ha provocado un intenso debate sobre su metodología y justificación. El descubrimiento de distintas y nuevas teorías, con distintos métodos y, sobre todo, la importancia que en la ciencia está teniendo el “indeterminismo”, ha llevado a que se hable de anarquismo metodológico (Feyerabend, Paul, K., “*Explanation, Reduction, and Empiricism*”, en Feigl, H., y Maxwell, G., *Minnesota Studies in the philosophy of Science*, Vol. III, 1962, pág. 60; también Keyerabend, P.K., *El mito de la ciencia y su papel en la sociedad*, 1979, pág.33), y hasta de los valores con que se estima la ciencia experimental para tenerla como una institución social (Merton, R.K., *La sociología de la ciencia*, 1977, vol.2, págs..355-368). Se ha dicho: “*La predicibilidad y la certeza se han tornado problemáticas con el caos, y los conceptos básicos de la ciencia convencional han sido socavados por un nuevo énfasis sobre la imposibilidad de la objetividad y de alcanzar un conocimiento absoluto (...) la ciencia postmoderna debe adoptar una nueva perspectiva que otorga priori dad a la naturaleza provisional de nuestra comprensión de las estructuras totales, dentro del contexto proporcionado por los estudios recientes sobre la emergencia de comportamientos complejos a partir de subsistemas simples*” (Madsen, D.L., y Madsen, M.S., “*Fractals, Chaos and Dynamics: The Emergence of Postmodern Science*”, en Eranshaw, S., *Postmodern Surrundings*, 1994, pág. 119). En toda esta cuestión creemos importante la apreciación de Hayek: “*Un interesante síntoma del aumento de la concepción racionalista es la creciente sustitución, en todos los idiomas que conozco, de la palabra <<moral>>, o simplemente el <<bien>>, por la palabra <<social>> (...) Lo curioso del caso es que esta apelación a lo <<social>> entraña realmente una petición de que la inteligencia individual, más bien que las reglas desarrolladas por la sociedad, guie las acciones individuales; de que los hombres renuncien al uso de lo que verdaderamente podría llamarse social*” (Hayek, F., *Los fundamentos de la libertad* (1959), ed. español 2014, págs.98-99).

<sup>355</sup> El término “sociología” se debe a August Comte (Comte, A., *Curso de filosofía positiva*, 1830). Un examen sobre el modo y consecuencias de la teoría de Francis Bacon de llevar el método empírico de las ciencias de la naturaleza a las sociales en Pagallo, U., *Homo hominis Deus. Per un introduzione al pensiero giuridico di Francis Bacon*, 1995.

estudio de *lo social* puede tener toda la apariencia de científico y, de alguna manera, vivir de su “prestigio” -aunque, y no pocas veces, a costa de la verdad<sup>356</sup>.

Pero, fijémonos bien, porque no es el método el que ayuda a descubrir algo de la acción humana o la acción social, *es el punto de vista sobre la acción humana o social la que provoca el método*. Ello es una consecuencia inevitable del punto de vista personal que necesariamente tiene quien estudia la acción humana y la complejidad del fenómeno de *lo social*. Y, llevando de esta manera la investigación, sucede algo sorprendente. El enfoque metodológico, aunque sea dispar (ej. empírico v. teórico *a priori*), parece siempre productivo. Efectivamente, y en esto discrepamos de quienes desprestigian los distintos enfoques “empíricos” que se han propuesto sobre *lo social*. Pues, como se ha dicho al comienzo de esta pregunta, de casi todas las propuestas que se han hecho, hay algo de verdad, porque, a fin de cuentas, *la libertad* es una condición de cualquier estudio, del conocimiento – como se ha explicado - y, por lo tanto, es precisamente en aquello en que el ser humano se muestra como objeto de estudio, donde más se manifiesta esta cualidad<sup>357</sup>.

En este punto, conviene tener presente que acción humana y acción social, efectivamente, son “enmarcaciones” sobre el horizonte de la realidad que es el “mundo”, pero que, aun así, siguen siendo amplias. Por ello, en sociología no se produce el efecto negativo que la mala aplicación del método científico suele tener en las ciencias físicas. En éstas, si se produce un error, lleva al abandono de la teoría sustentada sobre él mismo, en cambio, como decimos, el “fallo” en sociología no es tan evidente. Existen disparidades importantes, por ejemplo, en los enfoques de Georg Simmel, cuando se centra en la dimensión de la “acción singular” para explicar *lo social*, la de Émile Durkheim, que trata lo social como “cosa”, o la “acción social” de Max Weber, pero, bien miradas cada una de las propuestas, y aunque los autores las presenten contradiciéndose unos a otros, sus teorías son capaces de sobrevivir cada una sin desplazar del todo a las demás.

---

<sup>356</sup> Si escogemos dos autores que estén en las antípodas del método “empírico” (nominalistas v. realistas), por ejemplo, tendríamos a Émile Durkheim y Georg Simmel. Ninguno de los dos puede ser consecuente ni con el racionalismo nominalista de Hobbes o Kant, ni tampoco con el estrictamente experimental de David Hume, por ejemplo. Y así, uno y otro tienen que apelar al “valor”. En efecto, Durkheim, cuando propone el método sociológico de las <<variaciones concomitantes>>, hace pasar el hecho positivo sociológico por el “valor”, para poder hacer las demostraciones en su sociología; por su parte, Georg Simmel, exactamente lo mismo, indica como el valor es el elemento de interpretación de *lo social* que, según este autor, se refiere a las mutuas relaciones entre los individuos. De este modo, aunque los dos autores pueden parecer bastantes divergentes en cuanto a cuál sea el objeto de *lo social*, lo cierto, es que, a través del valor, la rigidez aparente de sus posiciones se diluye. Por ello, los dos son relativistas, pluridisciplinarios y dan, los dos (aunque estamos convencidos de que Durkheim protestaría ante nuestra afirmación), una enorme importancia a la “libertad” dentro de la epistemología del conocimiento (al modo que hemos visto de Locke) (ver Durkheim, E., *Las reglas del método sociológico*, op.cit., págs. 239; 312;319; Simmel, G., *La filosofía del dinero* (1900), ed. español 2013, págs. 97, 102 y 105).

<sup>357</sup> “*La imaginación social nos permite entender la historia y la vida de las personas, y las relaciones que se crean entre las dos en la sociedad*” (Mills, W., *La imaginación sociológica*, 1959, op.cit., pág.4).

En nuestro caso, insistimos, que el “*giro hermenéutico*” nos permitirá dar cuenta de unas y otras a la vez. Una metodología en la que se tiene en cuenta que lo individual “pasa” por *lo social*, puede abarcar estos dos fenómenos. Ello supone que no neguemos que *lo social* tiene, en muchos sentidos, entidad propia, y que, de igual modo, determina la acción individual, dando lugar a expresiones sociales como costumbres, hábitos, instituciones, etc., que sólo tienen sentido si a *lo social* se le da entidad *instrumental*. Por lo tanto, lo social y la acción individual son para nosotros entidades dinámicas, instrumentales la una de la otra, a través de las cuales se produce la manifestación de *lo social*. Por ello, para nosotros, lo importante será hacer una descripción del fenómeno de *lo social* tal y como se presenta, en el cual, esos dos elementos, presentados muchas veces como opuestos, son necesarios el uno para el otro.

### **II.3.3 *Lo social* en distintas teorías de la modernidad.**

Veremos qué se entendió por *lo social* en los orígenes de la modernidad (s.XVII), según el enfoque cientificista con el que se pasó a entender el mundo. Cómo se verá, los autores se aproximaron a *lo social*, en un principio, desde un enfoque filosófico y político “empírico”. No obstante, con claridad, irá apareciendo *lo social*, como un objeto de conocimiento cada vez más *exacto*. Así, veremos, sucesivamente, como *lo social* es interpretado desde arquetipos propios y específicos de las distintas ciencias positivas. Los inconvenientes de cada explicación serán los que den oportunidad a que otras propuestas se postulen como explicaciones más verosímiles<sup>358</sup>.

#### **A) El <<cuerpo>> y el <<espíritu>>.**

**92.** Al desarrollar la explicación de la teoría del conocimiento “empirista” dividimos en dos corrientes el “empirismo”; recordémoslo, hablábamos de “nominalismo” y de “realismo” (v.25). El primero, nos explicaba la ciencia desde la subjetividad de la razón; el segundo, se atenía estrictamente a los fenómenos reales.

Pues bien, lo que veremos en estos dos apartados serán las explicaciones de *lo social* siguiendo el esquema que hemos usado al explicar la teoría de ciencia en el “empirismo”. Con ello somos consecuentes con el primer apartado de nuestra investigación.

---

<sup>358</sup> Puede ser interesante que el lector repare en los distintos modelos que se han usado para explicar *lo social*. Hayek se declaró partidario de usar ciertos modelos para dar cuenta de *lo social*, siempre y cuando se tuviese en cuenta que con ellos no se podían hacer predicciones absolutas. Hayek insistía en que, dado que no se conoce la información de los individuos con los que se forman los modelos, es aventurado hacer de los mismos formas de estudiar lo social de manera segura y cierta (Hayek, “*La pretensión del conocimiento*”, en Nuevos Estudios de Filosofía, Política, Economía e Historia de las Ideas, ed. español, 2007, págs.45 s.s). Lo que el lector va a poder ver en las siguientes páginas es que los modelos también pueden variar en su forma externa a la hora de explicar lo social, de manera que, al final, la crítica de los “modelos” no sólo estaría en la falta de información de la que disponemos de sus elementos individuales, sino de cómo decidir entre unos u otros cuando están explicando lo mismo.

Evidentemente, como decíamos en la primera parte, autor por autor, el lector puede encontrar muchas matizaciones a nuestra clasificación, pero, insistimos, pensamos que no erramos mucho en lo que decimos si mantenemos esta perspectiva en la exposición.

En esta primera aproximación, distinguiremos entre “cuerpo”, para dar cuenta de las teorías de *lo social* que atienden a *lo social* como una realidad de hecho, y, por otro lado, hablaremos de “espíritu” para referirnos a las explicaciones que suponen factores internos de *lo social*. El lector se dará cuenta de los paralelismos que enseguida pueden hacerse con, por ejemplo, las *variables endógenas* y *exógenas* con las que se formulan algunos modelos en economía. Como se comprobará, los distintos autores estarán trasladando analógicamente ciertas estructuras de la *persona* a *lo social*. De alguna forma, estarán reinterprelando lo que los clásicos habían hecho con la *ciudad* (v.75). Curiosamente, deberemos estar bastante atentos a las explicaciones que presentamos pues, salvo por lo que respecta al *cuerpo común*, el resto de las tendencias, *corporales* y *espirituales*, mantienen una dirección *colectivista* evidente.

De cara a nuestro objetivo, el fenómeno es ciertamente interesante. Los nuevos enfoques filósofos y políticos reconsiderarán el arquetipo de la sociedad según la persona para dar cabida a los nuevos métodos de las ciencias. Por otro lado, como enseguida veremos, la diferencia entre *cuerpo* y *espíritu* va a servir para resaltar las categorías formales de *colectivo* y *común* – sobre las que sostenemos nuestro estudio. Así que, por kelsenista razón, prestar atención a estos enfoques es para nosotros muy importante.

### **a.1) La sociedad como <<cuerpo>>.**

La sociedad como *corpore* difiere de las visiones antropomórficas clásicas de la sociedad (v.75). El enfoque “empírico” hace que se estudie el conjunto formado por los individuos que lo componen<sup>359</sup>. En estas teorías lo que importa es destacar qué es lo que da consistencia al conjunto. En la sociedad como *cuerpo* distinguimos dos formulaciones: como *cuerpo colectivo* y como *cuerpo común*.

---

<sup>359</sup> *Lo social* tiene características tan ciertas y propias como las <<magnitudes de las figuras>>. En este sentido, Hobbes está situado en la órbita subjetivista-deductiva de la modernidad de Descartes (Hobbes, Th., Prefacio, *Del Ciudadano* (1642), ed. español 2011, I.5). Racionalizar la política para Hobbes era una forma de evitar el estado de guerra y de conflicto. Por ello, Hobbes opone a la idea política, racionalmente establecida, la opinión; dirá así que “*el mundo está gobernado por la opinión*” y que, por lo tanto, “*todas las controversias nacen del hecho de que difieren entre sí las opiniones de los hombres acerca de lo mío y tuyo, justo e injusto, útil e inútil, bueno y malo (...) que cada uno evalúa según su propio juicio*” (v. Hobbes, t., *Del Ciudadano...*, op.cit., I.9). Por ello, Hobbes hará derivar la ley natural de la razón, y aventurará un principio general para conocerla, éste es: la llamada regla de oro de la moral. Dirá, esta regla “*no sólo es fácil sino también es notoria hace tiempo en las palabras: lo que no querías que te hagan no se lo hagas a otro*” (v. Hobbes, Th., *Del Ciudadano* (1642), ed. español 2000.op.cit., III.26; también en el *Leviatán* (1651), ed. español 2009, pág. 129). En este sentido, es totalmente inexacta la interpretación de Rawls sobre que Hobbes era un relativista moral (Cfr. Rawls, J., *Lecciones sobre la historia de la filosofía política* (2007), ed. español 2009, págs. 54-55).



### a.1.1) La sociedad como *cuerpo colectivo*.

93. El desarrollo empírico sobre este enfoque lo ofreció Thomas Hobbes (1588-1679) (v.29,30). Tanto él, como quienes, como él, interpretaban la sociedad como un conjunto de individuos, pretendían resolver problemas prácticos y concretos respecto de la sociedad. Mirando detrás del *corpore político*, vemos el *corpore* social. Fijémonos en que el esquema entre *corpus* y *populus* no desaparece (v.76 *bis*), sino que se interpretará de manera racional. Así, como *cuerpo*, la sociedad debía estar amalgamada por “algo”. Y ¿qué es ese “algo”? Ahora viene la razón a poner el patrón; es a lo que Hobbes llamará los *contrato(s) social(es)*. La diferencia con las concepciones anteriores es sustancial. Mientras que, en San Pablo, como hemos visto, se refería al cuerpo de la Iglesia como algo místico, o, en el caso de la *ciudad* clásica, era un trasunto analógico del ser humano. Hobbes hace del “contrato social” algo desde lo que interpretar el poder y el cuerpo social.

Hobbes, queriendo diferenciar el momento en el que nace la sociedad, de aquel otro en el que se constituye el poder político, distingue dos contratos sociales. Por el primero, el individuo pasa a formar parte de la sociedad<sup>360</sup>; por el segundo, cede al poder político el ejercicio de la *fuerza*<sup>361</sup>. Se puede entender que el “contrato social” es un artificio. Pero lo es en un sentido muy distinto a cómo lo era la analogía antropomórfica o la mística. El “contrato social” hace posible hablar de un vínculo formado de derechos y obligaciones,

---

<sup>360</sup> Por este contrato el ser humano abandonaría un supuesto estado de naturaleza salvaje. A este estado de naturaleza se le ha calificado de patológicamente narcisista (Glass, J., “*Hobbes and Narcissism: Pathology in the State of Nature*”, en *Political Theory*, VIII, 1980, pág. 384). Una de las causas que Hobbes ofrece para explicar el conflicto entre los seres humanos y, por lo tanto, la justificación del poder es la propiedad. Dirá: “*la causa más frecuente por la que los hombres se dedican a dañarse mutuamente nace del hecho de que muchos desean la misma cosa al mismo tiempo, la cual empero muy frecuentemente no pueden disfrutar al mismo tiempo ni dividir*” (v. Hobbes, Th., *Del Ciudadano...*, op.cit., I.6). Sobre el pacto (v. Hobbes, Th., *Del Ciudadano...*, op.cit., III,3)

<sup>361</sup> En cuanto al pacto político: “*El Estado suele nacer de la victoria si luchan, del acuerdo si consienten*” (v. Hobbes, Th., *Del Ciudadano...*, op.cit., I,2). Sobre el pacto político: “*todos los ciudadanos (...) por la institución misma del Estado, pactan prestar obediencia a los mandatos del que tiene poder soberano, esto es, las leyes civiles*” (v. Hobbes, Th., *Del Ciudadano...*, op.cit., XIV,9). Más explícito dirá en el *Leviatán*: “*Un acuerdo de cada hombre con cada hombre, como si cada uno estuviera diciendo al otro: autorizo y concedo el derecho a gobernarme a mí mismo, dando esa autoridad a ese hombre o a esa asamblea de hombres, con la condición de que tú también concedas tu propio derecho de igual manera, y les des autoridad en todas sus acciones*” (Hobbes, Th., *Leviatán*, op.cit., pág.144). Hobbes utiliza la palabra Estado como sinónima de *res publica* (v. Hobbes, Th., Prefacio, *Del Ciudadano...*, op.cit., 2011, I.5, V.7, X.7). Ello permite a Hobbes argumentar sobre que el poder político - prefiriendo él la monarquía- ha de hacerse efectivo sobre los súbditos o los ciudadanos, con el fin de llegar a la paz social. Ello originó, ya en su época, que la obra de Hobbes fuese mal vista, tanto por republicanos como por monárquicos. En efecto, si bien Hobbes pertenecía a las filas monárquicas, no compartía la idea de que la legitimidad del poder del monarca procediera de Dios. Ello, al final, era una consecuencia lógica de la separación del poder político del religioso, lo que convertía la legitimación del poder del monarca en la teoría de Hobbes en una justificación del despotismo por la fuerza. La polémica entre Robert Filmer y Hobbes ilustra mucho sobre este hecho (ver Filmer, R., *Patriarcha and Other Writings* (1653), ed. 1991, págs. 187-191).

cuyo cumplimiento o incumplimiento puede tener consecuencias. Es decir, el “contrato social” remite a una interpretación jurídica y política del cuerpo social. Hasta aquí es fácil observar que, si no matizamos más, podemos invocar perfectamente como antecedente de esta idea la de la ley en la República de Roma (v.76bis). Así, que tenemos que profundizar un poco más en las diferencias.

La cuestión fundamental que inspira la obra de Hobbes es la paz social. Y ello no es intrascendente, pues es un hecho, una situación concreta – la Guerra civil inglesa (1642-1648)-, el que le lleva a formular su propuesta. Estamos, por lo tanto, ante un problema que requiere una solución y ella habrá de venir de la razón. Y ello es justamente el interés general que mueve al segundo contrato social – por el que se legitima el ejercicio de la fuerza del poder sobre el individuo<sup>362</sup>. La cesión del ejercicio de la fuerza a un tercero será la semilla de una nueva explicación del ejercicio del poder por el Estado. Fijémonos bien en que los dos contratos sociales nos hablan del “giro” del individuo por lo social. En efecto, por el primer contrato, se colectiviza como grupo, como <<cuerpo>>, por el segundo, va a permitir que la fuerza del poder lo asegure. Lo más interesante el “giro” del individuo por *lo social*, es que el “giro” se agota en el ejercicio de la fuerza. Hobbes, con mucha claridad, va a usar los términos de *denotación* y *connotación* según el lenguaje para definir la persona<sup>363</sup>. Con ello, si nos fijamos en la *función ilocutiva* del lenguaje, se ha colocado en el terreno del nominalismo y el voluntarismo para el análisis de lo social. Pues bien, a partir de que la persona se haya “pronunciado” sobre los contratos, la revocabilidad no existe, y la única voluntad y lenguaje (ley) será la del *Leviatán*. Es decir, establecida la legitimación del ejercicio de la fuerza por parte del poder, el cuerpo social queda constituido y asegurado por esa misma fuerza. Así, en nuestra *teoría descriptiva del poder y la riqueza*, observamos que la concepción de Hobbes no permite hablar de individuos, ni tampoco de libertad individual o propiedad. Sólo el <<cuerpo>> social y la riqueza, entendida como agregado o, si se quiere, patrimonio del *Leviatán*<sup>364</sup>, son relevantes. De esta manera, se observa con

---

<sup>362</sup> Para Hobbes lo que cohesion a la sociedad es el miedo (v. Hobbes, Th., *Del Ciudadano...*, op.cit., VIII.1). Ello tiene una serie de consecuencias importantísimas en la teoría política moderna. Ni la religión, ni la moral, se han visto capaces de mantener la paz social sin el ejercicio del poder. Al contrario, han dado razones al gobernante para justificar acciones que, si no fueran del gobierno, serían ilegítimas. Pues bien, con Hobbes aparece claramente la llamada “razón de Estado”. Mantener unido a lo social a través del miedo autoriza a que, sin más justificaciones que la paz social, el gobernante actúe por “razón de Estado”, sin necesidad de que sus comportamientos sean medidos por la religión o la moral. Sobre el antecedente de la <<razón de Estado>> ver Giovanni Botero, *Della ragion di stato* (1589), I.1. El miedo sirve de cohesión social cuando se hace la guerra con un enemigo exterior. En este punto, Hobbes se muestra incoherente en su pensamiento, pues, mientras que evitar la guerra interna justifica el poder del Estado, ahora, justifica la guerra externa, el conflicto, para mantener esa misma cohesión (Hobbes, Th., *Leviatán*, op.cit., XVII,3).

<sup>363</sup> Dirá en el cap. XVI del *Leviatán*: una persona es aquella “*cuyas palabras o acciones son consideradas o como suyas propias, o como representando las palabras o acciones de otro hombre, o de alguna otra cosa a la cual son atribuidas, ya sea con verdad o ficción*”.

<sup>364</sup> Hobbes no habla directamente de “riqueza” tal y como nosotros estamos diciendo. Hay que leer entre líneas. Para Hobbes, el estado de naturaleza lleva a una situación de escasez y de conflicto por la necesidad que tienen los individuos para subsistir. El Estado, a través de la seguridad, ha de procurar que existan unas condiciones

claridad que el nominalismo y el voluntarismo (como formas de lo que hemos llamado “empirismo” racionalista)<sup>365</sup> son los esquemas con los que Hobbes desarrolla su teoría política, lo que coincide con su filosofía del lenguaje<sup>366</sup> (v.29).

Pero veamos con un poco más de detalle cómo Hobbes concibe *lo social* detrás del pacto, es decir, usando la terminología de Cicerón, ¿qué es el *populus*? Nos dice Hobbes que la sociedad es algo dado al individuo – en una terminología más moderna, se diría que la sociedad es previa al individuo –; y eso que le es dado, *lo social*, “no son meras congregaciones de individuos, sino alianzas”<sup>367</sup>. ¿A qué se está refiriendo Hobbes con el término alianzas? Si son naturales, el <<cuerpo social>> sería *común*; si son artificiales, sería

---

mínimas de paz para que la productividad de los individuos se desarrolle (Hobbes, Th. *Leviatán*, op.cit., pág. 275). Pero, claro, ¿qué condiciones son a las que se refiere con la seguridad? La primera interpretación y más sencilla es la que hemos ofrecido ya (condiciones de paz), pero, ello no es tan obvio. Pues, leyendo atentamente el *Leviatán*, no se pone límites a la arbitrariedad del poder, por lo que tenemos que profundizar un poco más. Es cierto que Hobbes se refiere a ciertas leyes, razonables, que parece serían las que deberían gobernar *la sociedad*. Por ejemplo, la que dice que los individuos han de buscar la paz y conservarla, defendiéndose si es necesario; o la que estipula que todo hombre debería estar dispuesto, si los demás también lo están, a renunciar a su derecho a todas las cosas y a contentarse con la misma libertad frente a los demás hombres que él mismo concedería a otros frente a él, etc. (Hobbes, Th., *Leviatán*, op. cit., cap. XIV y XV). No obstante, del mismo modo, indica que de forma voluntaria es prácticamente imposible que esas normas se cumplan por lo que, de nuevo, volvemos a la necesidad de la fuerza. La pregunta clave es entonces ¿el soberano debe establecer normas de ese tipo? Y, de no hacerlo, ¿el súbdito puede sublevarse? Y es la respuesta a esta pregunta lo que convierte a la filosofía de Hobbes en interesante, por lo radical y sin sentido: no.

<sup>365</sup> Dirá Hobbes que toda tesis religiosa que no esté apoyada en la razón será superstición (Hobbes, Th., *Leviatán*, op.cit., pág. 54). Para entender adecuadamente el texto hemos de saber qué entiende Hobbes por racional. Para ello, hemos de separar la racionalidad de la que nos hablan, por ejemplo, Aristóteles, San Agustín, o Santo Tomás, de aquella a la que se está refiriendo Hobbes. Si para Aristóteles o Santo Tomás la realidad era racional, según el orden del ser, para Hobbes lo racional es solucionar el problema que tiene delante: la guerra. Por lo tanto, la racionalidad de Hobbes consiste sencillamente en poner los medios necesarios para que aquello que observa como un problema deje de serlo. No obstante, esto no es suficiente en Hobbes pues, para saber cómo solucionar un problema social, hay que conocer *lo social* como fenómeno. Por ello, su filosofía política, como la del lenguaje, será analítica. A partir de que se conozca qué es lo social, podremos saber cómo solucionar los problemas que observemos. En realidad, Hobbes está dando entrada al *Estado máquina*. Por ello, al hablar de la racionalidad a la que se refiere (como actividad filosófica) dirá: “*Por filosofía se entiende el conocimiento adquirido razonando de la manera de generarse la cosa a las propiedades, o de éstas a alguna forma de generación de la misma, para al fin poder producir, en cuanto lo permitan la materia y la fuerza humana, los efectos que la vida humana requiere*” (Hobbes, Th., *Leviatán*, op.cit., pág. 547).

<sup>366</sup> El lenguaje es una arbitrariedad en los signos: “*un nombre o una denominación es, por tanto, la voz que un hombre impone arbitrariamente como una señal para traer a su mente alguna concepción referente a la cosa a la cual se ha impuesto*” (Hobbes, T., *Elementos de Derecho Natural y Político* (1650), ed. español 1979, pág. 126). En este sentido, el Estado es una creación del ingenio humano, por lo tanto, artificial (Hobbes, T., *Elementos de Derecho Natural...*, op.cit., pág. 254).

<sup>367</sup> (v. Hobbes, Th., *Del Ciudadano...*, op.cit., VIII.1). Hobbes indica que lo que mantiene amalgamada la sociedad es el espanto. En ello quisiera llamar la atención por lo que veremos en el capítulo siguiente respecto a lo social como <<espíritu>>. El pavor al otro, a la guerra, es lo que llevaría a que se formasen las sociedades en Hobbes. Nuestro autor no sólo extrae consecuencias de la guerra civil de Inglaterra que tiene delante, sino de la experiencia constante de la historia. No obstante, el miedo no es algo superado y de lo que se deba prescindir en la explicación de la teoría política moderna.

*colectivo*. Hobbes da un primer y decidido paso hacia el utilitarismo que, desde él, de un modo u otro, aparece en la filosofía anglosajona. Dirá que el individuo está dominado por una ley natural, cual es, “*un precepto o norma general, establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe al hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios para conservarla*”<sup>368</sup>, lo que va a suponer que, si existen alianzas por parte de los individuos es, justamente, para sobrevivir. Por lo tanto, no podemos pensar que Hobbes no vea posible que existan grupos intermedios, alianzas naturales. Lo que indicará es que ellas se utilizarán para los mismos fines egoístas de los individuos<sup>369</sup> – pensemos en lo que hemos dicho: Hobbes tiene delante una guerra civil. Por lo tanto, *lo social* no se forma de manera *común*, necesita del poder político para formarse. Así, con Hobbes, *lo social* es un *colectivo* unido a través de la fuerza<sup>370</sup>. Para explicarlo, Hobbes critica la concepción de Aristóteles sobre que el ser humano es social por naturaleza. Contrastando la situación social de los seres humanos con la de los animales gregarios, Hobbes observa que, para que se produzca *lo social*, es indispensable *el ejercicio del poder sobre el conjunto*<sup>371</sup>. Y, a diferencia de lo que también podrían pensar los griegos sobre las virtudes del político, Hobbes sólo parece observar en él una virtud realmente operativa: el “*afán de poder*”<sup>372</sup>. Leyendo con cuidado el texto al que nos acabamos de referir, observamos que la racionalidad que parece presidir el análisis de *lo social* de Hobbes choca frontalmente con las posibles soluciones “*arbitrarias*” que, a la hora de solucionar los problemas, podría adoptar el político. Y así es. No existe en la política de Hobbes ningún tipo de argumento sobre las cualidades del político orientadas al bien, como tampoco niega la capacidad al individuo de juzgar si las leyes que dicta el soberano son buenas o malas<sup>373</sup>. En este sentido, el “*giro*” del individuo por lo “*social*” termina en una idea de la política como fuerza arbitraria de cohesión y pacificación social. Y, en la medida que carece de un contenido más allá de la voluntad de poder, es puramente nominal y voluntarista.

---

<sup>368</sup> Hobbes, Th., *Leviatán*, op.cit., pág. 78.

<sup>369</sup> Hobbes, Th., *Leviatán*, op.cit., págs. 59, 69-70.

<sup>370</sup> Hobbes indica que lo que mantiene amalgamada la sociedad es el espanto (Hobbes, Th., *Del Ciudadano...*, op.cit., VIII.2). En ello quisiéramos llamar la atención por lo que veremos en el capítulo siguiente respecto a lo social como <<espíritu>>.

<sup>371</sup> Hobbes, t., *Del Ciudadano...*, op.cit., V y VI. En cuanto a si el poder soberano tiene algún tipo de límite, Hobbes dice que no. Si bien el autor, como hemos dicho, entiende que existen leyes morales deducibles de manera racional, no extrae ninguna consecuencia de ello respecto a los límites de la capacidad legislativa del soberano. La sociedad, por lo tanto, es modelable a discreción del poder. Incluso, cuando se refiere a la ley y su aplicación, Hobbes entiende que toda norma por sí misma es interpretación, de forma que, tampoco en la letra de la ley, existiría un límite a la facultad discrecional del soberano (v. Hobbes, t., *Del Ciudadano...*, op.cit., XIV, 13, XVI,16 y XVII,18). Fijémonos en la sentencia con la que define la ley Hobbes en el *Leviatán*: “*Authoritas, non veritas, facit legem*” (Hobbes, T., *Leviatán*, op.cit., pág. 202).

<sup>372</sup> Dirá: “*Si ha existido algún individuo con poder irresistible, no hay razón alguna para que, usando de ese poder, no gobernara (...) a su propio arbitrio. Por consiguiente, aquellos cuyo poder es irresistible asumen naturalmente el dominio de todos los hombres por la excelencia de su poder (...)*” (Hobbes, Th., *Leviatán*, op.cit., pág. 294).

<sup>373</sup> Hobbes, T., *Leviatán*, op.cit., págs. 176-178.

En definitiva, *lo social* es un *colectivo*<sup>374</sup>. Como concepto *colectivo*, el Estado, es una entidad arbitraria, dependiente de la voluntad del soberano que da cohesión por la fuerza al <<cuerpo>> social. Bajo esta perspectiva, evidentemente, los individuos, la propiedad, la riqueza, no son más que elementos *definidos desde el poder*. Es el poder quien los define, quien determina lo que son y a qué obedecen. Es una *inmensa voluntad nominalista* la que determina el conjunto de *lo social*<sup>375</sup>.

En el siguiente esquema expresamos las ideas que hemos visto. En él tenemos en cuenta las categorías fundamentales con las que venimos utilizando. La perspectiva fuertemente *nominalista* hace que tengamos que introducir un tercer elemento para dar cuenta del Estado.

Lo Social-colectivo			
	Forma	Materia	Fuerza
Individuo	obediencia	miedo	Sin fuerza
Social	obediencia	miedo	Sin fuerza
ESTADO	Ley	Poder	Fuerza

#### a.1.2) La sociedad como <<cuerpo común>>.

94. John Locke (1632-1704) mantiene el punto de vista “empírico” sobre *lo social* que tuvo Hobbes (v.29,30), pero su enfoque fue *el realista*. Hemos dedicado un apartado extenso al estudio de la teoría del conocimiento y el lenguaje en John Locke (v.36 s.s), por

<sup>374</sup> El sujeto colectivo se llama Estado. Hobbes se diferencia de los republicanos de su época, que consideraban que la soberanía reside en el pueblo, también de la monárquica que entendía que el Estado es patrimonio de una persona. Con Hobbes, el Estado es una “persona” que “se ha de distinguir y discernir de todos los hombres particulares (...), por tener derechos propios y cosas propias” (Hobbes, t., *Del Ciudadano...*, op.cit., IX). Al fundamentar esta idea Hobbes acude a los textos bíblicos, ofreciendo una interpretación muy distinta a la que hemos visto de San Agustín. La palabra “Iglesia” la interpreta desde los textos de San Pablo (Ef. 5, 23; Col. 1,18), según los cuales Cristo es llamado cabeza de la Iglesia y cabeza del cuerpo de la Iglesia. A partir de ahí, el Estado sería una “persona”, pero además con “personalidad” (v. Hobbes, t., *Del Ciudadano...*, op.cit., XVII,20). Toda la doctrina de Hobbes se destapa como una doctrina política en la que la religión se pone al servicio del Estado. En este sentido, se separa de la doctrina que hemos visto en San Agustín y que llegó a la Escolástica, a través de la frase de San Pedro, a decir que: “se debe obedecer a Dios antes que a los hombres” (Hchos 5, 29-31).

<sup>375</sup> John Rawls ha intentado salvar estas consecuencias a través de una reorganización de lo que dice Hobbes a través de la idea de pacto según lo razonablemente justo (Rawls, J., *Lecciones sobre la historia...*, op.cit., págs. 121-122). Es evidente que la lectura que hace Rawls de Hobbes quiere aproximar la idea de “pacto” de éste a la teoría de Rawls sobre la justicia. Ello lleva a Rawls a distinguir entre “autorización” y “contrato” para, al final, dejar entrever que podría existir un cierto espacio (el marcado por la supervivencia), en el que la “autorización” podría ser retirada. Por lo que hemos explicado, son todas ideas de Rawls puestas en las palabras de Hobbes.

lo que nos remitimos a lo allí visto para que el lector pueda relacionarlo. No obstante, lo mismo que Hobbes, John Locke tiene delante para su examen un problema muy concreto: la crisis de exclusión (1679-1681) – en la que los *whigs* intentaron excluir de la sucesión al rey Jacobo II. Así, Locke comparte con Hobbes dos características que podemos tener en cuenta para analizar su pensamiento. La primera, sería, como acabamos de decir, tener enfrente un problema político concreto, y, la segunda, sería tener como telón de fondo en su discurso las obras de Robert Filmer. Pues, entre 1679 y 1680 se reeditaría su obra más conocida (*Patriarcha*). De esta forma, tanto Hobbes como Locke tienen los dos una posición científica, diferenciada de *paternalista* de Filmer sobre la monarquía, sobre los problemas políticos. En este sentido, Hobbes y Locke, contra Filmer, coincidirían en dejar al margen a Dios como fuente de legitimidad del poder político, pero cuidado, porque no de la ley.

Locke deduce una consecuencia distinta a la de Hobbes respecto del *contrato social*. Dirá que la legitimidad del poder político es provisional, no definitiva; de manera que, si el gobernante hace mal uso de él, los ciudadanos pueden ejercer el derecho de rebelión. El “contrato”, por lo tanto, es algo que obliga a las dos partes y que, en caso de incumplimiento, da derecho a que el pueblo lo resuelva. La diferencia con Hobbes es fundamental. Mientras que en los “contratos” de Hobbes el obligado es el pueblo con su gobernante, en el de Locke sucede todo lo contrario: es el poder quien presta el servicio al pueblo. En este sentido, el “giro” del individuo por *lo social* es puramente *instrumental*. Sólo en la medida en que *lo social* es útil al individuo se justifique que éste entre en sociedad. Naturalmente, el “giro” por *lo social* supone, lo mismo que en Hobbes, una “vuelta” al individuo, es decir, a través del ejercicio del poder. Pero, en Locke se aprecia una importantísima diferencia. Mientras que en Hobbes el pronunciamiento sobre el individuo del Estado se producía a través de la ley que éste dictaba, en el caso de Locke, el poder político está limitado por las condiciones en las que se formula el contrato con el gobernante. Y esas condiciones son la ley que, a diferencia de Hobbes, no procede del poder, sino de la libertad de los ciudadanos<sup>376</sup>, en forma de costumbres<sup>377</sup>. Ello tiene una

---

<sup>376</sup> Locke se refiere a la ley como un modo de ordenar la libertad de la siguiente manera: “Pues, bien entendida, esta ley no es tanto una limitación, cuanto una dirección de un agente libre e inteligente hacía su propio interés y se limita a prescribir el bien general de aquellos que están bajo esta ley. Si pudieran ser más felices careciendo de ella, esta ley desaparecería por inútil (...) El fin de la ley no es abolir o restringir, sino preservar y alargar la vida (...) Cuando se carece de ley, se carece también de libertad” (Locke, J., *Segundo tratado...*, op.cit., pág. 57).

<sup>377</sup> El desarrollo es más alambicado, pero el resultado es el que decimos. Efectivamente, John Locke distingue entre Ley divina y ley natural, mientras que la primera procede de la revelación de Dios, la segunda la descubriría el ser humano a través de los principios con los que la razón dictamina lo justo. Nos dirá Locke: “el decreto de la divina voluntad discernible gracias a la luz de la naturaleza y que indica lo que es conforme a la naturaleza racional y lo que no, y que, por ese mismo motivo, ordena y prohíbe” (Locke, J., *Ensayo sobre el entendimiento...*, op.cit., pág.111). Por lo tanto, John Locke hace que el individuo “gire”, antes de por *lo social*, por Dios, única voluntad a la que realmente está sometido. Nos dirá Locke: “El estado de naturaleza tiene una ley natural que lo gobierna y que obliga a todo el mundo. Y la razón, que es esa ley, enseña a todos los humanos que se molesten en consultarla que, al ser todos iguales e independientes, nadie puede perjudicar a otro en su vida, salud, libertad y posesiones. Pues, dado que todos los hombres son obra de un Hacedor omnipotente e

consecuencia evidente: mientras que el individuo al actuar a través de la sociedad lo hace por utilidad, su actuación está presidida por la ley natural, la cual, en tanto que deriva de la voluntad de Dios sobre el ser humano, es estable. Aquí nos aparece la idea de *populus* ciceroniana con claridad (v. 76 bis), aunque con unos matices cristianos muy destacados.

Lo *social*, por lo tanto, aparece en Locke como un producto instrumental del ser humano *amalgamado por sus propias fuerzas naturales*. Es un <<cuerpo>> consistente en la medida en que en él se desarrolla la voluntad de Dios. Es, efectivamente, un conjunto de personas relacionadas por vínculos que se sostienen por sí mismos y, siendo necesario el poder político, éste tiene un cometido público por delegación provisional. Los vínculos sociales son reales y, en consecuencia, la ley que nace de ellos también lo es. El *contrato social* jamás aparece como un momento de cesión de soberanía perpetua de la manera que hemos visto en Hobbes. Es un *acuerdo de tracto sucesivo* en el tiempo, un “arrendamiento de servicios”, un “fideicomiso”, en el que el gobernante ha de obedecer la ley natural. Por ello, a diferencia del Hobbes, la ley es algo que el gobernante debe respetar y, por ello, jamás el poder puede ser arbitrario<sup>378</sup>. Bajo este enfoque, la ley es producto de las relaciones y acciones de los individuos, una y cohesiona *lo social* de forma *común*. *Lo social* se manifiesta a través de pactos, distintas instituciones y normas naturales. Locke, lo mismo que lo fue Hobbes, es consecuente con su teoría sobre el lenguaje y el conocimiento. Si para Hobbes, la ley es artificio ilocutivo del lenguaje del gobernante sobre el pueblo, para Locke la ley es expresión del orden que *lo social* produce de manera natural<sup>379</sup>. Es decir, en Locke

---

*infinitamente sabio, no son más que servidores de un único Señor y Soberano, puestos en el mundo por orden Suya y a su servicio, parte de su propiedad, y creados para durar mientras a Él le plazca y sólo a Él*” (Locke, J., *Segundo tratado...*, op.cit., pág. 16). Enseguida notaremos que lo que dice Locke encaja perfectamente con el concepto de Ley en San Agustín o Santo Tomás. Por lo tanto, tendríamos que explicar por qué unas ideas como éstas pudieron ser tan rompedoras en el momento en que las escribió Locke. Creemos que las causas son dos. La primera, es que se publican en un principio como una especie de panfleto político contra la subida al trono de un rey católico. Y, en aquel momento, la legitimación de la monarquía absoluta a través del principio de legitimidad dividida era algo generalmente aceptado (vgr. Filmer). La segunda razón, creemos que es que la teología medieval de corte católico había desaparecido de los esquemas de pensamiento de influencia protestante. En consecuencia, las ideas de Locke podían resultar, por distintas razones, chocantes tanto a católicos como a protestantes. Aclarado esto, donde se va a materializar la ley natural es en las costumbres. Pues, efectivamente, la concreción de los principios de justicia se habrán de determinar según las circunstancias.

<sup>378</sup> En el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Locke había dado un concepto de arrogancia según el cual uno podía “atribuirse la autoridad de dictarles a otros y la intención de prescribirles nuestras propias opiniones” como un “desvío y corrupción de nuestro juicio” (Locke, J., *Ensayo...*, op.cit., IV, 19,2). Esta es la idea básica por la que John Locke jamás pensó que el poder debería quedar en manos de una persona. En su *Primer Tratado del Gobierno Civil* (1689), ed. español 2000, criticará fuertemente cualquier visión patriarcal sobre la sociedad por parte del poder. A su vez, en su *Segundo Tratado del Gobierno Civil* (1689), ed. español 2000, consagrará el derecho de rebelión como un derecho derivado de la legítima defensa (Locke, J., *Segundo Tratado...*, op.cit., III,16, IV,21,149 y XVI, 178). Norberto Bobbio mantiene la visión de los dos contratos de Hobbes en la dirección de la interpretación que hace del contrato social en John Locke (Cfr. Bobbio, N., *Locke y el derecho natural*, 1963). La interpretación es claramente forzada y está determinada por el pensamiento que Bobbio tiene sobre el Estado. Para cualquiera es evidente que Locke está en las antípodas del pensamiento de Hobbes.

<sup>379</sup> Locke, J., *Segundo Tratado...*, op.cit., VII, 94.

la ley sería lo que para el lenguaje es la función perlocutiva, es decir, ese conjunto de reglas sobre las cuales los individuos producen cada uno su discurso.

Lo mismo que Hobbes, John Locke establecía una relación entre la propiedad privada y el ejercicio del poder político. En su *Segundo Tratado del Gobierno Civil* dirá que el poder político es “*el derecho de hacer leyes sancionadas con la pena de muerte, y, en consecuencia, también otras con penas menos graves, para la reglamentación y protección de la propiedad; y el de emplear las fuerzas del Estado para imponer la ejecución de tales leyes, y para defender a éste de todo atropello extranjero*”<sup>380</sup>. Respecto de la propiedad, por lo tanto, una de las principales misiones de la ley es protegerla. En Locke no hay ni rastro de cualquier atisbo de posibilidad sobre que el Estado tenga algo que decir sobre la propiedad. Para él es algo previo, como la libertad, a cualquier forma de gobierno<sup>381</sup>. Al referirse a la propiedad, señala, como primer objeto sobre el que recae, el propio cuerpo y, a partir de él, los productos que es capaz de producir el ser humano<sup>382</sup>. A partir de ahí, Locke justifica que el uso del dinero pueda dar lugar a una acumulación de más propiedad que la necesaria para subsistir. La justificación para él está en el acuerdo que existe socialmente sobre su uso<sup>383</sup>.

El derecho de rebelión no es arbitrario en el pueblo. En John Locke no vemos la posibilidad de eso que, después de la Primera Revolución Francesa, se llamará la tiranía de la voluntad popular. El pueblo está sujeto a la ley natural y, en consecuencia, a las costumbres. Así que, tanto el pueblo como el gobierno están sujetos a la ley. Por lo tanto, el derecho de rebelión hay que leerlo en clave de protección de los ciudadanos frente a la posible tiranía que pueda proceder del poder. En definitiva, la vida, la libertad y el derecho de propiedad son los derechos conforman las fuerzas esenciales y naturales con las que se da forma a *lo social* - los cuales son previos al Estado.

El enfoque *común* sobre *lo social* suponía tener lo político como “irreal”, “instrumental” y, en consecuencia, a que los autores liberales idearan formas con las que controlarlo. Sabiendo que el mayor peligro para la *ley común* era justamente el ejercicio del

---

<sup>380</sup> Locke, J., *Segundo Tratado...*, op.cit., I, 3.

<sup>381</sup> Locke, J., *Segundo Tratado...*, op.cit., pág. 50.

<sup>382</sup> Locke, J., *Segundo Tratado...*, op.cit., págs. 32, 34, 39, 44 s.s y 51. Es muy interesante como Locke desarrolla la génesis del derecho de propiedad. Parte de la creación del mundo por obra de Dios y, en un principio, indica como los bienes eran comunes. Pero, la individualidad de cada persona hizo que la propiedad privada apareciera al ser ésta una extensión de su personalidad. La mezcla del trabajo con los bienes hizo que aquéllos tuvieran un mayor valor justamente por el trabajo del ser humano (Locke, J., *Segundo Tratado...*, op.cit., V,27). No obstante, la capacidad de apropiación de bienes para Locke tenía un límite, éste es, el alcance del hombre con su trabajo.

<sup>383</sup> Locke, J., *Segundo Tratado...*, op.cit., págs. 45, 47 y 50.



poder, distintos autores llevaron la guerra al poder político, primero, dividiéndolo<sup>384</sup>, segundo, haciendo que unos y otros poderes se contrarrestasen<sup>385</sup>.

Lo Social-común			
	Forma	Materia	Fuerza
<b>Individuo</b>	resultado	acción	fuerza
<b>Social</b>	común	Contradicción Coordinación	fuerza
<b>Ley</b>	Ley	Lo común	Fuerza

**95.** Merece que dediquemos un párrafo a un autor del que nos hemos ocupado al hablar de la teoría del conocimiento: David Hume (1711-1776) (v.31 a 33). Su importancia radica en que lleva el *escepticismo* de la teoría del conocimiento al modo de entender *lo social*. Si en Hobbes y Locke tenemos dos maneras antagónicas de concebir *lo social*, como

<sup>384</sup> Sobre la división de poderes en John Locke (Locke, J., *Segundo Tratado...*, op.cit., IX, 129 y 130). *El Espíritu de las Leyes* (1735) de Montesquieu (1689-1755) se elabora con un estudio empírico sobre distintas sociedades y épocas. El hecho que más destaca del estudio de *lo social* en Montesquieu es que todas las sociedades parecen tender a la autodestrucción. La idea ya la había concebido en *Las causas de la grandeza de los romanos y su decadencia* (1734). Allí dirá: “El amor a nosotros mismos, el deseo de conservarnos se transforma de tantas maneras y obra por principios tan contrarios que nos lleva al sacrificio de nuestro propio ser por amor a nuestro propio ser. Y tanto es el cuidado que ponemos en nosotros mismos, que consentimos en perder la vida por un instinto natural y oscuro que hace que nos queramos más que a nuestra vida misma” (Montesquieu, *Las causas de la grandeza...*, op.cit., pág. 459). El argumento sobre los principios que mueven *lo social*, como vemos, está alrededor de la idea de *suicidio*. Según el argumento de Montesquieu, de lo que se trataría, para evitar la destrucción de *lo social*, sería que existiese cierta *armonía* que evitase la preponderancia de esas fuerzas que, desequilibrando *lo social*, producen su autodestrucción. Montesquieu advertirá mucho de la tendencia despótica del poder ejecutivo (Montesquieu, *El Espíritu...*, op.cit., págs. 586-588). Así, se referirá a la división de poderes como funciones dentro del cuerpo social (analogía con el cuerpo humano) que, en su equilibrio, lo hacen funcionar. Dirá: “Los tres poderes deberían producir reposo o inactividad. Pero las cosas están, por su movimiento necesario, obligadas a la acción. Por la misma razón han de concertarse” (Montesquieu, *El Espíritu...*, op.cit., pág. 294).

<sup>385</sup> La idea de separación de poderes que dan lugar a un “equilibrio” está muy presente en Montesquieu, como hemos visto en la nota anterior. Por su parte, la visión que nos ofrecerá Alexis de Toqueville (1805-1859) es, como la de Montesquieu, “empírica”. En este caso, el enfoque sobre *La Democracia en América* (1835) y el *Antiguo Régimen y la Revolución* (1856), busca en una sociedad muy concreta, la norteamericana, las causas del equilibrio social, y, en el caso del *Antiguo Régimen y la Revolución*, la explicación del fenómeno de revolucionario en Francia. Entre una y otra obra, lo que el autor intenta explicar es cómo un sistema, el democrático en América, resulta capaz de producir un orden espontáneo, sobre los principios de la igualdad y la libertad, para lo cual es esencial el mecanismo del control de los poderes políticos entre sí. Del mismo modo, cuando explica el paso del Antiguo Régimen a la Revolución, incide justo en la alteración de esos dos principios fundamentales justamente como causa de la destrucción del mismo.

*colectivo* en el primer caso, como *común* en el segundo, Hume, como decimos, no ve en estos dos autores sino la exposición de *ideologías* para alcanzar el poder. No considera que el ser humano sea peligroso necesariamente, ni tampoco cree que pueda existir una situación original, natural, en el hombre de la que deducir derechos fundamentales oponibles al poder político. Ello le lleva a concebir *lo social* como un conjunto heterogéneo de fuerzas muy distintas, pero que, en política, se concretan en la pugna *ideológica* de las tendencias de los grupos<sup>386</sup>.

La visión de Hume, al ser poco extrema, parece menos clara que la de los anteriores autores. Ahora bien, alumbra algo que consideramos fundamental. Mientras que, para Hobbes o Locke, *lo social* era “algo” que era gobernado o que gobernaba, Hume lo ve como *un campo de batalla*. Con Hume aparece con toda claridad la sociedad como un estado de conflicto irremediable *provocado por la ideología*. Las tesis monárquicas o las republicanas, en realidad, dirá Hume, pretenden lo mismo, *asegurarse el ejercicio del poder*. En la concepción de Hume, *la ideología es un pretexto para colectivizar a las personas en grupos y enfrentarlos*. La idea de Hume es de un enorme interés. Observa que detrás del nominalismo (Hobbes) y del realismo (Locke) lo que existe es una idea de cómo debe de ser la sociedad.

Pues bien, para evitar esta situación, dirá Hume que a lo que debe atenderse es al bien común. Y aquí es donde Hume se descubre también como un *ideólogo*, pues, para él, el bien común es la satisfacción del mayor número de personas. Es decir, Hume propone una fórmula para el ejercicio del poder utilitarista. El ser humano, entenderá Hume, cuando entra en sociedad lo hace por la razón de que, en sociedad, consigue alcanzar mejor sus fines que si lo hiciera sólo. Por lo tanto, el “giro” del ser humano por *lo social*, no necesita ser explicado ni desde la voluntad del Estado, ni desde la voluntad de Dios, sino simplemente por razones de utilidad.

---

<sup>386</sup> Cuando Hume se refiere al “contrato original”, inicia su examen destacando que existen dos posiciones sobre el mismo que se identifican con dos corrientes políticas antagónicas. Hume al presentar todo su discurso político, entre la oposición entre grupos dispares (políticos), indica lo relativo de las dos posiciones opuestas. A partir de ese hecho, Hume da un sinfín de argumentos en contra de que existiese ese supuesto “contrato social” (ver Hume, D., “El contrato social”, en *Ensayos políticos*, ed. español 2005, pág.131). El escepticismo hace que el autor se atenga al factor que parece predominante para caracterizar *lo social*, éste es, la *obediencia*, porque “*de otro modo no subsistiría la sociedad*” (Hume, D., “El contrato social”, op.cit., pág. 146). No sabemos hasta qué punto es consciente Hayek de estas ideas sobre la obediencia de Hume, cuando dice: “*Hume nos ofreció la que constituye probablemente la única exposición global de filosofía jurídica y política que más tarde se conocería como liberalismo*” (Hayek, F., “*La filosofía jurídica y política de David Hume*”, en *Estudios de Filosofía, Política y Economía*, op.cit., pág. 169). Ahora bien, la razón de la subsistencia, del mismo modo que justica la obediencia al gobierno, también justifica, en determinados casos, la desobediencia al mismo. Al referirse al derecho de resistencia o desobediencia al gobierno, Hume se inclina por educar en la obediencia preferentemente, y que sólo en casos extraordinarios se pueda usar del derecho de rebelión (ver Hume, D., “La obediencia pasiva”, en *Ensayos políticos*, 2005, pág.154).

Lo que nos dice Hume, en principio, puede sonarnos bien, pero, mirado con detenimiento dice menos de lo que parece. En efecto, pues el principio de utilidad para funcionar necesita de una definición de lo que es bueno, y ello, ni mucho menos, coincide con lo que la mayoría en un momento dado pueda querer. Por lo tanto, Hume, efectivamente, recorta del “giro” del ser humano por *lo social*, la voluntad arbitraria del Estado o, en su caso, la de Dios, pero sustituyéndola por un criterio mayoritario peligrosísimo<sup>387</sup>. Por ello, en la traducción que, por ejemplo, se hará por Jeremy Bentham (1748-1832) del principio de utilidad, se dejará en manos de los “científicos sociales” desarrollar las leyes que satisfagan ese principio. En ello nos detendremos más adelante al examinar el utilitarismo y, más concretamente, en la parte cuarta de este estudio al analizar lo que se entiende por <<bienestar>>.

Lo Social-relativo			
	Forma	Materia	Fuerza
<b>Individuo</b>	resultado	acción	fuerza
<b>Social</b>	común	Contradicción Coordinación	fuerza
<b>Ley/Estado</b>	Ley	Opinión	Fuerza

---

<sup>387</sup> Una de las figuras que más éxito han tenido en el desarrollo del utilitarismo en la teoría moral y política es la supuesta visión que tiene el “espectador juicioso” (Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana* (1739-1740), ed. español 2006, pág. 231). Este recurso no es más ni menos que plantear la posibilidad de que en la valoración de una norma o institución suponer el punto de vista de alguien que no estuviese comprometido con ella. Es lo que los científicos llaman no involucrarse en el experimento o, dicho de otro modo, mantener un punto de vista objetivo. El recurso fue utilizado también por Adam Smith en su *Teoría de los sentimientos morales* (1759), y tiene su derivada en la “mano invisible” del mercado, a la que se refiere este mismo autor en *La Riqueza de las naciones* (1776). En su momento nos referiremos a Adam Smith en extenso (v.235). Lo que en este punto sí quisiéramos destacar es que el recurso intelectual del “espectador juicioso”, el “tercero imparcial” o la “mano invisible”, ha servido, por ejemplo, para que John Rawls hable del “velo de la ignorancia” (Rawls, J., *La Justicia como equidad* (2001) ed. español 2002, págs. 38-43) para llevarnos de nuevo al pacto social sostenido por la ideología. Dice Rawls en las páginas 52 y 53 del libro que acabamos citar: “*Un rasgo esencial de una sociedad bien ordenada es que su concepción pública de la justicia política establece la base compartida que permite a los ciudadanos justificar mutuamente los juicios políticos: cada uno coopera, política y socialmente, con el resto en condiciones que todos pueden avalar como justas. Esto es lo que significa justificación pública*”. De la frase lo importante es la expresión “base compartida”. Para llegar a esa supuesta “base compartida” no hace falta recurrir al “velo de la ignorancia”. Sencillamente es el discurso social generalmente aceptado sobre la narrativa del mundo y lo social, en el cual se producen los pronunciamientos individuales o de los grupos. Dicho de otra forma, es el discurso del mundo y lo social dominante en cada época. Por ello, hablar de “sociedad bien ordenada”, como hace Rawls, carece de sentido. En toda sociedad y época existe una idea dominante de mundo y sobre lo social que “permite a los ciudadanos justificar mutuamente los juicios políticos” (pág.53).

## **a.2) La Sociedad como <<espíritu>>.**

**96.** En el trayecto del idealismo, que inaugura Kant y que culminará con Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), se irá perfilando un concepto fundamental, el de <<espíritu>>. El concepto de <<espíritu>> se usará para dar cuenta de *lo social*. El estudio de la evolución de este concepto entre los distintos autores es muy interesante, pero, a los efectos de nuestro estudio, nos centraremos únicamente en estos dos filósofos, al ser cada uno, como decimos, origen y destino del concepto <<espíritu>>. En la lectura que hagamos no debemos perder de vista que la noción de <<espíritu>> fue fundamentada por la Iglesia Católica para hablar del pueblo de Dios (v. 76 s.s). Sabiendo esto, y que Kant era un creyente que no sabía teología, y Hegel un teólogo ateo, veremos el modo en que estos autores reinterpretan el concepto en su teoría política.

El <<espíritu>> en la filosofía alemana idealista se idéntica con las manifestaciones de la razón y la voluntad. Respecto de la razón, la manifestación que se tendrá en cuenta será la de los primeros principios del conocimiento; en cuanto a la voluntad, el aspecto que será relevante será el de la “libertad”<sup>388</sup>. En principio, si considerásemos a la vez esas dos manifestaciones tendríamos la estructura <<espiritual>> de la acción humana. Pero, el idealismo alemán separó los principios a los que obedecía la razón de aquellos que formaban parte de la acción práctica. Ambos, efectivamente, se encontraban en la razón, pero, mientras que los propios del entendimiento eran sintéticos *a priori*, los prácticos eran sencillamente analíticos. Ello llevaría a una serie de problemas que, como decimos, resultan muy interesantes de estudiar a lo largo del desarrollo del idealismo. Nosotros no podemos detenernos tanto en ese estudio. Simplemente, y con el fin de presentar este apartado, baste con saber que, gracias a la dialéctica lógica de Hegel, pareció resolverse el problema. No obstante, la solución hegeliana también resultó al final un fracaso.

### **a.2.1) La sociedad como espíritu en Kant.**

**96.** Kant no utilizó el concepto de <<espíritu>> explícitamente; pero, sí que se encuentra en su pensamiento. Para darnos cuenta de ello, tenemos que atender a la separación nítida que hace entre teoría y práctica. Además, tenemos que fijarnos, no en la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica*, en donde la distinción es evidente, sino en aquellas obras en las que trata los temas del hombre, la sociedad y la historia de un modo más concreto. Y, ahí, en esos temas, en donde la realidad no deja mucho margen a la

---

<sup>388</sup> Ver en general Kant, *Crítica de la razón pura*, op.cit. y la *Crítica de la razón práctica* (1788), ed. español 1998. Aquí, sugerimos al lector que tenga muy presente la noción de libertad en San Agustín (v.76 s.s), pues es la que influye en toda la doctrina protestante y, naturalmente, en Kant.

divagación especulativa, vemos que, las distinciones fundamentales que sirven a Kant para desarrollar sus tres *Críticas* fundamentales desaparecen, y la libertad y la razón tienden a conjugarse para explicar los distintos fenómenos que estudia el filósofo. En esos temas es donde tenemos la noción nuclear del concepto <<espíritu>> del idealismo.

Pues bien, Kant, al examinar *lo social* en el ser humano, observará que son muy distintas las sociedades que se le presentan delante y que, todas ellas, parecen tener notas comunes y notas distintivas. En cuanto a las notas comunes, éstas vienen determinadas por el hecho de que el ser humano por naturaleza pertenece a una sociedad, pero, nos dice el filósofo de Königsberg, *que no toda sociedad es susceptible de ser entendida como civil*<sup>389</sup>. Es decir, para Kant, *no cualquier sociedad es susceptible de ser considerada según la razón y la libertad*. Sólo es *sociedad* - la que él llama *sociedad civil* - aquella que obedece a un contenido práctico según la razón. La *sociedad civil* "debe ser" de cierta manera<sup>390</sup>. Al examinar la teoría del conocimiento de Kant explicábamos la aportación que hizo Kant al descubrir las proposiciones sintéticas *a priori* (v.34). Allí veíamos la síntesis que había conseguido entre el nominalismo y el realismo. Pues bien, en *lo social*, Kant está en la misma posición, a medio camino entre Hobbes y Locke. La *sociedad civil* da cuenta de un tipo de acción humana práctica, según la libertad, y, a la vez, es conformada por la ley según los principios de la razón práctica. Para él, por lo tanto, es la misma ley, según la razón, la que mueve la acción del ser humano y la que gobierna la *sociedad civil*. En este sentido, *existiría una identidad de razón entre la filosofía práctica y la filosofía del derecho*. Con ello, Kant daba toda su importancia al principio de autoridad dentro de la sociedad (Hobbes), pero dejaba fuera del alcance del gobernante decir qué es o no la ley (Locke). De una sociedad semejante, con una libertad determinada por el deber según la razón, era posible hablar de ella como <<espíritu>>. En efecto, pues aquello que animaba a los hombres a obrar en la dirección correcta era, justamente, lo que constituía la razón de la ley. Según las categorías que venimos empleando, el ciudadano era parte del conjunto que formaba la sociedad civil, en tanto que él era animado en su acción por los mismos principios con los que actuaba el legislador. Estamos, por lo tanto, ante una forma de entender *lo social* de tipo *colectivo*. El ser humano "girará" por *lo social* para ajustarse según la ley de la razón.

La *sociedad civil* es una sociedad en la que el ser humano no está domesticado, en la que se respeta su libertad (porque la ejerce según el deber), pero, a la vez, en la que existe autoridad. Dirá al final de su Antropología: *"El hombre no está destinado a pertenecer, como el animal doméstico, a un rebaño, sino como la abeja a una colmena. – Necesidad de*

---

<sup>389</sup> Kant, I., *Antropología* (1798), trad. española 1991, pág. 176.

<sup>390</sup> En contra de esta idea dirá Hayek: *"La relación que a menudo se busca entre tal consentimiento del orden político y la libertad individual es una de las fuentes corrientes de confusión del significado de ésta última (...). El peligro de confusión radica en que se tiende a oscurecer el hecho de que una persona por sí misma pueda consentir su esclavitud y de esta forma admitir su renuncia a la libertad en el sentido originario de la misma"* (Hayek, F., *Los fundamentos de la libertad*, op.cit., pág.36).

*ser miembro de alguna sociedad civil*”<sup>391</sup>. La verdad es que la imagen no parece muy acertada - no sabemos hasta qué punto las abejas son un ejemplo de libertad. Ahora bien, la metáfora de Kant es lo suficientemente clara para que entendamos qué entiende por *sociedad civil*. En un enjambre de abejas ninguno de los insectos dirige explícitamente la colmena, cada uno desempeña un papel en el conjunto según la ley natural que, en el ser humano, vendría determinada por la razón.

En definitiva, lo que sí quiere remarcar Kant es la irreductibilidad de la libertad del ser humano en sociedad según la razón y la necesidad de la ley racional. A diferencia de Hobbes, el hombre social de Kant es un hombre moral, no una bestia, que haya que controlar con la fuerza. Y, a diferencia de Locke, no reconoce el derecho de rebelión al ciudadano.

**97.** En este sentido, Kant discreparía de Hume, en tanto que no existe relativismo en cuáles deben ser los principios racionales por los que el ser humano debe conducirse según la libertad y aquellos que han de inspirar las leyes. El individuo, dentro del conjunto, estaría armonizado en su libertad, interna y externamente, según la razón. Por ello, para él resultaba inconcebible en la sociedad civil la pugna *ideológica* a la que se refiere Hume. Así, a diferencia de Hume (v.95), para Kant, en *lo social*, la cuestión del voluntarismo y, en consecuencia, de la *ideología*, es irrelevante. Entre el orden moral y el político observa una continuidad que le hace omitir las cuestiones ideológicas. En este sentido, hay que tener a Kant como un liberal ingenuo. En efecto, espera que la misma razón práctica que, según él, debe inspirar la acción individual, sea la que inspire la acción política y, por ello, en su filosofía no atisba siquiera el tremendo enemigo que el Estado puede ser para el individuo. Por el contrario, el Estado es la estructura dentro de la cual se desarrolla la sociedad civil y, dentro de ella, el individuo.

**98.** Pero hemos destacado otra nota que sirve para dar contenido al concepto de <<espíritu>> en Kant y en la que tenemos que detenernos. Kant traslada las características con las que describe al ser humano *al pueblo* - de un modo parecido a lo que hemos visto que sucedía con la *ciudad* clásica, o con los modelos de “persona” y “organismo”, a los que nos hemos referido al hablar de Hobbes o Montesquieu. Así, *lo colectivo* del conjunto

---

<sup>391</sup> Kant, I., *Antropología* (1798), op.cit., pág. 289. No obstante, cuando analice la sociedad en la historia dirá: “como los hombres no se mueven como los animales, por puro instinto, ni tampoco, como racionales ciudadanos del mundo, con arreglo a un plan acordado, parece que no es posible construir una historia humana de acuerdo con un plan (cómo es posible, por ejemplo, en el caso de las abejas y los castores)” (Kant, I., *Idea de una historia universal* (1784), ed. español 1998, pág.93). El símil con las abejas y la diferencia de cómo lo trata cuando usa la sociedad en sentido estático o en la historia (dinámico), refleja la falta de sintonía entre un modo y otro de ver *lo social*. No obstante, Kant, insiste en tratar lo social, también históricamente, como un agregado en el que se dan ciertas constantes. Para ello, ahora usará la similitud con lo atmosférico. La arbitrariedad de la acción humana es aparente, “si se contempla el juego de la libertad humana en grande” muestra regularidades “no menos que los cambios atmosféricos que, siendo imprevisibles singularmente, en su conjunto consiguen mantener en un curso homogéneo y constante el crecimiento de las plantas, el curso de las aguas y los fenómenos naturales” (Kant, I., *Idea de una historia...*, op.cit., pág. 105).

fenoménico de una sociedad se mostrará en eso que Kant llamará “*carácter del pueblo*”. Frente a Hume, que indicaba que no puede hablarse de uniformidad en un pueblo libre, Kant sostendrá que sí existe uniformidad. Para Kant, *los pueblos tienen cierto carácter uniforme según los tipos dominantes de personalidades que los componen*; así, Kant, ejemplificará describiendo cómo es el carácter de los franceses, ingleses, españoles y alemanes<sup>392</sup>. La idea tiene su interés ya que, con ella, *lo social* se muestra según el *carácter* que, operativamente, actúa dando uniformidad al grupo. Esta idea supone una de las semillas más perniciosas para la comprensión de *lo social* que se producirá de ahí en adelante. En efecto, Kant, al tratar a un pueblo según un <<espíritu>> uniforme, dará un paso decisivo hacia las comparaciones entre pueblos y, así, que unos pueblos puedan ser calificados como más excelentes o mejores que otros. En efecto, pues Kant al hablar de la *sociedad civil* había dicho cuál era el ideal de lo social y, ahora, a través de la idea de *carácter del pueblo*, se podía ir comparando qué tipos de pueblos se acercaban más o menos a ese ideal de sociedad civil. Lo que Kant había hecho en la *Crítica de la razón pura*, al comparar todas las ciencias con el ideal de las matemáticas, lo hacía ahora con el ideal de sociedad civil. La idea conduce a aberraciones tales como la de juzgar a las personas singulares según el lugar de nacimiento o, incluso, a establecer juicios del mismo tipo según la raza de las personas o el pueblo al que pertenecen. La obra de Kant llega justo hasta el borde del precipicio de semejantes juicios<sup>393</sup>. No costará mucho que otros se encarguen de poner al pueblo teutón como exponente ejemplar para la humanidad.

Ahora bien, la uniformidad de la que habla Kant no es constante, *se produce en una relación de tensión*, entre las fuerzas individuales y las que sirven de amalgama de la sociedad. El conjunto, el enjambre, no se manifiesta siempre armónico. La <<insociable sociabilidad>> es algo que se aprecia tanto en el interior de las sociedades, como también entre las distintas sociedades. Es en este punto donde aparece *la pena*, la fuerza del Estado. *lo colectivo* se mantiene por la fuerza coactiva de la pena, que es, la manifestación fundamental del Estado<sup>394</sup>.

---

<sup>392</sup> Kant, I., *Antropología* (1798), op.cit., pág. 264.

<sup>393</sup> Respecto a los judíos dirá Kant: “*Y en primer lugar es evidente que la fe judía no mantiene ninguna conexión esencial, es decir, no comparte ninguna unidad de conceptos, con esta fe eclesiástica cuya historia nos proponemos considerar, aunque los judíos precedieran inmediatamente a la iglesia (la cristiana) y suministran la ocasión física para su establecimiento (...). No podemos, por tanto, hacer otra cosa que empezar la historia general de la Iglesia, si va a constituir un sistema, por el origen del cristianismo, que se separa totalmente del judaísmo del que surgió, y se funda en un principio absolutamente nuevo, efectuando con ello una revolución en la doctrina de la fe*” (Kant, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793), ed. español 1969, pág. 12)

<sup>394</sup> Dice: “*Podemos ilustrar cierta unión, que se encuentra más en la idea que en la realidad, mediante una analogía con los llamados fines inmediatos (los seres orgánicos). Así, en una transformación, recientemente emprendida, de un gran pueblo en Estado, se ha empleado a menudo la palabra organización para la institución de las magistraturas, etc., y hasta para todo el cuerpo estatal, y muy adecuadamente Porque cada miembro, en semejante todo, debe ser no solo miembro sino también fin y, al mismo tiempo que coopera a la posibilidad del todo, su posición y función, a su vez, deben ser determinadas por la idea de todo*” (Kant, I.,

Y ahora algo importante, porque, *en ese conflicto*, en esa *tensión* a la que se refiere Kant, existe una tendencia general hacia la unificación de *la gran sociedad humana*. Kant usa el término <<progreso>> para dar cuenta de este estado evolutivo social<sup>395</sup>. Otra idea desastrosa. Como enseguida veremos, la idea de <<progreso>>, unida a la de <<espíritu>>, hará que muchos crean que son determinados caracteres, de determinados pueblos, los que están llamados a llevar a la humanidad hacia ese paraíso del <<progreso>>. Ya tenemos todos los mimbres necesarios para que el historicismo alemán desarrolle sus concepciones progresistas de la historia, en las que el espíritu de un pueblo se vuelve líder y dominante.

Desde aquí, entraríamos en lo que sería el pensamiento que Kant tiene sobre la historia en relación con *lo social*. La libertad, como primer principio práctico del ser humano, actuaría a través de la historia según unos fines elevados, dando forma a *lo social* a través del género humano, la humanidad, no los individuos<sup>396</sup>. Al decurso de este camino, como decimos, es a lo que propiamente llama Kant <<progreso>><sup>397</sup>. Por lo tanto, el <<espíritu>> sería en Kant algo propiamente humano, según los principios de la razón y la libertad, tendentes a desarrollarse, de forma tirante en cada caso, pero, siempre en aras a

---

*Crítica de la facultad de juzgar*, (1790), ed. español 1999, parág. 65). En este sentido, la ley jurídica para Kant tiene una relación directa con la ley práctica o moral. La ley jurídica estaría destinada a procurar la cohesión del cuerpo social en el Estado, a la vez que, a procurar la paz necesaria para el ser humano y la sociedad para que, al unísono, alcancen sus fines.

<sup>395</sup> Al explicar que las posibles combinaciones de libertad, poder y ley, “*únicamente la última* (se refiere a poder con libertad y ley) *merece la pena ser llamada verdadera constitución civil*”, la cual, de este modo, funda un Estado en el que lo que se busca es la felicidad de los ciudadanos. Kant no entra a valorar si unas u otras formas de gobierno son en este punto relevantes. Y cuando analiza la felicidad general, Kant cae en el colectivismo: “*El carácter de especie, según resulta notorio de la experiencia de todos los tiempos y todos los pueblos, es éste: que la especie, tomada colectivamente (como el todo de la especie humana), es un conjunto de personas existentes, sucesivas y simultáneamente, que no pueden prescindir de la convivencia pacífica y, sin embargo, evitar el ser constante y recíprocamente antagonistas; por consiguiente, que se sienten destinadas por naturaleza, mediante la recíproca y forzosa sumisión a las leyes emanadas de ellas mismas, a formar una coalición, constantemente amenazada de disenso, pero, en general progresiva, en una sociedad civil universal (...)*” (Kant, I., *Antropología*, (1798), op.cit., págs. 290-291).

<sup>396</sup> Dice: “*Si el género humano significa toda una serie de generaciones que se prolonga indefinidamente y se supone que esta serie se va aproximando incesantemente a la línea de destino, que corre a su lado, no hay contradicción alguna en decir que aquel, en todas partes, le es asintótico y, sin embargo, coincide en su conjunto con ella, en otras palabras, que ningún miembro de todas las generaciones del género humano sino únicamente la especie alcanza por completo su destino*” (Kant., I., *Recesiones de las <<Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad>> de Herder* (1785), ed. español 1997, pág. 17).

<sup>397</sup> Kant en *El fin de todas las cosas*, usa la misma metodología de Hobbes en el *Leviatán*, pero, sin duda, y fijándonos en lo que ya hemos visto de San Agustín, se observa la similitud con el pensamiento histórico del Obispo de Hipona. Así, Kant sigue análogamente al Santo en tres postulados del cristianismo: el pecado original, señalando su causa en el amor a la libertad (historia presunta); la redención como figuración del imperativo (La religión); el final del juicio (como seguridad del progreso). En cuanto al momento en que se produciría la llegada de la humanidad como genero al “paraíso”, Kan dirá que “*¡sólo Dios sabe cuándo... podría ser saludable y hasta posible una paz perpetua!*” (Kant. I., *La paz perpetua* (1786), ed. español 1999, pág. 46).



conseguir una uniformidad del conjunto (Estado) y un ideal de humanidad. De algún modo, del *individuo moral*, a través del tiempo, se llegaría a la *especie moral*.

99. La teoría del poder, del derecho y la de la propiedad se estudian conjuntamente por Kant. La cuestión del “estado de naturaleza”, que sirve para dar cuenta de *lo social* del ser humano y, por lo tanto, del Estado, es examinado a través del derecho de propiedad. Locke había identificado el derecho de propiedad como un algo clave para examinar la teoría del poder<sup>398</sup> (v.94). Locke había dicho que el derecho de propiedad es un derecho innato en el ser humano y, por lo tanto, estaba al mismo nivel del derecho a la libertad personas. Por lo tanto, en el clima en que Locke escribió el *Segundo Tratado del Gobierno civil*, en el que la cuestión de la propiedad individual era un tema importante, este derecho servía, como la libertad, para ver los límites de la acción del Estado. Pues bien, por el contrario, Kant diferencia dos estadios distintos en el ser humano, con consecuencias distintas para la propiedad. Existiría un estado de naturaleza, en el que el individuo se encontraría con las cosas de modo natural y sin interferencia de nadie. Ello llevaría a que el individuo, cuando tuviese una cosa, fuese un *detentador*, es decir, tuviese una posesión natural. Este estadio del ser humano para Kant no es relevante. Lo importante acontece cuando se llega a la *sociedad civil*. En el estado civil, el individuo no necesita detentar la cosa, porque la ley hace posible que los demás se abstengan de apropiársela ante el afectado no la posea<sup>399</sup>. Hasta aquí la idea de Kant sobre la propiedad podría decirse que estaría en sintonía con quienes consideran ese derecho como natural. No obstante, repasando con atención su obra, la verdad es que el derecho de propiedad no se concibe como un derecho ilimitado. En efecto, una de las misiones fundamentales de la ley es la de mantener cohesionado *lo social*, y, en este sentido, el Estado tiene que procurar la felicidad general. Así, si nos preguntamos si existe algún límite a que el Estado pudiera, en virtud del interés general, interferir en la propiedad, Kant no ofrece límites a la ley. Y, aún más, si examinamos la razón de la posesión, para ver si se fundamenta en algún principio moral según la libertad, dice refiriéndose al dinero: “*Esta pasión, enteramente desprovista de espíritu, si bien no siempre moralmente recusable, empero movida de un modo enteramente mecánico, que afecta principalmente a la vejez (como compensación de su natural impotencia), (...), es una pasión que, una vez nacida, no consiente cambio (...) y que hace despreciado (al hombre)*”<sup>400</sup>.

---

<sup>398</sup> Locke, J., *Segundo Tratado del Gobierno civil* (1689), op.cit., parág. 123. En 1691 Locke se había dado cuenta que la cuestión del poder y la riqueza eran cuestiones que habían de resolverse a la vez. En ese año escribiría un opúsculo, con el título *Algunas consideraciones sobre la bajada de interés y la subida del valor del dinero*, en el que asignaba a la función del comercio el aumento de la riqueza y el poder, y que ello es útil tanto a la nación como a sus miembros. En la obra John Locke se opone a que el gobierno manipule el interés, indicando que debe ser el mercado donde el dinero adquiera su valor.

<sup>399</sup> Kant, I., *Fundamentos de la metafísica de las costumbres* (1786), ed. bilingüe alemán-español 1996, pág.54.

<sup>400</sup> Kant, I., *Antropología*, op.cit., pág.215.

Lo Social-Estado			
	Forma	Materia	Fuerza
<b>Individuo</b>	Práctico interno	Acción práctica	fuerza
<b>Social</b>	Práctico externo	Acción práctica	Fuerza
<b>Ley</b>	Ley práctica = Ley jurídica	Común=colectivo	Fuerza

### a.2.2. La Sociedad como <<espíritu>> en Hegel.

**100.** A través de la “Idea”, Hegel da cuenta del <<espíritu>>, como conocimiento<sup>401</sup>, de manera evolutiva y usando el *principio de contradicción*. En la “Idea”, como expresión

<sup>401</sup> Hegel parte de la diferencia entre teoría y práctica instaurada por Kant. En la *Fenomenología del espíritu* (1807) pretende hacer una exposición del saber “*tal como va apareciendo*”. Se trataría de describir el mundo teórico del ser humano, es decir, cómo, desde el conocimiento que tiene de los fenómenos, avanza hacia el conocimiento del espíritu que se conoce a sí mismo. Es, por lo tanto, una auto exposición de la razón formada por el idealismo alemán (interpretación de Heidegger que creemos correcta, v. Heidegger, M., *La fenomenología del espíritu de Hegel*, (1930), ed. español 1995, pág.48). El principio sobre el que descansa la *Fenomenología del espíritu* es el descubrimiento del ser a través de la relación del Yo con el No-Yo. Para entender el porqué de esta figura tenemos que recordar lo que hemos dicho acerca del paralogismo del “Yo pienso” en Kant (v.47). Kant había resuelto inadecuadamente en la primera y la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* el paralogismo. Pues, o bien, en la versión de la primera edición, debía haber algo de lo real en el “Yo”, lo cual le impedía ser principio primero de la razón, o bien, si lo era, versión de la segunda edición de la *Crítica*, tenía que serlo de manera reflexiva. Hegel deshará el paralogismo haciendo que el Yo se conozca a través del objeto y, así, a través de la negación que supone lo múltiple de cómo es dado el objeto, la razón vuelve sobre sí misma: “*La conciencia vuelve, pues a recorrer necesariamente este ciclo, pero, al mismo tiempo, no lo recorre del mismo modo, que la primera vez. Ha pasado, en efecto, por la experiencia de que, el resultado y lo verdadero del percibir son la disolución de la conciencia o la reflexión de sí misma partiendo de lo verdadero. De este modo, se ha determinado para la conciencia cómo se halla esencialmente constituido su percibir, a saber: no es una aprehensión pura y simple, sino que en su aprehensión la conciencia, al mismo tiempo, se refleja dentro de sí, partiendo de lo verdadero*” (Hegel, G.W.F *Fenomenología del espíritu*, op.cit., pág. 75). Bajo el enfoque de Hegel, la imaginación o la ilusión ya no son un puente, como en Kant, entre la apercepción de la razón y el fenómeno. Ahora, es algo que se elimina en el continuo ir y venir de la conciencia, a través del objeto, sobre sí misma (Hegel, G.W.F *Fenomenología del espíritu*, op.cit., pág. 74 s.s). El “esquematismo trascendental”, que Kant había declarado oscuro e incomprensible, con Hegel adquiere forma lógico-dinámica. No obstante, si bien Hegel consigue hacer desaparecer la imaginación en el momento dialéctico de la conciencia, ese movimiento, en tanto que se desarrolla dinámicamente hacia la idea, hará aparecer la imaginación como el gran producto terminado de todo el desarrollo dialéctico. Y así, es en la Idea, donde la imaginación se mostrará, ya no como un problema de la adecuación del entendimiento con el objeto, sino como el resultado de una elucubración buscada desde el principio por la voluntad. En efecto, pues, después

del espíritu absoluto, se agota todo. Lo interesante para nuestra investigación en este punto, es destacar el vehículo dialéctico en el que Hegel pondrá la razón. Lo que en Kant hay que buscar en sus obras más concretas, en Hegel, de forma general, la dialéctica, le sirve para conectar lo concreto con lo abstracto<sup>402</sup>. Y así, al comprender lo absoluto y general desde lo singular, sí que ofrecería una *noción de fuerza* en la que lo singular desata dentro de sí lo universal y, viceversa. Por ello, ha dicho con agudeza Heidegger sobre el término “relación” en Hegel: “(...)es un concepto especulativo totalmente determinado; es decir, para Hegel <<Verhältnis>> no sólo es, como en el caso de Kant, un rótulo indiferente que, indiferente para con lo que bajo él se engloba, sólo nombraría lo que a ello es común, sino que Hegel despliega las llamadas categorías partiendo de la esencia de la relación, o por decirlo de otra manera, gracias a este despliegue desembozó la esencia de la relación. Este despliegue totalmente especulativo se cumple siguiendo el hilo conductor del concepto de <<Fuerza>>”<sup>403</sup>. Ello no es intrascendente. Ahora, cuando pasemos a estudiar las obras “menores” Hegel veremos, con meridiana claridad, que toda su filosofía política y social es una justificación de la fuerza para dar consistencia y subsistencia al colectivo.

En el caso de la *sociedad civil*, una de las relaciones dialécticas que Hegel vuelve fundamental es la de la relación del señor y el siervo: “*El señor se relaciona mediatamente con la cosa por el siervo (...) Para el señor, por el contrario, la relación inmediata (con la cosa) deviene, por esta mediación, como la pura negación de esa cosa o como su disfrute; allí donde se había malogrado la apetencia, el señor consigue acabar con ella y encontrar su satisfacción en el disfrute. La apetencia se malogra por la independencia de las cosas; pero el señor, que ha interpuesto al siervo entre ellas y él, no entra en contacto más que con*

---

de todo el proceso lógico a través del mundo físico y orgánico, la conciencia termina por relacionarse consigo misma en la “libertad”. Y aquí viene la fantasía de Hegel, pues para él, ello se manifiesta en la vida del pueblo. Así, para Hegel, no hay ética; el sujeto ético por excelencia es el Estado. Dirá: “*En la vida de un pueblo es donde, de hecho, encuentra su realidad consumada el concepto de la realización de la razón consciente de sí, donde esta realización consiste en intuir en la independencia del otro la perfecta unidad (...). La razón se halla presente como la sustancia universal fluida, como la cosaidad simple imutable, que irradia en muchas esencias totalmente independientes*” (Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*, op.cit., pág. 209; del mismo autor: *Grundlinien der philosophie des rechts* (1821), ed. 1930, parágraf. 257-360). Tan es así, que el Estado será para Hegel un sujeto con sustantividad propia, con personalidad, unida a la persona del monarca (Hegel, G.W.F., *Grundlinien der philosophie des rechts* (1821), op.cit., parágraf.279). Por este camino podemos observar las similitudes con el pensamiento de Hobbes (v.93). A la lógica analítica de Kant sobre la realidad, Hegel presentará la alternativa de la razón dialéctica, que es capaz de dar cuenta de lógica misma, de la historia a través de la <<razón genealógica>>, de las distintas ciencias, del Estado, de la Religión y de la Estética. Giambattista Vico (1668-1744) (v.12 y 198) había señalado con anterioridad que la historia era la gran creación del ser humano y que, a través de ella, era posible descubrir el espíritu del ser humano. No hemos podido llegar a relacionar a Hegel con esta idea de Vico de manera directa. Así que, más bien, nos inclinamos a pensar que Hegel llegó a su comprensión sobre la historia como consecuencia natural de su sistema idealista y la idea de pueblo e historia de Herder – a la que nos referiremos un poco más adelante. Un estudio en profundidad de esta cuestión también haría necesario cotejar el pensamiento sobre la historia de Hegel con el de San Agustín, en donde, por su importancia teleológica, sí que encontramos más similitudes. En efecto, pues si la teleología histórica de San Agustín en la *Ciudad de Dios* culmina con el Reino de Dios; la de Hegel acaba en el Estado.

<sup>402</sup> Hegel, G.W.H., *Ciencia de la lógica* (1812-1816), ed. español 1993, I, pág. 317 s.s.

<sup>403</sup> Hegel, G.H.W., *La fenomenología...*, op.cit., pág. 150.

la heteronomía de la cosa; lo que ella tiene de independiente lo deja al siervo, el cual la elabora”<sup>404</sup>. Esta relación tiene un gran alcance en la filosofía de Hegel, pues la usará para caracterizar a los pueblos, para juzgarlos - incluso de forma racista -, a lo largo de la historia. En efecto, en su obra *El espíritu del cristianismo y su destino*<sup>405</sup>, nos dirá Hegel que el judaísmo se caracteriza por un espíritu de servilismo y alienación, pues considera que la “ley” le viene impuesta por un ser ajeno (“objeto infinito” dice Hegel). De ahí, sigue Hegel, la idea de Dios como “señor” y la de los hombres como “siervos”. Así, Hegel, sin ambages – da el paso que insinuó Kant, pero que no se atrevió a consumir -, defendiera que los judíos fueran maltratados hasta que “*apacigüen (su destino) merced al espíritu de belleza y lo superen mediante la reconciliación*”<sup>406</sup>. Este opúsculo de Hegel vaticina claramente lo que será para él la libertad. Dirá que las personas son libres en la medida en que estamos de acuerdo con los principios emanados del *espíritu del pueblo*<sup>407</sup>. Para Hegel, efectivamente, las individualidades en sociedad se pueden presentar de modo separado y conflictivo, y sólo en la medida en que consiguen identificarse con el *espíritu del pueblo* (donde está determinado, según Hegel, el amor) es que el individuo se reconcilia en su ser.

Por la razón dialéctica, que mueve todo el pensamiento de Hegel cuando interpreta la historia, el filósofo considera que es en la Edad Media donde la relación “señor-siervo” se maximiza, en lo que llama conciencia desventurada (*unglückliche Bewusstseins*), la cual es identificada por el filósofo por la relación del hombre con Dios<sup>408</sup>. Sólo en una etapa

---

<sup>404</sup> Hegel, G.W.H., *Fenomenología...*, op.cit., págs. 117-119.

<sup>405</sup> Hegel, G.W.H., *El espíritu del cristianismo y su destino*, en *Escritos de juventud*, ed. español 1978, págs. 303-383.

<sup>406</sup> Hegel, G.W.H., *El espíritu del cristianismo...*, op.cit., pág. 292.

<sup>407</sup> Se debe a Herder (1744-1803) la idea de que el “pueblo” (*Volk*) debía ser concebido como algo orgánico que se desarrolla según sus principios. Dirá: “*Puesto que el hombre nace de una raza y dentro de ella, su cultura, educación y mentalidad tienen carácter genético. De ahí esos caracteres nacionales tan peculiares y tan profundamente impresos en los pueblos más antiguos que se perfilan tan inequívocamente en toda su actuación sobre la tierra. Así como la fuente se enriquece con los componentes, fuerzas activas y sabor propios del suelo donde brotó, así también el carácter de los pueblos antiguos se originó de los rasgos raciales, la región que habitaban, el sistema de vida adoptado y la educación, como también de las ocupaciones preferidas y las hazañas de su temprana historia que le eran propias. Las costumbres de los mayores penetraban profundamente y servían al pueblo de sublime modelo*” (Herder, J., *Ideas para una Filosofía de la Historia de la humanidad* (1784-1791), ed. español 1959, pág. 114). Ver también Hegel, G.W.H., *El espíritu del cristianismo...*, op.cit., pág. 361. Hegel, incluso, delirantemente pensará en fundar una religión nueva (Hegel, G.W.H., *Religion, eine Religion stiften*, en *Werke*, 1, págs. 410-41).

<sup>408</sup> Hegel, G.W.H., *Fenomenología...*, op.cit., pág. 311 s.s; del mismo autor: *Lecciones de Filosofía de la historia*, 1817, ed. español 1981, págs. 763 s.s. Las pocas páginas que Hegel dedica en sus *Lecciones de Filosofía de la Historia* (apenas veinte) al estudio de la Edad Media, son lo suficientemente elocuentes para ver el poco conocimiento que tenía de la misma. En este sentido, podemos decir, sin miedo a exagerar, que Hegel pensaba con todos los prejuicios que la Ilustración había vertido sobre la Edad Media y, por lo tanto, tampoco esperaba que por su falta de estudio de este periodo histórico nadie le fuera a criticar. No obstante, el lector que esté dispuesto a liberarse de prejuicios sobre la historia podrá muy bien observar, leyendo el *Cantar de Roldán*, y mucho más resueltamente en el *Cantar el mío Cid*, que la relación del héroe con Dios es, justamente, la que hace que hombre salga triunfante frente a los desafíos del poder político. Este tipo de obras sintetizan muy bien muchos de los aspectos sociales de la Edad Media.

posterior, en la que la conciencia toma razón de sí misma respecto del mundo, la conciencia se muestra como transformadora, como productora del mundo. Hegel identifica este momento con el de la Revolución Francesa<sup>409</sup>. Ésta es una sexta etapa histórica, pero aún insuficiente. En ella, el Estado contiene una guerra entre pretensiones individuales que luchan por preponderar unas por encima de las otras. Aquí, recuerda Hegel que la *ciudad griega* es un modelo (v.75 s.s), en el que la forma de la ciudad se correspondía, de modo no conflictivo, con la idea de hombre<sup>410</sup>. Pero, esta idea la presenta de manera nostálgica, fantasiosa, inexistente en el momento en que él escribe. De hecho, cuando examina la cuestión en el escrito que de él hemos citado (*La Constitución alemana*), llega a la conclusión de que, en Alemania, falta la unidad entre el individuo y el *espíritu del pueblo* y que, por lo tanto, la única forma de dar unidad al pueblo alemán es a través de la fuerza. Según él, el pueblo alemán está tan corrompido en su idea de libertad que es necesario que surgiese un líder, un *Teseo* de Alemania, que obligase a los alemanes a unirse. Incluso, en esas páginas alabará el pensamiento de Maquiavelo<sup>411</sup>.

Y, así, llega Hegel a una séptima y última etapa de la historia, en la que el individuo se complace a sí mismo y en la que no se opone al mundo de ningún modo. Es un estado de buena conciencia, en el que existe unidad en el deber por parte de todos. El deber, naturalmente, en Hegel queda determinado por el sujeto más sustancial de todos: el Estado. Esta buena conciencia supone, en todo caso, hablando desde la filosofía del lenguaje, un último estadio en el que las funciones *ilocutivas*, *doxásticas* y *perlocutivas* del lenguaje, se con fundirían<sup>412</sup>. El Estado sería el único sujeto con capacidad para pronunciarse sobre el mundo y, dentro de él, los individuos serían meros elementos dentro del *espíritu del pueblo* que anima al Estado. Y en el Estado, el filósofo “*tendría el deber pastoral de cuidar la razón de los feligreses, y asumiría el deber de constituir para el pueblo una filosofía constitucional, y de administrar la razón del pueblo*”<sup>413</sup>. El 13 de octubre de 1792 Hegel escribirá Niethammer las siguientes impresiones al ver a Napoleón: “*He visto al emperador – esta “alma-del mundo” – recorriendo a caballo la ciudad para revisar sus tropas. Es una*

---

<sup>409</sup> Hegel, G.W.H., *Fenomonología...*, op.cit., pág.325 s.s; del mismo autor: *Lecciones de Filosofía de la historia*, 1817, op.cit., págs.873 s.s.

<sup>410</sup>La idea tiene un recorrido interesante. Hegel comienza su obra *La Constitución alemana* con la siguiente frase: “*Alemania no es un Estado*” (en Escritos de juventud, op.cit., pág.1). La redacción del escrito, aunque venía de antes, se reelaboró a raíz del Congreso de Rastatt (1797), momento en el que se reanudan las hostilidades entre los Habsburgo de Austria y Francia y Rusia. En 1800 el ejército francés vencería a los austriacos (Tratado de Lenéville, 1901). Hegel, sin duda, quedó impresionado por la rapidez con que los Habsburgo fueron derrotados. A partir de ahí, en ese escrito, recupera la idea de la ciudad griega, para afirmar que no basta con que el Estado tenga el monopolio de la fuerza, sino que debe ser capaz de dirigir los fines del pueblo según el espíritu de éste. En ese ensayo, dice Hegel cómo el espíritu de los soldados franceses, que luchaban por las ideas de la Revolución, les convertía en una nación que, en la guerra, se comportaba con entusiasmo. Ver también, Hegel, G.W.H., *Lecciones de Filosofía de la historia*, (1817), op.cit., págs.571 s.s.

<sup>411</sup> Hegel, G.W.H., *La Constitución alemana...*, op.cit., pág. 580.

<sup>412</sup> Hegel, G.W.H., *Fenomonología...*, op.cit., pág.380 s.s.

<sup>413</sup> Hegel, G.W.H., *Notizenblatt: Bayern: Ausbruch der Volsfreude über den endlichen Untergang der Philosophie*, en Werke, 2, pág. 273.

*maravillosa experiencia contemplar a semejante individuo, quien, concentrado aquí en un punto geográfico concreto, a lomos de su cabalgadura, extiende el brazo sobre el orbe y lo domina (...) Este hombre extraordinario, a quien es imposible no admirar*<sup>414</sup>.

El abandono de Dios por parte de Hegel es para someter al ser humano a un estado de servidumbre en el que el amo es un supuesto *Teseo*. Tanto circunloquio, tanta palabrería, tanto concepto reflexivo, para justificar una filosofía política en la que el individuo sea dominado por un líder. Hay que empezar a leer la filosofía, y sobre todo la alemana, despojándola de toda la verborrea conceptual con la que está construida. Desnuda de los juegos reflexivos, el idealismo alemán, no es más que tiranía encubierta. Lo que decimos de Kant y Hegel, como podemos ir intuyendo, tendrá sus consecuencias en el s. XX.

En este punto, tenemos que recordar lo que hemos dicho al principio de este trabajo sobre la *función perlocutiva del lenguaje* y su capacidad para trasladar una *idea de mundo* (v.42). Hegel no habla en estos términos, pero su concepción de la *ideología* como una forma de mantener una idea de mundo capaz de aquietar y mantener conforme a los individuos es evidente. A poco que nos fijemos, la *ideología* en Hegel funciona perfectamente como motor de la idea de <<progreso>> de Kant. En efecto, el análisis de sus *Lecciones de Filosofía de la historia*, van dando cuenta precisamente de una idea de mundo que, de manera progresiva, va revelando el <<espíritu>> en la historia. Este <<espíritu>>, como en Kant, determina el carácter de los pueblos y, en la línea de Kant, Hegel dirá que culmina en el *pueblo germánico*<sup>415</sup>. Pero, lo interesante, es que el *espíritu del pueblo* no es, como en Kant, “carácter” y destino según el <<progreso>>. Hegel, de modo concreto, va refiriéndose a ideas de mundo fuertes, *ideológicas*, que, en la historia progresan hacia una concepción *ideológico-colectivista de tipo germánico*. Y así, en el apasionado debate sobre la unificación alemana y el constitucionalismo provocó una crisis entre Federico I y Wilhelm I y los estamentos de Württemberg, Hegel, en el opúsculo titulado *Actas de la Asamblea de estamentos en el reino de Württemberg* (1818), se decantaría por una visión del Estado en el que el individuo quedase disuelto. Ello quedará todavía más en evidencia cuando escriba su *Filosofía del derecho* (1820) - auténtica apología del positivismo arbitrario y del absolutismo prusiano -, y en su defensa de la codificación – a ello nos referiremos en la tercera parte de este estudio.

Por lo tanto, el idealismo alemán se desarrolla dando lugar a ideas como “carácter del pueblo”, “nación”, “raza”, “líder”, Estado, todas ellas, *colectivistas* e irracionales. No puede extrañar por ello que, en el momento más oscuro del s. XX, el cabo Hitler llegase al poder y llevase a Occidente a la mayor matanza humana conocida y que, unidos a él, filósofos como Heidegger lucieran en su pecho orgullosamente una esvástica nazi. Nunca hemos pensado que la explicación económica de 1923 fuese suficiente. El pueblo alemán, la cultura alemana, llevaba mucho tiempo llenándose de ideas colectivistas, de conflicto y

---

<sup>414</sup> *Briefe*, I, 74.

<sup>415</sup> Hegel, G.W.H., *Lecciones de Filosofía de la historia*, 1817, op.cit., págs.717 s.s.

de guerra. El cabo Hitler dijo en alto lo que la inmensa mayoría de alemanes estaban deseando escuchar. El *espíritu del pueblo* alemán – y usamos la expresión de sus más famosos filósofos – estaba tan contaminado que creyó que su destino era doblar al mundo.

Mientras Hegel fue dando cuenta de su sistema y, así, de forma positiva avanzaba, llevando el idealismo hasta sus últimas consecuencias, también, de manera negativa, critica muchas de las tendencias filosóficas de su época. Tenemos que detenernos brevemente en una que será importante en páginas posteriores. Es fácil atisbar en la obra de Hegel que, de uno u otro modo, está mirando directamente a los ojos del capitalismo de Adam Smith (1723-1790). Y, al decir esto, nos referimos a todas las derivadas que el utilitarismo tiene respecto de la moral, el derecho, la política, la economía, etc. Pues, en efecto, para él el utilitarismo es una nota negativa de la Ilustración<sup>416</sup>, pues reduce el <<espíritu>> al <<interés general>><sup>417</sup>. Este momento de la cultura supone un hito fundamental. Después de que el idealismo desarmase a la generalidad de los hombres europeos continentales de Dios, después de haber introducido el colectivismo en su pensamiento, el idealismo alemán dejó el pensamiento europeo continental a los pies de los caballos del utilitarismo anglosajón. Porque, en efecto, la filosofía de Hegel, pese a sus críticas, no consiguió hacer la menor mella en el utilitarismo y, así, al final de su derrumbe, sólo la utilidad pareció tener algún sentido para dar cuenta de *lo social*.

En definitiva, el individuo estaría diluido en el <<espíritu del pueblo>>, dando pie, al final del camino dialéctico dentro de *lo social*, a *la fuerza del Estado*<sup>418</sup>. De este modo, el

---

<sup>416</sup> Hegel, G.W.H., *Fenomenología...*, op.cit., pág.330.

<sup>417</sup> Por ello, Hegel subordinará la riqueza al poder del Estado que, como Sujeto en el que se desarrolla el <<espíritu>>, no puede ser interpretado según criterios de eficiencia utilitaria. Es interesantísimo un párrafo de la *Fenomenología del espíritu* en el que Hegel subordina la riqueza al poder del Estado: “*Así, la primera esencia es el poder del Estado, la otra es la riqueza. El poder del Estado es, lo mismo que la sustancia simple, la obra universal -la cosa absoluta misma en que se enuncia a los individuos su esencia y que en su singularidad sólo es, simplemente, conciencia de su universalidad – y es, asimismo, la obra y el resultado simple, del que desaparece el hecho de provenir de su acción; permanece como la base absoluta y la subsistencia de todos los actos. Esta simple sustancia etérea de su vida es, mediante esta determinación de su inmutable igualdad consigo misma, ser, y con ello, solamente ser para otro. Es, por tanto, en sí, de modo inmediato, lo contrapuesto a sí mismo, riqueza. Aunque ésta es, ciertamente, lo pasivo o lo nulo, es asimismo esencia espiritual esencial y también el resultado del constante devenir del trabajo y la acción de todos, del mismo modo que se disuelve de nuevo en el goce de todos. (...) Cada singular supone indudablemente, en este momento, que obra de modo egoísta; pues es éste el momento que se da la conciencia para sí y, por lo tanto, no lo toma como algo espiritual; pero, aun visto este momento solamente por el lado externo, se muestra que, en su goce, cada cual da a goar a todos en su trabajo trabaja tanto para todos como para sí mismo, al igual que todos trabajan para él. Su ser para sí es, por tanto, en sí universal y el egoísmo algo solamente supuesto, que no puede llegar a hacer real aquello que se supone, es decir, hacer de ello algo que no beneficie a todos*” (Hegel, G.W.H., *Fenomenología...*, op.cit., págs.293-294). Ver más en Bloch, E., *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel* (1949), ed. español 1962, pág.86.

<sup>418</sup> En Hegel aparece un concepto muy acabado de *Estado máquina*. En el maquinismo que explora en su *Ciencia de la lógica*, usa un concepto de ley en el que la realidad ideal (la ley) es contrapuesta a la realidad

romanticismo produjo una absoluta simbiosis entre sujeto, acción, nación y Estado según *la fuerza*<sup>419</sup>.

**101.** El *suicidio* era rechazado por el primer idealismo<sup>420</sup>. Kant, en las *Lecciones de ética* que impartió entre los años 1775 y 1781, lo dirá abiertamente. La razón que ofrece para ello que, al haber puesto como piedra angular del ser humano al “yo”, el suicidio se presenta como la acción directa más opuesta a la existencia y todo lo que tiene que ver con el ser humano. Así, en la medida que el ser humano es parte de la sociedad civil, no cabe que éste deje de cumplir su cometido, su función, según la razón.

En Hegel la respuesta es simplemente descriptiva. Hay que tener en cuenta que para Hegel la moral queda disuelta en la Filosofía del Derecho, es decir, en el Estado<sup>421</sup>, y, en ella, en la edición de 1819/20, leemos: “*Si reflexionamos sobre la voluntad nos damos cuenta de que ella es lo más abstracto, el puro pensar. Yo puedo purificarme de todo contenido hasta alcanzar el perfecto vacío (de toda determinación). Nosotros pasamos (normalmente en la vida real) de un objeto a otro. Pero yo puedo abandonarlo todo, romper todos los vínculos a los que estoy ligado, puedo desprenderme de todos los vínculos de mi existencia, e incluso de ésta misma, con la muerte*”<sup>422</sup>. Por lo tanto, no hay nada moral que suponga un imperativo para que el hombre no se suicide, salvo que, en su caso, lo dijera la ley del Estado.

### **a.3) Resumen para seguir avanzando.**

**102.** Veamos lo que hemos alcanzado hasta aquí:

---

exterior. La misión de la ley consiste en procurar el orden ideal frente a las singularidades que puedan aparecer exteriormente (Hegel, G.W.H., *Ciencia de la lógica*, op.cit., págs. 433-435).

<sup>419</sup> Esta concepción del mundo dejó desarmado al individuo frente a las grandes fuerzas de la sociedad y la historia. Gadamer dirá: “*la idea del condicionamiento de todo saber por las fuerzas históricas y sociales que mueven el presente no constituye sólo un debilitamiento de nuestra fe en el conocimiento, sino que supone una verdadera indefensión de nuestros conocimientos frente a las voluntades de poder de la época*” (Gadamer, H-G., *Verdad y Método*, op.cit., II, pág. 45). Dice Hayek que la contraposición de <<ratio a voluntas>> “*ha sido probablemente la innovación terminológica más funesta en la historia del pensamiento político*” (Hayek, “*La confusión del lenguaje en el pensamiento político*”, en *Nuevos Estudios de Filosofía, Política, Economía e Historia de las Ideas*, ed. español, 2007, págs.112-113).

<sup>420</sup> Con más detalle: Echevarría, José R., “*El suicidio en la ética de Kant*”, en *Diálogos* 81, 2003, págs. 161-184. No así por muchos ilustrados: Rousseau (1712-1778) en *La nouvelle Héloïse* aboga por el suicidio.

<sup>421</sup> Hegel, G.W.H., *Grundlinien...* (1819/20), op.cit., parágr. 30.

<sup>422</sup> Hegel, G.W.H., *Grundlinien* (1819/20), op.cit., parágr. 5-20. Para Hegel no hay distinción entre el derecho de la persona y de las cosas, así que no es de extrañar que trate el cuerpo del mismo modo que uno trataría la propiedad. Dice: “*Llevaría demasiado lejos el desarrollar lo torcido y aconceptual de la división en derecho personal y derecho real, que constituye el fundamento del derecho romano (...). Aquí ya se ve muy claramente que solo la personalidad confiere un derecho sobre las cosas, y por eso el derecho personal, como lo exterior de la libertad, a lo que también pertenece mi cuerpo, mi vida. Este derecho de cosas es el derecho de la personalidad como tal*” (Hegel, G.W.H., *Grundlinien...* (1819/20), op.cit., parágr. 45).



a) Hemos comenzado la parte segunda de nuestra investigación indicando cómo íbamos a aplicar al estudio de *lo social*, las categorías de *común* y *colectivo* y el “giro hermenéutico”.

b) Como hilo conductor en nuestra explicación hemos escogido un enfoque histórico. Además, nos hemos utilizado la idea de Durkheim sobre el suicidio, para explicar la tensión entre lo individual y lo colectivo.

c) Así, nuestros primeros pasos han sido sobre la *ciudad* en Grecia (v.75). A través de ella hemos podido observar que *lo social* era entendido de forma antropocéntrica. En el análisis del suicidio hemos dado ejemplos de la cultura griega en los que lo *colectivo* se impone sobre lo individual de forma aplastante. También nos hemos detenido en la concepción *común* de lo social que dominó la noción de lo social en la República de Roma.

d) Hemos seguido nuestra exposición con el cristianismo (v.76 a 80). Hemos podido comprobar que con San Agustín aparece un concepto de libertad y responsabilidad, *que independizan al individuo de cualquier tipo de colectivismo social*. La posición en la que queda el individuo tiene un gran alcance a la hora de examinar el poder. No sólo es que se justifique la rebeldía social moralmente, sino que, incluso, al diferenciarse entre mal moral y mal social, hemos comprobado como la actuación del legislador, en muchos casos, quedaba limitada. Los ejemplos que hemos puesto son elocuentes. A diferencia de lo que se suele poner en muchos libros de historia, hemos visto que tanto Santo Tomás como San Agustín si bien decían que la usura y la prostitución eran males morales, no abogaban por la intervención del legislador prohibiendo esas actividades.

e) La Edad Media nos ha permitido estudiar lo que después se llamarán los “cuerpos intermedios”. La libertad del individuo lleva aparejado en la Edad Media el derecho de asociación y, así, hemos podido ver cómo, en aquella época, proliferaban “grupos intermedios”, como las comunidades cenobitas, los gremios, las villas, los monasterios, las distintas órdenes religiosas, etc., todos ellos como clara expresión del derecho de asociación (v.81 a 83). Aparece con toda claridad una idea fundamental de ley basada en la *autoregulación*. Por su parte, el tema del suicidio era inadmisibles. Si en Grecia, como se ha visto, el suicidio parecía una consecuencia necesaria de la presión de lo colectivo sobre el individuo, el cristianismo jamás justificó que la presión social pudiera acabar en el suicidio. Cada ser humano, singularmente, era un hijo de Dios, y su responsabilidad no era tanto con la sociedad, como con Dios mismo. Así, por el contrario, lejos de justificarse el suicidio por la presión social, se justificaba la rebelión individual frente a la ley injusta.

f) Por fin, llegamos al estudio de *lo social* desde el arquetipo del <<cuerpo>> y el <<espíritu>>. Se ha visto el modo en que el Hobbes, siguiendo con la lógica nominalista (que hemos explicado en la primera parte de nuestro estudio), se refiere a la cohesión social a través del uso de la fuerza, de manera que la sociedad es considerada como un *cuerpo colectivo* (v.93). A continuación, nos hemos referido a cómo, con Locke, lo que da cohesión

a la sociedad son las relaciones pacíficas de convivencia. Lo que da lugar a un contrato social con el gobernante que siempre es reversible. Bajo esta perspectiva hemos hablado de la sociedad como *cuerpo común* (v.94).

g) Después de explicar la sociedad como *cuerpo*, hemos pasado a estudiar la sociedad como producto del *espíritu*. Dos autores han sido claves en nuestra explicación: Kant (v.95) y Hegel (v.96). En los dos hemos visto como la idea de espíritu les servía para cohesionar la sociedad bajo la idea de “carácter” y “espíritu” del pueblo. Si bien Kant habla del *carácter de los pueblos*, y Hegel se refiere más al *desenvolvimiento del espíritu*, los dos están de acuerdo en *colectivizar la sociedad* bajo esas nociones e, incluso, interpretar el espíritu del pueblo alemán como el espíritu más desarrollado de la humanidad. En el caso de Hegel, además, hemos podido comprobar la forma en que, la sustantividad del espíritu llega, en *lo social*, a convertir al Estado en una persona.

**103.** Los autores que siguieron a Hegel cuestionaron todo su sistema. Podemos analizarlo justamente a través de la cuestión del *suicidio*. En la obra de Arthur Schopenhauer (1788-1860) *Parerga y Paralipómena* (1851) se destaca el carácter doloroso del proceso de la voluntad. El sentimiento del dolor arruinaría la pretensión kantiana y hegeliana de un mundo mejor según la idea de <<<progreso>>.

El cambio de paradigma es esencial. El racionalismo, el idealismo, el romanticismo habrían de morir, sencillamente, porque el ser humano siente y, todo lo humano, la sociedad, la historia, etc., debería ser interpretado teniendo en cuenta este enfoque. Si, hasta ahora, el *suicidio* era condenado por la ley, por la sociedad, o, ignorado, en términos utilitaristas o románticos, para Schopenhauer es un derecho<sup>423</sup>. A partir de aquí, la Filosofía de la Europa continental, en general, deambula, lo mismo que un boxeador noqueado, buscando unos principios o ideas en los que sujetarse para no irse contra la lona. Se apoya en la descripción (Husserl), ahora en el lenguaje (Heidegger), da manotazos en el vacío de la nada buscando con angustia abrazarse a algo (Sartre), se pone a hacer arqueología de las ideas (Foucault) o a deconstruir (Derrida), etc. Este es el panorama cultural del sin Dios de Europa.

**104.** Ahora sí podemos intentar elaborar un cuadro esquemático con el que el lector podrá, pensamos que, con cierta facilidad, identificar, en el marco de nuestra teoría figurativa del conocimiento, las distintas posiciones teóricas e, incluso, de cada autor, acerca de las preguntas fundamentales y objetos que gobiernan todo el pensamiento. Como recordará el lector, al hablar de la teoría figurativa del conocimiento habíamos suspendido la elaboración del esquema que veremos a continuación (v.69), hasta no tener, al menos, algunas ideas fundamentales que permitiesen su lectura con cierto contenido. Después de todo lo que llevamos visto, pensamos que es el momento de completar nuestra teoría

---

<sup>423</sup> Schopenhauer, A., *Parerga y Paralipómena* (1851), ed. 1980, punto 121.

figurativa en aquel punto. Antes de explicarlo, pensamos que será útil atender a la representación más sencilla del mismo. Veámosla.

	<i>Realismo</i>	<i>Voluntarismo</i>	<i>Nominalismo</i>	<b>Nominalismo</b>	<b>Voluntarismo</b>	<b>Realismo</b>	
Dios							¿Qué es Verdad?
Hombre							¿Qué es Bien?
Mundo							¿Qué es Belleza?

En el lado izquierdo del esquema tenemos los objetos fundamentales con los que trabaja el pensamiento del ser humano. Pueden ser tenidos en cuenta o no. Eliminar uno u otro tendrá sus consecuencias en el pensamiento de quien sea. En el lado derecho del esquema, por su parte, tenemos las ideas matrices fundamentales que habitan en lo más profundo del pensamiento del ser humano. Da igual la clase de pregunta que el hombre se haga sobre cualquier cosa, siempre, si nos fijamos, la pregunta podrá ser reconducida a una de las tres que indicamos en el lado derecho del esquema. De la misma forma, cualquier aseveración podremos plantearla como una respuesta a una de esas tres preguntas.

En la parte superior del gráfico hemos puesto tres categorías fundamentales del pensamiento (realismo, voluntarismo y nominalismo). Todas las hemos ido viendo a la hora de hablar de la epistemología del conocimiento y, también, las hemos podido estudiar aplicadas a *lo social*. Por lo tanto, pensamos que el lector no tendrá dificultades en saber a qué nos podemos referir al hablar de esas categorías y, también, seguro que identifica algún autor con alguna de ellas. Pues bien, como verá el lector esas tres categorías atienden a la mayor o menor formalidad del objeto y las preguntas. En este sentido, tanto por el lado del objeto, como de la pregunta, estamos atendiendo al fenómeno de lo “real” o lo “irreal”. Quienes, por ejemplo, tengan una visión muy realista, tratarán de forma “irreal” lo formal, y viceversa. Así podemos ver con claridad que el conocimiento mantiene la estructura significativa más formal o, en su caso, más realista del lenguaje. ¿Es posible introducir más posibilidades entre realismo, voluntarismo y formalismo? Sí, de hecho, esas tres expresiones dan cuenta únicamente de lo más elemental del pensamiento. Por lo tanto, no son compartimentos estancos. Entre ellos existe “graduación”. La “graduación” viene determinada por lo que hemos llamado el “enmarcamiento”. Es decir, partiendo de cualquier posición, ineludiblemente, se acaba transitando a las siguientes. Naturalmente, lo que aparece en primer término es la elección en la posición. Pero, para simplificar y ser claros, es suficiente para nuestra explicación la reducción fundamental que hemos hecho. Y ahora podemos entender lo más fundamental de la *teoría figurativa*. La “graduación” es la que va a permitir al ser humano ser *modal* en la verdad, *modal* en lo práctico y *modal* en lo estético. Pues, en efecto, después de alguien afirme si en la realidad existen o no los

objetos a los que se refiere nuestro esquema, indefectiblemente, se pronunciará de un *modo* sobre la realidad (aquí entiéndase “realidad”, no el realismo del que venimos hablando, sino la afirmación que cada uno hace de sí mismo en cada momento sobre *lo real*). Sabiendo esto, rápidamente podemos ver que, cuando se han presentado el nominalismo, por ejemplo, como nosotros hemos hecho, enfrentado al realismo, en realidad, inadvertidamente, la negación por el realismo de las posiciones nominalistas no son negación como tal, es decir, exclusión del sistema. Ello, aunque, puede ser lo que digan incluso los autores al escribir sus teorías. Es más sutil lo que se produce cuando se niega. Al negar, se está señalando la parte “irreal” del sistema como una parte necesaria para el mismo, por la que, se quiera o no, pasa el pensamiento del autor para poder afirmarse. ¿Y por qué la negación como tal no existe? Muy sencillo, porque la negación como tal es la “nada”, y ello es imposible en la realidad humana, toda ella henchida del hombre, la realidad y la palabra. El  $\emptyset$  es un *estado*, en el que el entendimiento todavía no ha dado cuenta de algo y está formalmente a la espera. Por ello, en tanto que no existe, toda afirmación sobre el conjunto vacío es trivialmente cierta (ej. todo hombre es inmoral en  $\emptyset$ ). Y, en consecuencia, el conjunto de probabilidades del conjunto vacío es un suceso imposible, es decir:  $P\{\emptyset\} = 0$ . Por ello, el conjunto potencia del conjunto vacío es el que contiene sólo al mismo conjunto vacío, es decir,  $\{\emptyset\}$ . De donde surge su forma, ya que sólo podemos considerarlo reflexivamente sobre sí mismo. Por ello, el número cardinal de  $P\{\emptyset\} = \{\emptyset\}$  es  $|P\{\emptyset\}| = 1$ . Si ahora nos movemos alrededor del cero, a través del álgebra de límites, observamos que  $\frac{0}{0}$  es indeterminado, pues puede dar lugar a resultados tan distintos como infinito, cero o uno.

Pues bien, después de lo dicho, al lector le costará muy poco ubicar en nuestro esquema cualquier tipo de pensamiento que produzca el ser humano. Bastará con que “puntee” el *modo* en que trata los objetos (de los que tenga en cuenta) del conocimiento el autor de que se trate en su escala de “graduación”, y haga, exactamente lo mismo, respecto a las preguntas esenciales. Ello le permitirá aplicar un *análisis diferencial* para examinar hasta qué punto el autor es o no consecuente con el *modo* en que se pronuncia. De la misma forma, el lector podrá comparar las teorías de distintos autores entre sí. En este punto se abre una vía de investigación muy interesante para indagar en las relaciones de nuestra *teoría figurativa* con el *análisis deferencial*. Ocuparnos de ello aquí nos alejaría demasiado de nuestro objetivo.

Para finalizar, nosotros, por claridad, nos hemos posicionado, desde el comienzo de esta investigación, enfrentado el *nominalismo* y el *realismo*. Advertíamos, eso sí, de las razones de esa simplificación. Ahora, el lector puede tener razón del alcance meramente explicativo de la misma.

## B) La sociedad como continuidad física.

El nominalismo y el empirismo de los s. XVII y XVIII traerían otro *esquema* para entender la sociedad distinto al medieval (v.85). Descartes puso en boga el esquematismo *esencialista*<sup>424</sup>. Con él se justifican las definiciones según las propiedades esenciales y singulares de las cosas o los fenómenos. Este modo de pensar llegó a las humanidades. Hubo quien consideró que el esquematismo esencialista era el último y más desarrollado hito en el progreso del pensamiento humano. Así, Auguste Comte (1798-1857), en su *Curso de filosofía positiva*<sup>425</sup>, imitando los tres periodos de evolución histórica de la humanidad que había hecho San Agustín, usa la idea de *tiempo continuo* para dividir la historia en tres periodos (teológico, metafísico y científico) para, también como San Agustín había dicho sobre el *periodo de gracia*, plantear que el último estadio de la humanidad era el científico. Nos interesa mucho el paralelismo entre San Agustín y Comte porque, como veremos, la gran pretensión de Comte fue, copiando a la Iglesia Católica, fundar una nueva religión de la “humanidad” – idea que, como hemos visto, tuvo también Hegel (v.100). En efecto, el cientificismo, y, en su base, el esquematismo esencialista, desde que se desarrollaron las humanidades tuvo siempre pretensiones religiosas.

Desde nuestra teoría figurativa del conocimiento el “*rodeo hermenéutico*” de las humanidades se iba a producir a través de las ciencias positivas. Lo humano, como “*real*”,

---

<sup>424</sup> La palabra “esencia” hay que tratarla con cuidado. Normalmente la usamos pensando que sabemos lo que significa y, lo cierto, es que varía mucho su sentido en la historia del pensamiento e, incluso, entre pensadores de la misma época. Por ello, creemos importante esta nota. Cuando decimos que Descartes usa un pensamiento “esencialista”, nos referimos a que, con él, diferencia entre “ser” y “esencia”. Buena parte de la teología y la filosofía, desde San Agustín y hasta Santo Tomás, hacían coincidir la “esencia” con el “ser” en Dios, lo cual, les permitía defender la existencia del *principio de participación* – a través del cual, el hombre podía acceder al conocimiento de Dios desde las cosas. Hubo autores muy importantes, San Anselmo, Guillermo de Ockham, que, por el contrario, pensaban que no era así. Decían que, al conocimiento de Dios, propiamente, se accedía por la propia idea de Dios. A estos pensadores se les tiene por nominalistas. Pues bien, ellos son, propiamente, quienes son el antecedente de Descartes a la hora de separar la “esencia” del “ser”. No obstante, la importancia de Descartes está en que introduce el criterio de “esencia” desde un punto de vista analítico. Ello supondrá que para decir que algo “es”, lo decimos por su “distinción” respecto del resto de las cosas que “son”, es decir, bastaba con señalar la particularidad del “ente” que lo hacía distinto al resto de “entes”. Fijémonos en la importancia que tiene este modo de pensar. Con Descartes “conocer” es “clasificar” y desaparece la remisión al “Ser”. Y ello es inexacto, porque, evidentemente, una ballena es mucho más que ser un cetáceo; ser un cetáceo lo único que nos dice es lo particular y distinto que observamos respecto de otras especies, pero, como decimos, queda mucho todavía por saber de la ballena. Por este camino, la razón se convertía en la esencia definitoria del ser humano. Este punto de vista recorre todo el idealismo alemán y culmina con el concepto de esencia con el que Hegel comienza su *Ciencia de la lógica* (Hegel, G.W.H., *Ciencia de la lógica*, op.cit., págs. 4 s.s).

<sup>425</sup> Comte, A., *Système du Politique Positive, ou Traité de sociologie instituant la Religion de l'Humanité*, 4 vols. (1851-1854). Comte es el precursor de las distintas ramas a que dio lugar el empirismo en las humanidades. Este es un mérito que se le reconoce de forma general. Así, se dirá por ejemplo de Durkheim: “*La originalidad de Durkheim consistió en que consiguió transformar un principio de Comte en un programa eficaz de investigación*” (Heilborn, J., “*Ce que Durkheim doit à Comte*”, en Borlandi, M., y Vogt, P., *Division du travail et lien social*, PFU, 1993, pág. 65). De forma general, ver: Bourdeau, M., “*La posteridad sociológica de Auguste Comte*”, en *EMPIRIA*, nº 16, julio- dic. 2008).

habría de pasar por lo científico, como “irrealidad”, a través del *principio de semejanza*, para ofrecer distintas explicaciones de *lo social*. Veremos a continuación la forma y los resultados de esta manera de pensar. En primer lugar, examinaremos el “rodeo” por lo físico-positivo para, a continuación, analizar el “rodeo” por lo biológico. Entre los dos esquemas hemos situado el utilitarismo. La razón se encuentra en que el utilitarismo comparte con lo físico la explicación funcionalista de la acción humana y, con lo biológico, en hacer del deseo el fundamento de la felicidad.

### **b.1) La sociedad como un “conjunto no normal”.**

**105.** Comte trata *la sociedad* como *un conjunto*. Si Leibniz (1646-1716), para formular sus teorías físicas y matemáticas, concebía el espacio como una suma de elementos<sup>426</sup>, Comte, copiando al físico, vaciará la sociedad de acciones humanas materiales y singulares y, luego, para tratar esas acciones humanas, *concebiría al ser humano como “algo” uniforme*, que actúa *uniformemente*, dando lugar a “algo”, también uniforme, que es *lo social*. De aquí deriva la idea de que la sociedad es una persona semejante a otra, más otra, más otra y, así, sucesivamente. Es decir, un modo de pensar basado en *agregados uniformes*. Si hacemos memoria de lo que acabamos de ver sobre Hegel, las ideas son similares. Recordemos que Hegel diría que la buena conciencia del individuo se produce en el momento en que éste sintoniza con el *colectivo* – el cual se sustenta por el *espíritu del pueblo* (v.100).

*Lo social* lo estudia Comte desde dos perspectivas. Por un lado, tiene un enfoque estático (*statique sociale*), pero, Comte, que tiene enfrente el modelo de la historia teleológica de San Agustín (lo mismo que lo tuvo Hegel), no deja pasar por alto el hecho de que las sociedades, a través de la historia, parecen avanzar en una determinada dirección, por lo que, las sociedades, también pueden estudiarse de forma *dinámica* (*dynamique sociale*).

**106.** En cuanto a la forma de estudiar la sociedad de *modo estático*, Comte tenía que encontrar un criterio que le permitiese hacer la “foto” de *lo social*. Comte se referirá al “consenso” o la armonía entre las distintas partes de la sociedad. El esquematismo esencialista le permitía esta solución sin dificultades. Observando las similitudes y diferencias entre los “elementos” que conforman la sociedad, todos ellos podían ser interpretados y catalogados a través de un “esquema”. El “consenso”, en este sentido, es una analogía de lo que en Hobbes y Locke hemos visto como “contrato” (v.93,94). Pero Comte quiere separarse en su explicación de las referencias políticas. Por ello, usa otros términos, aparentemente más científicos, para referirse a lo mismo. Para Comte

---

<sup>426</sup> Leibniz, G., *Monadología* (1720), ed. 2001. Las mónadas son una especie de átomos formales, sobre las cuáles Leibniz justifica el cálculo infinitesimal en las matemáticas y la teoría de las fuerzas vivas en la física.

“consenso” es un sinónimo de “equilibrio”<sup>427</sup>. La idea es análoga a la contractual. Cuando Hobbes o Locke se refieren a la paz social, sin muchos inconvenientes podemos entender la paz como “equilibrio”. Por lo tanto, Comte no parece estar siendo nada original. Por cambiar las palabras de las cosas, éstas no dejan de ser lo que son. Pero miremos qué más nos dice Comte del “equilibrio”. Nos dice del “equilibrio” que éste se basa en la *confianza*. La idea tampoco es extraña a la idea de “contrato”. Y, a continuación, Comte, para separarse definitivamente de los enfoques políticos, dirá que la estructura social de *confianza* se basa en la *división del trabajo*. El trabajo facilita la idea de que la actuación de los individuos descansa, por la *confianza*, en que lo que hacen los demás es lo correcto en cada caso<sup>428</sup>. Comte parece salirse de este modo de los enfoques políticos sobre *lo social*. Y, atención, porque tampoco lo que dice es novedoso. Como hemos visto, Santo Tomás de Aquino ya se había referido justamente a esta particularidad de la ciudad para su correcto funcionamiento (v.86). Por lo tanto, ¿qué puede resultar de original en las ideas de Comte? En nuestra opinión la nota distintiva proviene de dar cuenta en el contrato social de la idea de “equilibrio” y, ésta, conectarla con el fenómeno social de la división del trabajo. Es decir, al hacer corresponder esos tres elementos es que podrán entrar los criterios cuantitativos a la explicación de los fenómenos sociales.

El problema aparece cuando constatamos que el individuo tiene una *acción singular* que, efectivamente, en una primera aproximación, podemos tratar como una *fuerza*. Es entonces cuando *lo estático*, tal y como lo concibe Comte, se vuelve incierto. La acción individual no garantiza, en todo caso, la *solidaridad* y la *confianza* sobre la que descansa la estructura de *lo social* según Comte. Es entonces cuando el esquema mecánico<sup>429</sup>, que Comte aplica a *lo social* de modo análogo, ya no funciona. Hegel, como hemos visto, saldría del paso de forma política (v.100), a través de la fuerza. Pero Comte no puede escoger esa vía – al menos de una forma tan abrupta como Hegel. Recordemos que pretende estudiar *lo social* como un fenómeno natural. Así que necesita un criterio “científico” que explique el uso de la fuerza.

---

<sup>427</sup> Comte, A., *Système...*, op.cit. II, pág.293.

<sup>428</sup> Comte, A., *Système...*, op.cit. II, pág.279.

<sup>429</sup> Se ha dicho que la *solidaridad* a la que se refiere Comte la deriva del funcionamiento de los organismos vivos (¿Vatin, F., “A quoi revêt les polypes?”, en *Trois essais sur la genèse de la pensée sociologique*, 2005). No pensamos que sea la interpretación más acertada. Efectivamente, Comte sí habla de la sociedad como un “organismo”, pero, cuando se refiere a la *solidaridad*, su explicación la fundamenta en la *división del trabajo*, los efectos perniciosos que puede llevar la especialización y la repetición de tareas para el “organismo”. En este sentido, aunque use la expresión “organismo”, no se refiere a una estructura que madura durante el tiempo según su naturaleza. Se refiere a comportamientos funcionales que es necesario equilibrar por medio de la acción del gobierno. Por ello, en su día, Comte recibió la crítica de Durkheim precisamente por no haber distinguido la *solidaridad orgánica* de la *mecánica*. De hecho, Durkheim apurará los argumentos a que da lugar la distinción y dirá que, efectivamente, existe una *solidaridad mecánica*, pero que ella es un paso hacia la orgánica (Durkheim, E., *De la division du travail social: étude sur l'organisation des sociétés supérieures*, 1973, pág. 356).

**107.** Comte recurrió a la idea de “orden modificable” para superar la dificultad. Nos hemos referido con anterioridad, a la importancia que tuvo en el pensamiento de Comte el <<principio de Broussais>> (v.76), a través del cual se daba cuenta de lo *patológico* desde lo *normal*. Pues bien, ese principio le llevo a tratar todos los “problemas” derivados de *la acción humana singular como una patología corregible*. Es el momento en que se conecta, ahora ya inevitablemente, la política y la “ciencia”. La acción política debe estar justificada en razones científicas. Así, el *Teseo* de Hegel para Alemania es, en Comte, el *científico social*. Comte no dudará en afirmar que la sociedad debe ser dispuesta y reorganizada por los científicos sociales. En este sentido, los políticos, igual que los médicos respecto del cuerpo humano, deben intervenir en la sociedad devolviendo a ésta su <<equilibrio>>.

El uso del <<principio de Broussais>>, le generaba a Comte un problema muy importante. El lector ya se habrá dado cuenta de él: ¿qué es *lo normal* en *lo social*? Ello es fundamental: sólo sabiendo qué es lo *normal*, es que se podía entrar a valorar qué es lo *patológico*. Y, claro está, la acción humana no se deja “atrapar” fácilmente bajo límites de lo “normal”. El último capítulo del tomo segundo del *Système* lo dedica Comte a desarrollar una teoría positiva de los límites generales de las variaciones propias del orden humano. La lectura de ese capítulo es importante, al menos por dos razones. En él, Comte usa la noción de límite de las matemáticas; trata éste desde la idea de “aproximación”, es decir, parece tener presente el cálculo diferencial y la idea de “media” estadística. En este sentido, lo “normal”<sup>430</sup> sería lo generalmente aceptado dentro del *consenso* y la *confianza*. Algo medible y desde lo que debe partir el político en sus planes de intervención. Naturalmente, hay algo que no se le escapa a Comte: si el político interviene constantemente para mantener el *statu quo* de las cosas, la sociedad no avanza, no se transforma, y ello es algo inevitable. De forma que la intervención no puede ser una vuelta constante a lo que las cosas son en un momento dado. Así, la segunda nota tendrá en cuenta cómo debe ser la intervención si ésta, además de lo “normal”, ha de tener en cuenta la acción final de la sociedad. Veamos este aspecto.

Comte ha aprendido de San Agustín que la historia puede escribirse en sentido teleológico. Así, ha de encontrar un principio finalista que explique el proceso de la historia de la “humanidad”. La teleología le sirve para mostrar un punto lejano en el horizonte de la historia hacia el que tendería la humanidad de forma científica. De esta manera, la sociedad seguirá siendo dinámica y, la intervención político-científica podría considerar una finalidad

---

<sup>430</sup> “El tipo normal no remite más que a un estado medio, más ideal que real, alrededor del cual gira la sin cesar la existencia efectiva” y “La marcha de la civilización no se lleva a cabo, a decir verdad, siguiendo una línea recta, sino a partir de una serie de oscilaciones, desiguales y variables, como sucede con la locomoción animal, alrededor de un movimiento medio que tiende a predominar” (ver Comte, A., *Système...*, op.cit. II, pág. 151 y 413). Evidentemente, Comte piensa con un criterio estadístico, pero, en su afán por diferenciarse de quien fue el auténtico formulador de la matemática social, Nicolas de Condorcet (1743-1794), consideraría que el “hecho positivo” no debía ser concretado por las matemáticas (v. Comte, A., “*Le Prospectus des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*” (1822), en *Ecrits de jeunesse*, 1970).



última. Pues bien, como hemos visto ya en Kant (v.98), Comte se referirá también a la idea de <<progreso>>, como aquélla sobre la que debe despegarse el dinamismo social. A diferencia de San Agustín, que ponía como timonel de la historia a Dios y su acción providente, Comte, mal copiándole de nuevo, pone al timón de la sociedad al *político-científico*, como si este sujeto fuera capaz de adivinar, en el horizonte remoto del tiempo, qué es eso del <<progreso>>. Si comparamos simplemente el <<progreso>> práctico al que puede referirse Kant al usar esa palabra, con ideas científicas de <<progreso>> con contenido técnico, evidentemente, la palabra sirve para que cualquiera la use para expresar su idea particular de “Paraíso”. En este sentido, la idea de San Agustín de dejar la historia en manos de Dios ha de entenderse como una afirmación sobre que ningún ser humano no puede conocer cuál va a ser el futuro. Según San Agustín, el hombre viviría condenado a caminar hacia el futuro con confianza cumpliendo la voluntad de Dios. En cambio, como decimos, en la mentalidad cientificista, determinista, según Comte, sí existirían esos políticos-científicos capaces de llevar a la humanidad al “Paraíso”<sup>431</sup>. Pues bien, para que ello sea posible, el ciudadano debe confiar plenamente en el científico. El delirio de Comte le lleva a exigir en los individuos la virtud de la fe en el político-científico.

Comte es el precursor de la idea de la ciencia más allá de la técnica. Nos explicamos, se puede pensar que la ciencia es útil, en cuanto a que supone aplicaciones técnicas concretas que ayudan a mejorar la vida humana. Hasta aquí nada que objetar. Pues bien, Comte señalará algo que va más allá; que la ciencia es esencial para dar forma a la sociedad, es decir, Comte justifica la existencia de un argumentario político de corte científico destinado a provocar cambios sociales<sup>432</sup>. Argumentos que los hombres han de aceptar con fe y confianza en la *religión cientificista*.

---

<sup>431</sup> Incluso entre los autores austriacos queda cierto rastro de esta idea. Leemos: “*La democracia no equivale al gobierno del populacho. Un parlamento que desea llevar a buen término su labor debería contar en su seno con los mejores talentos políticos de la nación*” (Mises, L., *El Socialismo*, op.cit., pág.84; la misma idea en Mises, L., *La acción humana*, op.cit., pág.181). ¿Qué entenderá Mises por talento político? Si se refiere a la capacidad que puede tener una persona para hacerse con el poder sin escatimar en los medios, es decir, de ser un criminal, entonces Mises estaría dispuesto a que los peores de cada sociedad gobernasen. Pero si, por talento político, entendiésemos la capacidad de la persona para tomar decisiones en la dirección del interés general, ello parece que tampoco sea el caso, pues el maestro austriaco niega la tecnocracia (Mises, L., *La acción humana*, op.cit., pág. 182). Interpretando en conjunto todo lo que dice, parece que Mises considera que, a través de la democracia, puede conseguirse que, efectivamente, gobiernen los mejores. Pues bien, basta con echar un vistazo al panorama político para comprobar lo ingenua de tal suposición. En cualquier caso, en la concepción democrática de Mises falta un hecho fundamental: que la democracia se fundamenta en la desconfianza hacia el poder (v. 148). Más claridad sobre este tema pensamos que la tiene Hayek (Hayek, F., *Camino de servidumbre*, op.cit., págs.120 s.s; del mismo autor: *Derecho, Legislación y Libertad*, op.cit., págs. 160 s.s).

<sup>432</sup> Comte, A., “*Le Prospectus des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*” (1822), en *Ecrits de jeunesse*, 1970, pág. 345. En ello será consecuente Comte toda su vida. Así, en las primeras páginas de *Cours* dirá que las “ideas gobiernan el mundo” y, aún más, tendrá a los intelectuales científicos como las personas que efectivamente han de gobernarlo. Dirá “*no hay libertad de conciencia (...), en este sentido, no hay nadie que no crea en los principios preestablecidos (...) por los hombres competentes*” (Comte, A., “*La Sommaire appréciation de l’ensemble du passé moderne*” (1820), en *Ecrits...*, op.cit., pág. 246). Y así, no duda

Naturalmente, la idea de Comte sobre *lo social* tiene el grave inconveniente de poner al ser humano como “objeto” de experimentación de una supuesta *ideología científicista*. En efecto, como hemos dicho, el empeño de Comte se destapa como una copia del pensamiento de San Agustín en el que se hace desaparecer a Dios y la libertad del ser humano, para encumbrar en su lugar al “científico” social. De este modo, la crítica de su pensamiento, por fantástica, trae sus argumentos de la evidencia. Resulta obvio que las acciones individuales son singulares, propias y concretas de cada individuo. Y es, como poco absurdo, pedirle a una persona que ponga su vida en las manos de un político, por muy “científico” que sea. Además, existe la acción social – de la que Comte no da explicaciones – como algo distinto de lo individual, por ejemplo, la moda, las costumbres, las instituciones, que son inexplicables por adición de sujetos semejantes. Por último, puede criticársele que la palabra “progreso”, sin la política, sólo puede indicar “marcha”, pero no hacía dónde; es decir, es una palabra que, dependiendo del contexto, puede resultar hasta “hueca”. En definitiva, la idea de <<progreso>> de Comte es, en realidad, una idea de futuro en las mentes de los políticos-científicos que transforman la sociedad para procurar lo que ellos piensen que es el “Paraíso”<sup>433</sup>. Bajo el enfoque de Comte, por lo tanto, *lo social* es *colectivo*, gobernado y dirigido por una *ideología de progreso* que, unos pocos (políticos-científicos), se encargan de aplicar a lo social y en la que los individuos deben tener *fe positivista*.

En contraste, la idea de Providencia divina sobre la Historia de San Agustín, lo que declara es que los caminos por los que Dios lleva su obra son desconocidos para el ser humano. Conocemos que existe un final, pero sólo Dios sabe los caminos por los que transitará la humanidad. En consecuencia, ningún hombre puede erigirse como guía para la humanidad. Bajo el enfoque de San Agustín, la idea de libertad individual es respetada hasta el punto de que ningún poder humano puede imponer una dirección al individuo que suponga a éste ir contra su conciencia. Este modo de interpretar el <<progreso>> cabe traducirlo a una mentalidad agnóstica. Hayek, por ejemplo, cuando dice que es imposible a alguien conocer en un momento dado toda la información que la sociedad produce para, desde su análisis, orientarla, podemos decir que está en la misma órbita de San Agustín.

---

de hablar de una fe en estas personas, en estas creencias científicistas, es lo que llama *fe positiva*: “*disposición a creer espontáneamente, sin demostración previa, en los dogmas proclamados por la autoridad competente; lo que de hecho constituye la condición general indispensable para permitir el establecimiento y mantenimiento de una verdadera comunidad intelectual y moral*” (Comte, A., “*Le Prospectus des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*” (1822), en *Ecrits op.cit.*, pág. 388). En lo que llamaría Hayek la “fatal arrogancia”, Comte se pondría él mismo al nivel de Aristóteles y San Pablo, apareciendo como el fundador de una nueva religión de la humanidad. El positivismo se revela, así, como una ideología político-religiosa (sobre la preponderancia de la moral positivista sobre la norma jurídica: v. Veniani, V., “*La philosophie du Droit d’Auguste Comte*”, en *Archives de Philosophie du Droit*, 1952, pág. 181-197).

<sup>433</sup> La idea de <<progreso>> dirigido es una de las más funestas justamente para el progreso. Nos dice Hayek: “*Cuando hablamos de progreso en relación con nuestros esfuerzos individuales o con cualquier esfuerzo humano organizado, queremos significar un avance hacia un objetivo conocido. En este sentido, la evolución social no puede considerarse progreso, dado que no se logra por la razón humana esforzándose por medios conocidos hacia un objetivo fijo*” (Hayek, F., *Los fundamentos de la libertad* (1959), ed. español 2014, pág.68).

**108.** ¿Qué interpretación puede ofrecerse sobre el suicidio bajo el enfoque de Comte? En este contexto, el suicidio se entiende como una acción humana patológica. A través de ella se manifiesta una quiebra en la solidaridad en la estructura de *lo social*<sup>434</sup>. Quien sacará todas las consecuencias desde el punto de vista del suicidio será Durkheim (v.124).

## **b.2) El utilitarismo.**

**109.** En la época de Comte, en el mundo anglosajón se impondría una forma distinta de examinar *lo social* desde el ángulo científico. Para Comte la *solidaridad* y la *confianza* eran los principios sobre los que se soportaba la estructura de *lo social*, pero, fijémonos bien, porque dejaba en manos de los *científicos sociales* definir las ideas que procurasen la *solidaridad* y la *confianza*. De ello no resultaba ningún criterio objetivo que pudiera servir para medir ningún estado de “equilibrio”. El criterio lo propondrían los utilitaristas ingleses. El criterio de “utilidad” sí parecía servir para saber qué leyes y cuales no procuraban cierto “equilibrio” social. El “equilibrio social”, por lo tanto, pasaba a identificarse con el “interés general”. Es decir, los aspectos dinámicos o teleológicos de la acción política y los estáticos podían ser evaluados según un criterio que diese contenido a lo “normal” en la sociedad.

Bentham (1748-1832)<sup>435</sup> dirá que la utilidad es la consecución de: “*el máximo bien para el mayor número de personas*”<sup>436</sup>. La principal crítica que se ha hecho al utilitarismo es la de reducir el ser humano a sus apetencias y, por ello, ser en realidad una filosofía de la persona del *estómago hacía abajo*. Y es cierto. El cristianismo desde siempre ha identificado la felicidad del hombre con la posesión de todos los bienes<sup>437</sup>. En la definición de la felicidad de Boecio, la felicidad es un estado personal, no social, que el ser humano a de buscar y encontrar realizando en su persona todos los bienes<sup>438</sup>. La palabra bienes, por lo tanto, es clave. Pues, no sólo se refiere a los bienes materiales, sino a los trascendentales, entre los que existe una jerarquía por los que los primeros se subordinan a los segundos<sup>439</sup>. Ello da

---

<sup>434</sup> La Sociología nació justamente con la pretensión de sustituir la moral (en general Comte, A., *Système...*, op.cit.). Al definir la “normalidad” como “media” tiene como consecuencia que el suicidio sea una “anormalidad” que el científico social deba tratar como una patología.

<sup>435</sup> Bentham era amigo de Comte. Hacía 1821 Charles Comte, durante su exilio en Suiza, conoce a Étienne Dumont, el discípulo y traductor de Bentham y, posteriormente, entre 1832 y 1825, conoció a Bentham (sobre su influencia: ver Comte, C., *Traité...*, op.cit., pág. 6).

<sup>436</sup> Bentham, J., *Introducción a los principios de la moral y legislación* (1789), ed. español 1987, pág. 28. Respecto a la relación del utilitarismo con el positivismo de Comte (Hayek, “*Los errores del constructivismo*”, en *Nuevos Estudios de Filosofía, Política, Economía e Historia de las Ideas*, ed. español, 2007, págs.30).

<sup>437</sup> Boecio definirá la felicidad como “*el estado perfecto por la reunión de todos los bienes*” (Boecio, A., *De consolatione philosophiae* (524), III,2).

<sup>438</sup> Aunque es imposible conseguir un estado de felicidad perfecto en esta vida (San Agustín, *La ciudad de Dios*, op.cit., XIX, 4; Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, q. 5, a.3, a.2).

<sup>439</sup> Por ello, al utilitarismo le es aplicable la misma crítica que en su día hiciera San Agustín a los epicúreos y a los estoicos. Los dos se colocaban en posiciones parciales de la comprensión del ser humano y, por ello diría el

todo el sentido a la expresión de San Pablo: “*No hago el bien que quiero, sino que obro el mal que aborrezco*” (Rom 7,17; Gál 5, 17). En efecto, pues en el ser humano existen ocasiones en las que aquello que es mejor se subordina a lo que es peor, pese a que la razón dicte lo contrario. Es lo que Santo Tomás llamará “*herida de la naturaleza*”<sup>440</sup>.

Pues bien, para el utilitarismo, el “*mal que aborrezco*” es sencillamente “bien”. El utilitarismo daba al traste con la idea moral de perfeccionamiento humano. Así, ofrecía un criterio de utilidad, basado en una medida de gozo, con la que elaborar las leyes y poder medir su eficacia. Por lo tanto, ofrecía al positivismo justamente un argumentario aparentemente objetivo que podía servir de guía a los políticos y los científicos sociales. La “confianza”, el “consenso”, el “principio de Broussais” de Comte eran conceptos demasiado vagos para formular un criterio objetivo sobre la dirección social. Si el <<principio de Broussais>> llevaba al político a medidas de tipo “curativo”, el criterio de utilidad, en cuanto satisfactivo, no tenía que esperar a que surgiera el problema social para solucionarlo. En este sentido, la utilidad se destapaba también como una filosofía más amplia sobre las posibilidades de intervención del Estado. En efecto, el Estado podría llegar a actuar de forma preventiva. Sabiendo esto, resulta bastante evidente lo errático que es confundir liberalismo y utilitarismo. En efecto, pues el discurso socialista y colectivista quien lo origina es justamente el utilitarismo. Desde el momento en que se declara que la satisfacción de la mayoría es un criterio para elaborar leyes, ¿dónde va a estar el freno para que el político comunista diga que él lo que pretende es la felicidad de todos?

De igual forma, el criterio de utilidad ofrecía una medida sobre la que era posible utilizar la estadística. Ahora podía saberse qué preguntar a las personas saber qué entendían por felicidad. De este modo, el utilitarismo eliminaba el problema de qué sería lo “normal”. Con el utilitarismo sería una medida estadística. No obstante, fue precisamente en este punto donde aparecieron sus mayores inconvenientes. En efecto, pues resulta evidente que lo bueno o lo mejor no coincide en muchos casos con lo que la mayoría puede querer. No obstante, esta clase de objeción tendría muy poco recorrido en las sociedades democráticas. En ellas, evidentemente, el criterio válido es el de la mayoría, por lo que el utilitarismo, en todo caso, vino despejar al positivismo de todo su halo místico al que lo había llevado Comte, haciendo que sintonizase con la manera de pensar mayoritaria en las sociedades democráticas de occidente. Esta idea puede dar lugar a entender que el utilitarismo, en realidad, *favorece la tiranía de la medianía*. Y así es. En efecto, pues el

---

Obispo de Hipona: “*Han pensado que los bienes y males últimos se hallan en esta vida, situando el sumo bien en el cuerpo o en el alma, o en ambos a la vez. Por decirlo más claramente: en el placer, en la virtud o en ambos juntamente; en la tranquilidad, en la virtud o en ambos a la vez; en el placer juntamente con la tranquilidad, en la virtud o todos a la vez; en los bienes primordiales de la naturaleza, en la virtud o ambos. Estos filósofos -digo -, con una desvariada pretensión, han querido ser felices en la tierra, y alcanzar por sí mismos la felicidad*” (San Agustín, *La ciudad de Dios*, op.cit., pág. 557). A partir de ahí, San Agustín argumentará sobre lo absurdo de pretender dominar la incertidumbre sobre el futuro y el dolor que puede suponer en la vida del ser humano.

<sup>440</sup> Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, q.82, a. 3 inc. c.

utilitarismo se basa en entender la sociedad de modo agregado. La regla del “mayor placer para el mayor número de personas” da por sentado que la mayoría de la sociedad se comporta según su “estómago y hacia abajo”. Ahora bien, para que el utilitarismo avale la tiranía de la medianía sólo es posible bajo una condición, y ésta es que, en el sistema legal, no se haya declarado el *principio de subsidiariedad* del Estado. En el caso de que dicho principio aparezca, la libertad individual y los llamados “grupos intermedios” enseguida cobran fuerza dentro de la sociedad, haciendo que, a través de la competencia, la excelencia no sea postergada. Esta es la visión cristiana de la sociedad, en la que la libertad, a través de Dios, somete a un segundo lugar al Estado, haciendo posible la convivencia y el orden entre la excelencia y la mediocridad. Como puede verse, no hace falta ser un creyente en Dios para propugnar un sistema de este tipo; bastará con que el individuo esté dispuesto a poner en un lugar prioritario la libertad. Ahora bien, y hay que decirlo, ello será muy difícil sin una conciencia asentada en Dios. Pues, sin ella, la ley pierde su conexión y anclaje con los absolutos morales y, con facilidad, el hombre cae presa de la ideología del siglo.

Bajo el enfoque utilitarista, la cuestión del *suicidio* se resuelve en el entorno de la justificación de los llamados “delitos contra uno mismo” (vgr. pederastia, homosexualidad, etc.). Para los utilitaristas, el suicidio no justifica la intervención del científico-social. La libertad individual se había definido bajo un límite a la intervención pública en la llamada regla de oro: “*no hagas a otros lo que no quieras que te hagan a ti*”. Ello impedía la intervención pública en aquellas acciones que no hacían daño a los demás<sup>441</sup>.

Pero no pensemos que el criterio de utilidad, en realidad, había resuelto demasiado. Enseguida muchos autores se dieron cuenta que podían ser defendidos muchos y muy distintos criterios de utilidad. Y así Pareto, por ejemplo, consideró como criterio óptimo de utilidad aquél que reportase una ventaja a alguien o un grupo sin disminuir el bienestar en general<sup>442</sup>. A partir de aquí, surgen muchas posibilidades de entender la utilidad según la acción humana. Por ejemplo, el equilibrio de Nash se fundamenta en que todos los que intervienen en un mercado conocen las estrategias de los demás y, por ello, pueden adoptar la que mejor le interesa a cada uno. Sobre este presupuesto, por ejemplo, la ley no tendría otra función que la de garantizar la transparencia de la información en la sociedad<sup>443</sup>. También podemos ver otra formulación de la utilidad en la condición de Samuelson, según la cual existe una relación óptima de producción y distribución de bienes privados y públicos. Así, cuando se cumple el óptimo, la sustitución de unos bienes por otros causaría

---

<sup>441</sup> Bentham, J., *De los delitos contra uno mismo* (1785), ed. español 2002.

<sup>442</sup> Pareto, V., *Il massimo di utilità dato della libera concorrenza*, en *Giornale degli economisti* (1824). Derivada del óptimo de Pareto aparece la Teoría del segundo mejor, según la cual: “*si una de las condiciones necesarias para lograr un óptimo de Pareto no es obtenible, las otras, a pesar de ser teóricamente posibles, dejan de ser deseables*” (Lipsey, R., Lancaster, K., “*The General Theory of the Second Best*”, en *Review of Economic Studies* (1956), pág. 11 s.s).

<sup>443</sup> Nash, J., “*Non-Cooperative Games*”, en *Annals of Mathematics*, vol 54 (1951), págs. 286-295. Más modernamente: Greenwald, B., Stiglitz, J., “*Externalities in economies with imperfect information and incomplete markets*”, en *Quarterly Journal Economics*, 101 (1986), págs.229 -264.

un perjuicio al bien común<sup>444</sup>. En definitiva, el criterio de utilidad sirvió para abrir un enfoque sobre *lo social* básicamente funcional y económico, en el que proliferaba la creatividad de muy distintos modelos. Lo más llamativo de la situación es que esta forma de pensar se parece mucho al diseño de cualquier juego. En efecto, se escoge el objetivo y, según él, se seleccionan variables según su funcionamiento para, de ese modo, presentar un sistema aparentemente racional sobre la realidad. Pero, enseguida salta a la vista que dichos juegos pueden sostenerse a la vez, unos con otros, es decir, ninguno da un mayor contenido de verdad.

Lo que veremos a continuación es la posición que, sin cambiar el enfoque de cientificista, intentarán suplir las deficiencias del esquematismo funcional, trayendo esquemas e ideas de “equilibrio” de la biología.

### **C) La sociedad como <<organismo>>.**

**110.** En el s. XIX la biología adquiere propiamente su forma como disciplina científica. De manera que, algunos estudiosos de *lo social* adoptaron los esquemas de la biología para explicar la sociedad.

Un *organismo* no es el compuesto de los distintos elementos que lo forman. Por mucho que se empañe el científico en mezclar y ordenar los componentes de una célula, por ejemplo, le faltará lo esencial: *la vida*<sup>445</sup>— aún hoy en día la biología molecular no ha dado con la “fórmula”. Pues bien, el modelo que ofrecía la biología desde *la vida* hacía que se superasen muchos de los inconvenientes del modelo físico de Comte o el utilitarista de Bentham para explicar *lo social*. El esquema de Comte, como hemos visto, separaba *la estática* de *la dinámica*; además, explicaba cada uno de esos dos estados a través de categorías y conceptos distintos. En consecuencia, las referencias que hacía de la sociedad como “organismo” sólo eran relevantes para justificar la posibilidad de un “orden modificado”. Es decir, la palabra “organismo” servía más para poder dar entrada a la intervención política, que para dar cuenta de *lo social* a través de la visión de la biología. Esta idea, en lo estático, a la vez que la idea de <<progreso>>, en lo dinámico, hacían de *lo social* un ente en el que la suma de los individuos (todos iguales) se ponía ciegamente en manos del político-científico. Lo mismo, con las matizaciones que hemos explicado, es lo que sucedía con el utilitarismo.

En definitiva, la analogía de *lo social* con el *organismo biológico* ofrecería otros conceptos nuevos con los que afrontar la explicación. “Evolución”, “maduración”,

---

<sup>444</sup> Samuelson, P., “*The Pure Theory of Public Expenditure*”, en *Review of Economics and Statistics*, XXXVI (1954), págs. 387-388.

<sup>445</sup> Este es el concepto fundamental de la biología desde Aristóteles, ver *Sobre el alma*.

“crecimiento”, etc., serán las nuevas palabras científicas que, como decimos, ofrecerán una visión de *lo social* distinta a la física.

### c.1) Lo social como impulso interno. Evolución.

La nueva biología permitía hablar de *lo social* desde su *impulso interno*. Para la biología, *la vida* era una *única fuerza* (*Omnne vivum ex ovo*) que animaba al *organismo*. Una única fuerza explicaba la expresión de lo múltiple. La *vida* subyace como una fuerza en los distintos árboles de clasificación zoológicos, filogenéticos, etc. Así, en el s. XIX, la genética, la teoría de la evolución, la teoría microbiana de la enfermedad, etc., se soportaban sobre el mismo fenómeno de *la vida*. Pero, el fenómeno de *la vida*, expresado en cada organismo, se mostraba de una forma extremadamente compleja y distinta<sup>446</sup>. Era imposible definir qué es *la vida*, pero, cuando los biólogos indagaban en este fenómeno, veían que, desde él, aparecían fuerzas de generación, de cooperación y de conflicto, que servían para explicar los distintos fenómenos biológicos. Este tipo de fenómenos eran más complejos que los físicos, aunque, eso sí, muchos de los fenómenos biológicos, aparecían mezclados con los físicos. Por ello, aparecerían la *biofísica* y la *bioquímica*, como disciplinas que exigían métodos mixtos para explicar los fenómenos biológicos que estudiaban.

Pues bien, el enfoque resultaba enormemente sugestivo para los sociólogos. Permitía explicar que existiesen distintas fuerzas operativas en “algo” y, a la vez, que ese “algo”, “crezca”, “madure”, tome “formas”, *impulsado por una sola fuerza*. En este punto tenemos que recordar lo que hemos dicho sobre el <<espíritu>> en *lo social* (v.93 a 100). Kant y Hegel habían dicho del <<espíritu>>, recordémoslo, que provocaba las distintas manifestaciones humanas y sociales. El enfoque biológico sobre *lo social*, lo único que hacía era dar al <<espíritu>> un contenido análogo desde la biología. Por lo tanto, ni por el lado de la ciencia ni por el de la filosofía era algo disparatado usar un esquema biológico para describir los fenómenos sociales<sup>447</sup>.

---

<sup>446</sup> Los biólogos daban la razón a Aristóteles cuando éste decía que la vida (*zoé*) era la potencia de las diferentes clases de almas (*ousía katá lógon*) (vegetativa, sensitiva y racional) que, según la forma, daba lugar a las distintas clases de seres vivos (Aristóteles, *Acerca del alma*, II 2, 413a25-25; II 2, 413b16-17; II 8, 420b31-32; también en la *Metafísica* VII, 1, 1035 b14-16 y 1037 a28-30).

<sup>447</sup> En contra de estos enfoques, ver Menger, C., *El método en las ciencias sociales*, op.cit., págs. 205. Frente a este tipo de explicaciones, Menger habla del origen espontáneo de instituciones como el dinero, los Estados y el mercado (Menger, C., *El método en las ciencias sociales*, op.cit., pág. 228). Hayek quiere salvar la explicación “evolutiva” de la sociedad indicando que esta teoría se descubrió antes en las disciplinas sociales que en las biológicas (Hayek, F., *Los fundamentos de la libertad* (1959), op.cit., pág.89); también llega a interpretar las explicaciones de Menger en sentido evolutivo: (Hayek, F., “*Teoría de los fenómenos complejos*”, en *Estudios de Filosofía, Política y Economía* (1967), op.cit., págs. 127). Hayek distingue entre *modelos de reconocimiento* y *modelos de predicción*. Unos y otros modelos se basan en la misma capacidad del ser humano para reconocer y explicar los fenómenos que se le presentan. No obstante, existen niveles de complejidad en la realidad que, necesariamente, provocan que, esa misma capacidad, tenga que operar con “modelos” diferentes

**111.** El esquema biológico, en consecuencia, aplicado a *lo social*, permitía hablar del *dinamismo de lo social* sin distinguir entre momentos estáticos y dinámicos y, por lo tanto, sin hacer referencias históricas, ni a horizontes marcados por ideas como la de <<progreso>>. Tanto las *fuerzas individuales, comunes y colectivas* podían ser descritas como fuerzas de *generación, coordinación y conflicto* – propias de la biología. Ello daría paso a una nueva comprensión de la palabra “equilibrio”. Si en el modelo físico de Comte el “equilibrio” era un estado de “salud” (v. **106**); si para el utilitarista era un problema de maximización de la felicidad al mayor número de personas (v. **109**); para biólogo era un *estadio dentro de un proceso general del organismo*. La idea de equilibrio, como *adecuación dinámica estable*, recorría toda la biología desde los organismos más pequeños a los más complejos. La ósmosis celular, el equilibrio de un ecosistema, etc., hablaban de relaciones de fuerzas generativas, de coordinación y de conflicto estables en un punto continuo.

En definitiva, las notas fundamentales con las que se caracterizará el *organismo social* serán la cooperación, el conflicto y la evolución<sup>448</sup>. Pero fijémonos en lo siguiente. Hemos dicho que la idea de *fuerza generativa* existía también cuando se hablaba de *lo social*. No obstante, esa fuerza quedaba oculta, tenía poca importancia explicativa respecto de las otras tres. La razón es que la *fuerza generativa* de la sociedad era algo tan misterioso para el sociólogo como *la vida* para el biólogo. De hecho, detrás de las artificiosas maneras de explicar *lo social*, a través del contrato social, o las cuestiones entono a la bondad o no del ser humano, estaba el enigma de *la fuerza generativa de lo social*. Gracias al “*giro biológico*” se podía hablar de la intrascendencia de justificar la razón de pensar con el esquema del contrato social o, en su caso, presuponiendo la bondad o maldad intrínseca del ser humano. Estos esquemas podían ser planteados para explicar *lo social* sin dar cuenta de su razón de ser. La analogía de la *generación* con la *vida* biológica permitía perfectamente obviar esa clase de preguntas.

**112.** Así, a través de la *cooperación* se explicarían los comportamientos sociales colaborativos. Las especies de plantas y animales, células, virus, bacterias, etc., ofrecían abundantes ejemplos de ello. La fuerza cooperativa facilitaba que fuera posible una descripción de la cooperación y sus grados. Entre la parasitación, en donde un organismo vive a cuenta de otro, y la autonomía, en donde un organismo es autosuficiente, era posible catalogar comportamientos cooperativos de distinta intensidad en la sociedad. De la misma forma, el *conflicto* era obvio en la biología. Unos organismos subsistían sobre la aniquilación de otros. En definitiva, la *cooperación* y el *conflicto* aparecían adecuados para que el

---

según el fenómeno que quiera explicar. Así, dirá Hayek, mientras que las realidades físicas pueden encajar en explicaciones formales de la realidad que, en determinadas circunstancias bien definidas, dan lugar a que los modelos sean altamente predictivos, en cambio, cuando el fenómeno a explicar es altamente complejo es una ilusión pensar que el modelo (vgr. de reconocimiento) con el que se explica pueda dar cuenta de cada caso singular (Hayek, F., “*Teoría de los fenómenos complejos*”, en Estudios de Filosofía, Política y Economía (1967), op.cit., págs. 59 s.s).

<sup>448</sup> Mises, L., *La acción humana*, op.cit., págs. 293-294.



contrato social y el uso del poder coactivo (para evitar el conflicto) pudieran funcionar como esquemas de *lo social*.

**113.** Por ello, dirá Herbert Spencer (1820-1903) que la sociedad es un organismo compuesto de “células” que cooperan entre sí<sup>449</sup>. Las células cooperan entre sí, por la fuerza que impone el propio organismo a que lo hagan. Esta *fuerza*, que en la biología es la

---

<sup>449</sup> Spencer, H., *The Principles of Sociology*, Part. II The Inductions of Sociology, en Works of Herbert Spencer, Vol. 6 (1966): <<What is a society?>>: “*A society is an organism*” (pág. 435). Es importante notar cómo Spencer usa el término *colectivo*, y la diferencia entre *realismo* y *nominalismo*, para acercarse a definir *lo social* desde el lado realista-biológico: “*Se puede decir que una sociedad no es más que un nombre colectivo para referirse a cierto número de individuos. Llevando a otro terreno la controversia entre nominalismo y realismo, un nominalista podría afirmar que de igual modo que lo único existente en una especie son los miembros que lo componen, con lo que la especie considerada independientemente de sus miembros carece de existencia, así también las unidades de una sociedad serían lo único que existiese, siendo puramente verbal la de aquella (...)//En el caso de la clase (se refiere a la clase que imparte un profesor a unos alumnos durante una hora) es temporal, mientras que el de la sociedad es permanente. Y es la pertenencia de las relaciones entre las partes que lo componen lo que constituye la individualidad del conjunto como diferente a la individualidad de sus partes (...)*” (Spencer, H., *The Principles of Sociology*, op.cit., pág. 212). A partir de aquí, Spencer distingue entre dos clases de agregados: orgánicos e inorgánicos. Indicará que la primera analogía entre la sociedad y los organismos orgánicos es el “crecimiento”; veamos: “*Muchos organismos crecen a lo largo de sus vidas, y el resto durante parte considerable de ellas. El crecimiento social se prolonga habitualmente hasta que las sociedades se dividen o son destruidas. // Éste es, pues, el primer carácter que vincula a las sociedades con el mundo orgánico, y que las distingue sustancialmente del inorgánico*” (Spencer, H., *The Principles of Sociology*, op.cit., pág. 214). Spencer sigue estableciendo analogías a través de los procesos de “maduración” del organismo orgánico y la sociedad; la tendencia a la diversidad, en la sociedad por la diferenciación de funciones. No obstante, Spencer destaca la diferencia entre el organismo biológico y el social. Mientras que el biológico es una *unidad concreta*, la sociedad forma un *todo discreto*. La diferencia estriba en que las unidades que componen la sociedad, las personas, no están unidas de manera continua, sino de una forma “*más o menos dispersa*”. (Spencer, H., *The Principles of Sociology*, op.cit., pág. 220). Ello supone un reconocimiento de la libertad del individuo dentro de la sociedad. Spencer no resuelve las cuestiones que suscita este planteamiento. Por un lado, intenta hacer ver que en el organismo biológico, efectivamente, hay elementos más o menos vivos en relación de continuidad y, de nuevo, que en el organismo social aparecen también elementos como los animales y las cosas que ayudan a configurarlo, pero, después de señalar esta nueva semejanza, el problema de la acción libre del ser humano no la trata y sólo dirá que, por lo tanto, el organismo social “*es menos discontinuo de lo que parece*” (Spencer, H., *The Principles of Sociology*, op.cit., pág. 220). Una característica importante del pensamiento de Spencer es que diferenciará el organismo biológico del social teleológicamente. Mientras que en el organismo biológico la supervivencia de éste somete a sus partes, en el organismo social: “*al no existir un órgano social que concentre la sensibilidad, el bienestar del conjunto como algo aparte de las unidades que lo componen no es una finalidad que haya de ser perseguida. La sociedad existe para el beneficio de sus miembros, no sus miembros para el beneficio de la sociedad*” (Spencer, H., *The Principles of Sociology*, op.cit., pág. 222; relacionar con Spencer, H., *El individuo contra el Estado* (1884), ed. español 1985). En este sentido se puede pensar que Spencer fue inconsecuente. En efecto, mientras que explicaba *lo social* con la analogía del organismo biológico, defendía la “*ley de la supervivencia de las unidades individuales*”. Con ello, evidentemente, Spencer, se alejaba de cualquier consideración de la sociedad como colectivo sustancial. La interpretación que pensamos más correcta es que llevó la analogía entre el organismo biológico y la sociedad hasta donde pudo. Cuando nos dice que la sociedad es un *todo discreto*, está enfatizando el aspecto que impide llevar la analogía de lo biológico hasta el final. En el momento en que la libertad le sale al paso de su sistema, la reconoció como tal, y nuestro autor dio cuenta de ella, dejándola como un imponderable.

*generación*, en la sociología de Spencer es la *subsistencia del más apto*<sup>450</sup>. Y aquí es cuando aparece el *conflicto* y, con él, la nota con la que describir la *fuerza generativa de lo social: la evolución*. Efectivamente, la sociedad evoluciona en una dirección, de manera análoga a como lo hace el organismo, es decir, hacia un equilibrio en el que sobrevive lo más apto. El dinamismo social sería, por lo tanto, conflictivo, eliminatorio. En este punto, Spencer recoge claramente las ideas de Charles Darwin (1809-1882)<sup>451</sup>.

## c.2) La entropía biológica en lo social.

**114.** No obstante, la analogía biológica de *lo social* enseguida mostraría sus deficiencias. Por un lado, ya hemos visto que la libertad individual impidió a Spencer ser consecuente hasta el final con la analogía. Pero, por otro, en 1876, el físico y matemático Josiah Willard Gibbs (1839-1903), publicaría un artículo con el nombre “*Sobre el equilibrio*

---

<sup>450</sup> Aparece una idea de división social entre élites y ciudadanos: v. Spencer, H., *The Principles of Sociology*, op.cit., pág. 223. La idea de “conflicto” y “supervivencia” pasa del individuo a las sociedades entre sí; leemos en *El individuo contra el Estado* (op.cit.): “Esta verdad es igualmente aplicable a la especie humana. Las sociedades humanas están en lucha o competencia mutua de unas con otras; deben ser consideradas como variedades especiales, o variedades... La intrusión, aunque sea parcial, del régimen de la familia en el régimen del Estado produciría resultados funestos. La sociedad no puede... intervenir en la acción de los principios opuestos, bajo cuya influencia han adquirido todas las especies la aptitud para el modo de vida que poseen, y a los cuales deben conservar esa aptitud” (pág. 211).

<sup>451</sup> Sobre el origen social de las teorías de Darwin (Hayek, F., *La fatal arrogancia*, op.cit., pág. 58). Creemos importante explicar brevemente la teoría de la evolución de las especies de Darwin, dejando constancia de sus elementos y principios fundamentales. Pensamos que debemos hacerlo por la siguiente razón. La teoría de la evolución de Darwin ha quedado simplificada al pensamiento de que consiste en la defensa de la supervivencia del más apto. Y, si bien es cierto que ello es parte de lo que dice, ni mucho menos es todo. Esa simplificación ha supuesto que, en las humanidades, cuando se hable de competencia y de evolución los términos se usen de manera casi sinónima. Al hacerlo, además, podremos observar qué podemos esperar de ella en la actualidad y las similitudes y diferencias con las explicaciones sociales basadas en el conflicto. La teoría de la evolución de las especies se basa en tres hechos: a) *sobreproducción de descendencia*, b) *variación* y c) *heredabilidad*. Estos tres hechos se conectan con la siguiente inferencia: los organismos con más éxito reproductivo serán los que, en promedio, las variantes que, por azar, consigan que los organismos estén mejor adaptados a los entornos cambiantes; los cuales, por herencia, transferirán a sus descendientes sus rasgos favorecidos (ver Gould. S.J., *Estructura de la teoría de la evolución* (2002), ed. español 2004, pág. 37). La inferencia explica tres principios fundamentales de la teoría de la evolución: el de *agencia*, el de *eficacia* y el de *alcance*. Vamos a verlos brevemente. El principio de *agencia* es similar al de “la mano invisible” de Adam Smith. En efecto, la aparente armonía de cualquier sistema natural, pensemos en un ecosistema cualquiera, es un efecto colateral de una serie de acciones propias de los organismos que buscan su propia supervivencia. El segundo principio es el de *eficacia*. La teoría de la evolución explicaba que el menos apto desapareciera, pero, no explicaba suficientemente cómo aparecía el más apto. Efectivamente, observando la naturaleza es fácil comprobar que el animal enfermo, el cojo, etc., sucumbía, pero ¿qué es lo que diseña la aptitud del apto? Darwin pensaba que la acumulación, generación tras generación, de variaciones positivas, iba formando ese diseño. Por último, el principio de *alcance*. Si se tienen en cuenta grandes periodos de tiempo es difícil constatar una línea evolutiva continúa bajo la inferencia de Darwin. Es decir, quizás, en tiempos geológicos seleccionados, la teoría de Darwin puede suponer una explicación plausible, pero, en la evolución biológica general, hay que tener en cuenta tantas excepciones que es inservible.

*de las sustancias heterogéneas*”. El autor usa la *entropía* para explicar la variación molecular producida por una reacción química. La entropía mide el número de microestados compatibles con un macroestado en equilibrio; y si bien, en un sistema mecánico, es posible usar la idea de equilibrio entrópico, ya que el sistema general tiene su límite, resulta que, en biología, los organismos muestran una tendencia constante a una mayor entropía, es decir, a un mayor “desorden”; seamos precisos: “variedad”. En este sentido, la idea de una biología de “descarte”, de supervivencia del más fuerte, era insuficiente dentro de la entropía biológica. Había muchas más variables, hasta azarosas, que parecían intervenir en la formación de los organismos biológicos<sup>452</sup>. En definitiva, la multiplicidad de posibilidades que siempre se abren en un sistema biológico hace imposible que pueda afirmarse que la gran fuerza biológica sea finalista en el sentido teleológico de la supervivencia del más dotado. Desde el mismo mundo de la biología se estaba diciendo que la idea de equilibrio era una quimera y, más bien, la idea que imperaba era la tendencia al desorden.

Creemos importante destacar algunas consideraciones antes de seguir. La más importante es que ninguna de las teorías que hemos visto son neutrales para el hombre, su acción y *lo social*. Puede parecer que la entropía, el equilibrio, la forma de concebir la sociedad a través de la lente de unas u otras ciencias, es algo que, para quien se tiene que levantar todos los días a trabajar, sostener una familia, o comprarse un coche, etc., le queda muy lejos. No es así. El discurso científico biológico sobre *lo social*, unido a la idea de <<espíritu>> del pueblo (v.96 a 100), trajo un horizonte de comprensión del mundo fatal para la humanidad. Los distintos escritos se economía, derecho, política, sociología, por ejemplo, a partir de esta serie de enfoques, se llenaron de esquemas soportados por términos como “lucha”, “evolución”, “superhombre”, “clase”, “género”, “raza”, etc. Y así se explica que fueran aceptables por muchos científicos en el s. XX preguntas del tipo de qué hombres eran mejores que otros, o la de qué era un “superhombre”, o si se podía hablar positivamente de una sociedad “sana” según la calidad racial de sus individuos. Entendiendo de este modo *lo social*, se dijo, por ejemplo, que la sociedad había de ser purgada de sus “elementos infecciosos”, o que había que recomponer la sociedad propiciando el nacimiento y desarrollo de unas determinadas personas, o que algunos hombres eran “infrahumanos”, etc<sup>453</sup>. Estas ideas calaban en el ciudadano medio al que nos

---

<sup>452</sup> En la actualidad es difícil mantener la estructura general de la explicación de la evolución de las especies bajo el enfoque darwinista. A medida que se ha ido ampliando el conocimiento de la biología, la selección parece operar de modo diferente a niveles de *genes*, *linajes celulares*, *organismos*, *demes*, *especies* y *clados*. Además, la idea de la selección natural como la eliminación del menos apto también ha mostrado enormes deficiencias. Se ha impuesto un estudio funcionalista para poder explicar los procesos creativos de la evolución en los que lo “estructural”, lo “ontogenético” y lo “histórico” son importantes. Ello como consecuencia de que el funcionalismo adaptativo de Darwin no explicaba “*la canalización de las vías filéticas y el poblamiento no homogéneo y arracimado del morfoespacio orgánico*” (Gould, S.J., *La estructura...*, op.cit., pág. 45). Por último, se rechaza de forma general de que los modos y principios microevolutivos pueden generar patrones generales por acumulación.

<sup>453</sup> El más entusiasta seguidor de Darwin en Alemania fue Ernst Haeckel (1834-1919). Este naturalista fue un firme defensor de la Alemania de Bismark y quiso fundar una nueva religión basada en el monismo de la

hemos referido antes. Las ideas del capitalismo como algo “salvaje” tiene aquí parte de su argumentario; la idea de las razas mejores y peores tiene en estas ideas su causa; la idea de que el ser humano, al ser el depredador superior del planeta, tiende a agotarlo, esquilmarlo y dañarlo, como el cáncer hace con un cuerpo bilógico, también sintoniza muy bien con esta clase de discurso científicista<sup>454</sup>.

#### **D) El Círculo de Viena. Escuela Austriaca. Nueva ciencia y sociedad.**

Creemos importante dedicar un apartado al Círculo de Viena ya que, a través de él, podemos aclarar muchas de las discusiones metodológicas y enfoques sobre *lo social* en la Escuela Austriaca, por lo que, a través del Círculo de Viena, podremos contextualizar mejor el pensamiento de los maestros austriacos.

Hay que tener muy presente que en el Círculo de Viena hay un replanteamiento general sobre la metodología científica. Cuando aparece este “Círculo”, la metodología científica que había nacido en el s. XVII estaba muy agotada. Nuevas disciplinas, nuevas perspectivas sobre las existentes, habían estresado tanto la diferencia entre el *racionalismo* y la *experimentación* que, para muchos de los científicos, era imperioso volver a clarificar qué era el método científico. Ello, indudablemente, afectará a las humanidades.

---

naturaleza. Su influencia se haría notar en todas las corrientes de tipo socialista y nacionalsocialista. Admirado por Engels y, a través de su “Liga Monista”, seguido por Hitler, hizo que su obra *Welträtsel* (Los enigmas del universo), de 1899, se convirtiera en uno de los libros más vendidos de la edad más oscura de Europa. En efecto, pues él y sus ideas sirvieron de fundamento a lo que los nazis llamaron *lebensunwertes Leben* (la vida que no vale la pena ser vivida). En efecto, Haeckel, desde la biología, criticaría a la medicina cuando prolongaba la vida de los enfermos y permite que se transmitan enfermedades hereditarias. Abogaría por la pena de muerte, como una forma de erradicar la <<mala hierba>> de la sociedad. Evocaría con admiración la costumbre espartana de matar a los niños que nacían con deformidades o enfermos.

<sup>454</sup> Ahora podemos darnos cuenta de la importancia de saber hasta dónde llevar la ciencia en las humanidades. En un apartado anterior, nos hemos referido a la importancia de Henri Bergson en este sentido (v.56). Este es el lugar, de ver las consecuencias de su “vitalismo” en la biología. Vamos a resumir brevemente las ideas que se contienen en su obra *La evolución creadora* (1959). En ella nos dice el autor que las formas vegetativas, sensitivas e intelectivas de la vida no están superpuestas, sino que son divergentes. Por lo tanto, entre ellas no existe una diferencia de intensidad o de grado, sino de naturaleza. Bergson se remite a la idea de *impulso vital* para explicar estas tres direcciones de la vida. La idea de *impulso vital* es fundamental, pues, para Bergson, es la propia vida la que crea las formas en que se manifiesta. ¿Y cómo se produce esto? No nos resistimos a explicarlo con las mismas palabras de Bergson: “*El impulso vital del que hablamos consiste, en suma, en una exigencia de la creación. No puede crear de manera absoluta pues se topa con la materia, es decir, con el movimiento inverso al suyo. Pero toma esta materia, que es la propia necesidad y tiende a introducir en ella la mayor cantidad de indeterminación y de libertad*”. Aunque Bergson explícitamente critica la concepción del alma de Aristóteles para sostener sus ideas de que los principios vegetativos, sensitivos y racionales obedecen a formas del impulso vital divergente, lo cierto, es que su idea de *impulso vital* trae (insistimos: sin quererlo el autor) a colación la idea de causalidad a la explicación. En este sentido, perfectamente se puede engranar esta teoría con la antropología de Aristóteles y de Santo Tomás de Aquino. Pero aquí la cuestión no es ésta. Lo importante es que, a la vista de los resultados de convertir a las ciencias positivas en las interpretaciones del ser humano, se hacía necesario no dejar caer lo humano bajo la visión científica del mundo.

### **d.1) Filosofía de la vida. El Círculo de Viena.**

**115.** Todas las formas de concebir *lo social* que hemos visto hasta ahora, o partían de metáforas sobre el ser humano, o tomaban un enfoque político, o usaban conceptos metafísicos (vgr. <<espíritu>>), o, por último, concebían *lo social* desde los métodos de las ciencias naturales. Evidentemente, todas las aproximaciones conseguían mostrar algunos aspectos explicativos de la sociedad, pero, como hemos podido ver, sobre todo, el enfoque sobre el <<espíritu>> y el *cientificista* llevaban a más equivocaciones que a aciertos. Hacia finales del s. XIX, como decimos, la sensación general era que había que replantearse la metodología científica.

Así, los investigadores de *lo social* debían desprenderse de la metodología de las ciencias positivas y encontrar su propio método. Y ello atendiendo sencillamente a *lo social* como objeto de investigación, es decir, mirándolo sin las lentes de los métodos de las distintas ciencias positivas. En este sentido, el autor que es fundamental en la ruptura es Wilhelm Dilthey (1833-1911). Con suma agudeza, criticaría la manera mecánica con la que muchos estudiosos de las ciencias sociales aplicaban los métodos de las ciencias naturales y los principios heredados del idealismo y el romanticismo. Dilthey inaugura el método subjetivo en el estudio de las humanidades bajo la perspectiva de la <<vida>><sup>455</sup>. Sus escritos, como decimos, aparecen en un momento en que las ciencias positivas están siendo profundamente revisadas. Y aunque, en puridad, no podamos tener a este autor dentro de lo que será el Círculo de Viena, sí que, en nuestra explicación, estaremos mirándole continuamente de soslayo porque, sobre todo, en lo que se refiere a las humanidades, servirá para corregir muchos de los equívocos que se produjeron en el Círculo de Viena respecto de las humanidades y, en consecuencia, también en la Escuela Austriaca.

**116.** El fracaso del racionalismo, el experimentalismo, el idealismo <sup>456</sup>, el romanticismo, etc., hizo que un grupo de pensadores se replanteara la teoría de la ciencia,

---

<sup>455</sup> Dilthey, W., *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883), ed. español 1986. Bajo este enfoque es que aparecerá la fenomenología. Husserl observará que el conocimiento que el hombre aplica a la realidad es exactamente el mismo en todas las ciencias y que es, la necesidad de profundización justificativa de las disciplinas, lo que hace avanzar el conocimiento (Husserl, E., *Investigaciones lógicas* (1913), op.cit., T.I, pág.43).

<sup>456</sup> Hay que decir que, pese a ello, Kant siguió estando muy presente entre muchos autores del Círculo de Viena, por ejemplo, en cuanto a la pretensión de unificación de la ciencia y el lenguaje de Otto Neurath (1882-1945) y sus seguidores, pueden encontrarse conexiones kantianas con facilidad. Del mismo modo, la influencia de Kant en Ludwig von Mises es evidente, aunque, como hemos explicado, es difícil saber hasta qué punto Mises conocía en profundidad la filosofía de Kant – a la vista de sus inconsecuencias. Pues, Von Mises, a la vez que parece admitir el pensamiento apriorístico racional de Immanuel Kant para formular la ciencia económica (no sabemos si analítico o sintético *a priori*, como hemos explicado), se declaraba, contradictoriamente, positivista (Mises, L., *Los fundamentos últimos...*, op.cit., pág.24), lo que todavía genera más dudas sobre qué entendería Mises por “positivismo”. Y es que, Von Mises, en ninguna de sus obras, distingue las proposiciones analíticas de las sintéticas *a priori*, con lo que, en realidad, deja un gran vacío en el modo en que concibe la ciencia

del lenguaje científico, de las ciencias en general y, de las ciencias sociales, en especial. Estamos en el entorno del Círculo de Viena<sup>457</sup>.

---

económica. Es más, cuando leemos que escribe, por ejemplo, que: “*Para comprender qué es el dinero, es preciso tener conocimiento de la categoría praxeológica de medio de intercambio*” (Mises, L., *La acción...*, op.cit., 49), resulta del todo evidente que la categoría “*medio de intercambio*” es inductiva, no analítica ni sintética *a priori*, con lo que la confusión, acerca de qué tipo de proposiciones son las praxeológicas, va a más. Incluso, de estar conforme con una visión kantiana de la ciencia, debería haber dado todo su peso a las matemáticas, y ello, por el contrario, lo rechaza. Parecida a la inconsistencia de Mises es la que vemos en Hayek. Este autor se declara “anti-positivista” por la perversión que ha sufrido el término (Hayek, F.A., *Estudios de Filosofía, Política y Economía*, op.cit., pág.137). No obstante, más allá de las perversiones del término, lo que sí está claro en el positivismo es que se refiere a que sólo es posible un método para conocer científicamente, lo que no encaja con el carácter interdisciplinario que debe mantener el científico que defiende Hayek - pensamos que con razón - (Hayek, F.A., *Estudios de Filosofía, Política y Economía*, op.cit., pág.185). Por otro lado, el escepticismo que Hayek, que le hace situarse en la órbita de Hume o de Popper (basta con ver el inicio del artículo “*Grados de explicación*” (1955), publicado en Hayek, F.A., *Estudios de Filosofía, Política y Economía*, ed. español, 2007, pág. 35), no se corresponde con que use de los *modelos económicos* para dar cuenta de aspectos de la economía como, por ejemplo, el enlace de la teoría del capital con la de los ciclos económicos (Hayek, F.A., *Teoría pura del capital* (1930), ed. español 2015; en el mismo sentido Garrison, R.W., *Tiempo y dinero* (2001), ed. 2017). En este sentido, la diferencia entre *modelos de predicción* y de *reconocimiento* que utiliza Hayek (v.110), es bastante artificioso – en realidad, es paralela a la distinción entre descripción y aplicación que Hume intenta evitar con su famosa “guillotina” - y, desde luego, no salva el que cualquier modelo económico, por el hecho del dinamismo propio de la economía, pretenda ser siempre predictivo.

<sup>457</sup> El pensamiento del Círculo de Viena no se entendería sin la influencia de tres autores previos: Bernard Bolzano (1781-1848); Franz Brentano (1838-1917) y Erns Macht (1838-1916). Brevemente haremos una reseña de los tres autores. Bolzano separa el pensamiento austriaco del kantiano. A diferencia de Kant, considerará que el conocimiento no proviene de la dictadura de la razón sobre la realidad, sino que existen proposiciones “en sí”, no apriorísticas, sobre las que la ciencia debe fundamentarse. Así, Bolzano trae a colación la teoría de las mónadas de Leibniz, acercando la lógica a lo que hemos llamado “realismo”. En la biografía de este autor pueden observarse dos actitudes que, de algún modo, van a tener reflejo entre los economistas de la Escuela Austriaca. Por un lado, describe una ética en la que lo científico y religioso queda supeditado a la consecución del bien común. La idea de bien común, la utiliza el autor como directriz de la política legislativa del Estado. A la vez, arrogaba a lo científico, la capacidad para indicar cuáles debían ser las medidas para conseguir el bien común. Así, al indicar que, desde lo científico podían imponerse límites a las acciones del Estado y la Iglesia, se ganó la animadversión de estos dos centros de poder. En 1819 el Estado y la Iglesia reaccionaron y fue destituido de su puesto en la Universidad de Praga. Sería inexacto decir, pese a que muchos autores piensen así, que Bolzano era socialista. En realidad, era una persona religiosa que veía en lo científico un medio práctico de limitar la acción Estatal y conseguir el bien común. Para este autor, claramente, el Estado era un enemigo del ser humano. En muchos sentidos, por lo tanto, podemos ver las semejanzas con algunos de los planteamientos de Ludwig von Mises para independizar la economía de la política. No obstante, si es verdad que, en su obra *Vom bestem Staate* (1831), se pregunta, cómo lo haría un socialista y cuál sería el mejor de los mundos sociales. Su influencia se propagó, a través de su discípulo Robert Zimmermann, a la lógica de Franz Brentano (1838-1917) y llegaría hasta Kasimir Twardowski y Edmund Husserl (1859-1938). Franz Brentano, siendo consecuente con el realismo lógico-empírico, trae a colación la lógica de John Stuart Mill. Como ya hemos explicado, la lógica de este autor era inductivista-realista. Igual que Bolzano, Brentano tuvo un conflicto con la autoridad. Rechazó el dogma de Pio IX sobre la infalibilidad del Papa, lo que le llevo a abandonar el estado eclesiástico, aunque, como Bolzano, ello no supuso una renuncia a su fe y sus sólidos principios cristianos. El último de los precursores del Círculo de Viena es Erns Macht. Es importante este autor porque, entre otras cosas, formula su teoría de la unidad empírica de la física, la fisiología y la psicología. Para ello, establece un

Pues bien, es en una tertulia de café, en 1907, donde surge el núcleo original del llamado Círculo de Viena. Los tertulianos eran Philipp Frank (1884-1966), Otto Neurath (1882-1945), Hans Hahn (1879-1934) y Richard von Mises (1883-1953)<sup>458</sup>. El tema principal de las discusiones entre estos autores giraba sobre la reconsideración de los fundamentos de la ciencia y qué lugar debe ocupar ésta en la organización de la sociedad<sup>459</sup>. En el centro de todo el debate aparece la cuestión del método y, relacionada con él, todos los problemas de la lógica y el lenguaje<sup>460</sup>. Las posiciones experimentales y nominalistas no eran

---

método en el que dice cómo debe operar el conocimiento científico; así, el conocimiento tiene como objetivo adaptar los pensamientos a los hechos y, hecho esto, conciliar los pensamientos entre sí. Desde aquí, pudo desarrollar su principio económico del pensamiento o enfocar evolutivamente el estudio de la historia. No obstante, lo que dice sobre la manera en que debe proceder el pensamiento científico y los enfoques que hemos mencionado pueden mantenerse por separado sin ninguna dificultad. De hecho, y por lo que ya hemos expuesto, al lector le resultará fácil ver que su modo de concebir el pensamiento científico es muy semejante al de Berkeley, Hume o incluso Stuart Mill.

<sup>458</sup> Hermano de Ludwig von Mises.

<sup>459</sup> Es fundamental en los inicios de los debates el artículo de Frank, P., "*Kausalgesetz und Erfahrung*", en *Annalen der Naturphilosophie*, 1907, vol. 6, págs. 445-450. El autor se hacía eco de las críticas que Dilthey había hecho sobre el uso de los métodos de las ciencias físicas en las sociales (Dilthey, W., *Introducción...*, op.cit., págs. 21s.s.), entrando a considerar las relaciones entre determinismo/vitalismo en la biología. El resultado de sus investigaciones le llevará a eliminar la posibilidad de una metafísica de la ciencia en el sentido kantiano - en esto también se mostraría consecuente con Dilthey (Dilthey, W., *Introducción...*, op.cit., págs. 159 s.s). Señalará que habría que reducir los fenómenos a lo propio de su naturaleza para estudiarlos y, en la medida en que la cuantificación es importante, habría que admitir la probabilidad como una forma de cuantificación aceptable para el estudio de algunas realidades (ver del mismo autor: *Das Kausalgesetz und seine Grenzen* (1932). Esta línea de trabajo la seguirá Richard Martin Edler von Mises (hermano de Ludwig von Mises, autor "austriaco" del que venimos hablando). En 1921 fundaría la revista *Zitschrift für angewandte Mathematik und Mechanik*. En 1928 publica un libro que se acabaría convirtiendo en un clásico de la probabilidad: *Wahrscheinlichkeit, Statistik und Wahrheit*.

<sup>460</sup> El debate se concreta en muchas materias, pero pensamos que es en la lógica en donde mejor se resumen y concretan todos los argumentos que se van a blandir en pro y en contra de unas u otras ideas. La razón de ello es que, el método científico tiene, a fin de cuentas, una lectura formal y, por lo tanto, la lógica acaba por reflejar todos los problemas sobre el método científico. Además, piénsese que, la disparidad entre lo empírico y lo matemático, era el gran problema para caracterizar la lógica científica desde el s. XVII y, en consecuencia, el nuevo enfoque debía, de uno u otro modo, afectar al paradigma metodológico del s. XVII. Resumidamente, estas fueron las innovaciones que precipitaron la crisis: se planteó la posibilidad de que las matemáticas fueran una extensión de la lógica (ello a causa de la presentación de los *Principia Mathematica* de Russell y Whitehead); también se vio que era posible que existieran geometrías no euclídeas; se produjo la formulación matemática del electromagnetismo; y, por último, desapareció la visión mecánica del mundo de Newton en favor de la relativista. Todo ello, puso en evidencia que el método lógico, basado en el empirismo (analítico-inductivo), tal y como se había formulado hasta ese momento, no explicaba todos esos descubrimientos, o, dicho de otra manera, esos descubrimientos hacían que se tuviera que reformular el método científico. En esta situación, se explica que, el artículo de Frank, que hemos citado, indique que la ley causal es una *convención entre un número de proposiciones*. Semejante afirmación, en aquel momento (en el que la ley causal se entendía de manera general de modo determinista y necesario), suponía abrir en la definición de causalidad científica una incertidumbre que afectaba al modo mismo de entender la ciencia. La afirmación no nueva ni era gratuita. En muchos sentidos, recuperaba la visión de Hume, pero, además, Frank se apoyaba en el científico y filósofo de la ciencia Henri Poincaré, por lo que tenía todos los avales para ser considerada y sopesada. De hecho, uno de los que reaccionaron ante tan controvertida aseveración fue Albert Einstein. La reacción del físico de la relatividad es muy interesante. Puntualizó que era cuestionable que la ley de la causalidad pudiera ser reducida

suficientes para dar cuenta de los métodos que venían aplicando los científicos en ese momento. Además, a estas alturas, el intento de Kant de unificar toda la ciencia bajo un mismo sistema epistemológico había fracasado. El replanteamiento del método científico habría de hacerse explorando otras posibilidades del lenguaje y de la lógica.

## d.2) Lo característico del Círculo de Viena.

117. El número de autores, de temas, de disciplinas involucradas, y el tiempo tan extenso en que estuvo vigente el Círculo de Viena, hace que, si se queremos ser exactos, tengamos que relativizar mucho cuando se habla de ideas comunes entre los autores pertenecientes al repetido “Círculo”. En este sentido, nos atrevemos a decir que, como base común de todos los autores, estaba una *nueva visión de la ciencia sobre el mundo*. Pero, a partir de ahí, es muy distinta y matizada su visión en cuanto a los métodos que debían entenderse como científicos<sup>461</sup>. Como segundo común denominador del Círculo de Viena, estaba la intención general de mejorar la sociedad. Y ello tuvo una importante consecuencia, que es relevante en nuestra investigación: *la sociedad se tuvo como un objeto de investigación científica*. No obstante, en *lo social* hubo algo que no cambió. Por lo que venimos explicando, desde Hobbes, la política se había vuelto “empírica”, con Comte

---

a una cuestión de convención o definición. La verdad es que el argumento, aparentemente, no parece ir más allá de una matización, pero, en realidad, iba mucho más allá. El “pero” de Einstein venía, muy probablemente de manera inadvertida, a dar de lleno en el que sería el gran debate lógico del Círculo de Viena. En efecto, llevaba directamente a la relación de lo empírico y lo lógico, de la realidad y el lenguaje. De nuevo, la cuestión sobre el lenguaje se recuperaba de manera original. Hans Hahn (1879-1934), uno de los fundadores del Círculo de Viena, matemático reputado internacionalmente, se adheriría a la lógica simbólica e introdujo en los debates del Círculo el *Tractatus* de Wittgenstein. A partir de aquí, se entienden las fructíferas polémicas y trabajos en los que el lenguaje, la lógica y las matemáticas quedaran relacionados. Autores como Carnap, Tarsky, Gödel, Menger, etc., serían algunos de sus protagonistas. Lo que decimos afecta directamente al modo en que la Escuela Austriaca fundamentó su metodología. En *La acción humana* de Mises vemos citar a Cassier, Henri Poincare, Albert Einstein, etc., (Mises, L., *La acción...*, op. cit., notas 8, 10, 12 etc).

<sup>461</sup> La posibilidad de presentar una visión metodológica de la ciencia única parecía imposible. Hubo intentos infructuosos, como el de Otto Neurath - al que se refiere en la *Logische der Sprache* (1934) de Rudolf Carnap (1891-1970). Contra esta pretensión se alzó el *principio de tolerancia lógica*, que es desarrollado por Karl Menger. Ante la aparición de una pluralidad de lógicas y lenguajes, este autor, postuló que debía aceptarse la existencia del *principio de tolerancia lógica*. En un ensayo que publica en 1932, con el título *La nueva lógica*, Karl Menger expone el principio de tolerancia, añadiendo que la actividad del matemático consiste en la transformación de unas proposiciones en otras, aplicando reglas de transformación, sin que nada tenga que decir sobre su fundamento. Kurt Gödel, alumno de Menger, con su teoría de la incompletitud afianzaría definitivamente el principio de tolerancia en las matemáticas. El resultado evidente era que, si se quería una visión unificada de la ciencia, debía acudir de nuevo a la Metafísica. Y no es extraño por ello que, en esta época, Martín Heidegger recuperase la pregunta por el “Ser” y que la hermenéutica cobrase un renovado auge. Pero, para aquellos que se negaron a seguir ese camino, la segunda alternativa fue el “sistema” o la “estructura”. Los dos estaban basados en la consideración de la “relación” entre variables para constituirse (Dilthey, W., *Introducción...*, op.cit., págs. 31. s.s; Schlick, M., *Raum und Zeit in der gegenwärtigen Physik. Zur Einführung in das Verständnis der Relativitätstheorie und Gravitationstheorie* (1917) y en *Allgemeinen Erkenntnislehre* (1918).



aparece la pretensión de que es posible mejorar *lo social* de modo científico, y, en el Círculo de Viena, esa idea seguía vigente. Ahora bien, la idea era muy controvertida<sup>462</sup>. El *principio de tolerancia lógica*, la posibilidad de que se desarrollarán ideas acerca de *lo social* al margen de lo nominal o lo experimental, hizo posible un replanteamiento de la sociedad sobre la base de algo que, como hemos visto, hacía tropezar todas las visiones científico-positivas sobre la sociedad: *la libertad*. Es este contexto el que servirá de marco a los autores de la Escuela Austriaca.

Pero, insistimos, la idea del *Estado máquina* para algunos cada vez tenía más sentido. Lo que en Hegel aparecía disperso: el Estado, en los *Fundamentos de la filosofía del derecho*, y el maquinismo, en la *Ciencia de la lógica* (v.100), empezaron a converger en un tipo de pensamiento en el que el *Estado podía operar sobre la sociedad como si ésta fuera comprensible al modo de una máquina*. En efecto, por ello, aparecerían afirmaciones como la de Friedrich List (1789-1846), al hablar del mundo económico (*Güterwelt*), como una entelequia. Y, en consecuencia, que ponga todo el énfasis en ideas trasnochadas - como la de <<espíritu del pueblo>> - para hablar de economías nacionales. De lo que este autor deducirá dos consecuencias que sintonizan con la idea de Estado que hemos visto en Hegel: a) que el Estado ha de influir en la economía, por la circunstancia de que es a él a quien corresponde garantizar la *subsistencia* de la nación; b) que no existen leyes económicas generales, cada pueblo, cada nación, tiene unas particularidades que hace que su comportamiento económico sea distinto<sup>463</sup>.

Las ideas de List dieron lugar a lo que se llamó socialismo de cátedra (*Kathedersozialisten*). Los autores que se encuentran en esta corriente son Wilhelm G.F. Roscher (1817-1894), Gustav von Schmoller (1838-1917) y Karl Bücher (1847-1930). También en otras ramas de las humanidades observamos la misma tendencia a focalizar con la idea de “pueblo”, “nación”, el objeto de estudio. Así, hay autores sobre la psicología

---

<sup>462</sup> En este sentido se enfrentan dos corrientes en el Círculo de Viena que, como hemos visto, sintonizan con dos formas distintas de ver el Derecho y la Economía. Por un lado, tenemos a los *colectivistas*: Neurath, Philip Frank, Edgar Zilsel, que se decantarán por una comprensión estructural de la sociedad como “colectivo” donde aplicar distintos programas de ordenación social. Así es como aparece la llamada *estadística visual o figurativa* y el “*isotipo*”. Según Neurath, la *estadística visual* tendría como objeto la representación de los hechos y relaciones socioeconómicas, en especial, su desarrollo histórico, a través de símbolos sencillos. Así, un número de hechos complejos podrían ser representados a través de unos mismos signos o símbolos. De este modo, el método consigue identificar el contenido y la magnitud y, por otro, que pueda establecerse una comparación entre conjuntos, lo que permitirá que los fenómenos sociales puedan representarse siempre de modo cuantitativo. El alcance de la estadística figurativa era doble. Por un lado, servía para organizar la sociedad y, en su caso, establecer los mecanismos de corrección que fueran necesarios. Pero, además, con ella se pretendía establecer un método pedagógico con el que educar en las escuelas a los niños. En cambio, en el sentido opuesto, estará Schilick, quien, después de la Segunda Guerra Mundial, defendería la idea de un Estado mínimo, cuya única misión sería la de la defensa de la vida, abominando de todas las ideologías “colectivistas” que habían llevado a la humanidad a la Segunda Guerra Mundial en el s. XX. El libro póstumo de Moritz Schlick *Natur und Kultur* (1952) es un ejemplo claro y brillante de su pensamiento. Schilick moría asesinado en 1936.

<sup>463</sup> List, F., *Das nationale System der politischen Ökonomie* (1841), ed. 1930.

de los pueblos como Lazarus, Stheintal, Wundt, etc., y juristas con tendencias parecidas, como Puchta e, incluso, Savigny, el primer Ihering o Mommsen, etc.

**118.** En definitiva, dando un paso atrás, del Círculo de Viena emanarían dos concepciones de *lo social* muy distintas. Las dos tenían la referencia común de la obra de Ernst Macht<sup>464</sup>. Una, de *tendencia más liberal* y que, en materia económica, está representada por los autores de la Escuela Austriaca *liberal* de Economía. A ellos nos hemos referido y seguiremos refiriendo en extenso, por lo que no nos detenemos siquiera en enumerarlos. Y, la segunda, con un *enfoque más socialista*, en la que militaran autores como Georg Friedrich List, que es un precursor claro de lo que será la Escuela Histórica de Economía<sup>465</sup>. En este punto, no debe perderse de vista que la Escuela Histórica de Economía, con la que discute Carl Menger, es aquella que pretende servirse de la historia para hacer política<sup>466</sup> y que, en buena medida, tendrá importantes seguidores hegelianos y marxistas. Ello explicaría el que Carl Menger, como Ludwig von Mises, pretendan asentar el método económico en lo racional y, así, independizarlo de la política y la historia. Ahora bien, hay que decir que, en realidad, tanto el racionalismo como el historicismo, conducían, por distintos caminos, hacia el Estado<sup>467</sup>.

---

<sup>464</sup> Las razones de que Ernst Macht sea el precursor de dos corrientes de pensamiento tan dispares son las siguientes. Por un lado, su individualismo metodológico, su énfasis en el nominalismo y la importancia que dio a la cuantificación. Ello hizo que sirviera de maestro tanto para quienes, dentro del Círculo de Viena, tendieron hacia una concepción *unificada de la ciencia y del lenguaje*, como también para aquellos que se decantaron por el principio de *tolerancia lógica*. En este sentido, por ejemplo, se puede tener a Macht como precursor de la teoría de la utilidad marginal de Carl Menger; de la prioridad de la razón para teorizar la economía de Menger y von Mises e, incluso, de la interdisciplinariedad de Hayek. Pero, a la vez, al relacionar el empirismo con la cuantificación, puede tenerse como un precursor del funcionalismo en los estudios sociales. Es decir, es también el antecedente de la Escuela Austro-marxista de Economía. Así, por ejemplo, las ideas de “estructuras” para explicar funcionalmente la sociedad, sirvieron para argumentar a favor de que la estructura económica estuviese en función del poder y, de este modo, justificar el uso de la fuerza para dar forma a la economía y, por ende, a la sociedad. Un ejemplo importante en este sentido es el libro *Weltbild des Kapitalismus* de Otto Baurer.

<sup>465</sup> La literatura acostumbra a hablar de la Escuela Austriaca de Economía refiriéndonos a los autores liberales que comienzan con Carl Menger, pero, por lo que venimos explicando, existe la llamada Escuela Austro-marxista, que tiene en Ernst Macht la misma raíz ideológica que la liberal. A esta escuela pertenecen autores como C. Grünberg, J. Schumpeter, K. Polanyi, F. Adler, D.J. Bach, G. Eckestein, E. Zilsel, O. Neuraht, Ph Frank, R. Goldscheid, L.M. Hartmann. Pues bien, lo que conviene retener es que en Ernst Macht tenemos la raíz inmediata de la división de corrientes del Círculo de Viena y de las dos Escuelas de Economía, la liberal y la socialista. Con esta aclaración no pretendemos cambiar la terminología que usualmente se viene usando. Así que, cuando hagamos mención a la Escuela Austriaca de Economía, nos estaremos refiriendo a los autores de corte liberal.

<sup>466</sup> Menger, C., *El método de las ciencias sociales*, op.cit., pág.257.

<sup>467</sup> Se tiene a Friedrich Karl von Savigny (1779-1861) como el precursor de la Escuela histórica en Alemania. Es famosa su polémica con Anton Friedrich Justus Thibaut (1774-1840) sobre la oportunidad de un Código Civil para Alemania (Thibaut, A.F., *Über die Notwendigkeit eines allgemeinen Bürgerlichen Rechts für Deutschland* (1814); Savigny, F.K., *Von Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und rechtswissenschaft* (1814). De los dos ensayos se dispone una edición en español de Díaz García, J., *La codificación*, 1970. Nos referiremos

## **E) La sociedad como convivencia o conflicto.**

El agotamiento de los modelos de las ciencias físicas para estudiar *lo social* provocaría que la sociedad se analizase como fenómeno, tal cual se presenta ante el investigador. Este enfoque daría lugar a una serie de teorías; ellas son las que pasamos a estudiar a continuación.

Lo interesante en estas propuestas es que lo “*real*” y lo “*irreal*” quedará identificado de forma distinta a como ya hemos visto. La sociedad, como fenómeno considerado en sí mismo, será entendida desde la suma de sujetos que la forman y, en este sentido, las personas serían el aspecto “*real*”, de lo “*irreal*”, que sería la sociedad, o, por el contrario, la sociedad sería lo “*real*”, a través de lo cual, lo “*irreal*”, la persona, recibiría su contenido. El pensamiento de los sociólogos se moverá en una de estas dos clases de “giro”. A partir de ahí, es que cada uno, según la perspectiva que escoja, usará la idea de *fuera* de modo diferente. En todos es común tratar la noción de *fuerza* para explicar la cohesión social, pero, mientras que los que parten del individuo como lo “*real*”, se referirán como fuerzas reales a las proceden de la acción individual y las relaciones, por el contrario, quienes consideren lo social como lo “*real*”, tratarán la fuerza real desde lo *colectivo*. Con claridad, veremos a continuación que las nociones de *colectivo* y *común* vuelven a explicar *lo social* desde el enfoque del conflicto.

### **e.1) La prioridad del individuo y la relación.**

**119.** Hablar de la sociedad como una forma de *convivencia* supone atender directamente al fenómeno de *lo social*. La diferencia con lo venimos explicando en los apartados anteriores se encuentra en la preponderancia que se pretende que tenga la vida humana en el análisis de *lo social*, y, así, en mirarla tal cual aparece, sin un esquema previo, traído de las ciencias. Ello supondrá liberar a la sociología de ser interpretada con métodos físicos, biológicos, desatendiendo también las ideas políticas del tipo de “nación”, del “pueblo”, etc., que desvirtúan la atención sobre el fenómeno que se quiere estudiar<sup>468</sup>. Advertido esto, no obstante, veremos que cualquiera de las dos posturas que vamos a examinar tiene su traducción en el derecho, la economía o la política.

---

a toda esta cuestión en la siguiente parte de nuestro estudio. Lo que sí es importante tener en cuenta es que, tanto el racionalismo como el historicismo alemán defenderían la preponderancia del Estado. Es decir, la polémica entre historicistas y racionalistas, en la cuestión del Estado iba en la misma dirección. En efecto, Hegel intervendría en dicha disputa, y dirá: “*Negar a una nación culta o a la clase jurídica dentro de ella de hacer un Código – pues no puede tratarse de elaborar un sistema de leyes nuevas según su contenido, sino de reconocer el contenido legal existente en su universalidad determinada, es decir, conocerlo reflexionando, añadiéndole la aplicación a lo particular – sería una de las mayores burlas que podrían hacerse a una nación o a esa clase*” (Hegel, G.W.F., *Grundlinien...* (1818), op.cit., párraf. 211.5).

<sup>468</sup> Es más difícil deslindar la sociología de la historia. El sujeto histórico es un sujeto colectivo sociológico (Marías, J., *La estructura social*, op.cit., pág. 30).

Si hay convivencia hay sociedad, mayor o menor, de un modo u otro, pero sociedad y, no podemos hablar de *convivencia* sin, a la vez, mentar a quien convive, el individuo. Georg Simmel (1858-1918) es el autor de esta fórmula. En ella, *lo social* y *lo individual* se toman dando prioridad al individuo. De este modo, lo que explicará *lo social* será la “relación”<sup>469</sup>. En el momento que un individuo interactúa con otro, *lo social* se manifiesta de forma irremediable. La forma más fácil de identificar lo social en esta unidad primaria de relación es *el saludo* – al que nos referiremos más adelante -, y, a partir de él, el lenguaje.

En muchos sentidos – pero insistimos en que se elude el previo esquematismo cientificista - la teoría se asemeja a la teoría de las mónadas de Leibniz<sup>470</sup>. Ya hemos visto la similitud entre lo que decía Leibniz y Comte (v.105), por eso, en este caso, al hacer la analogía debemos tener mucho cuidado. *Lo social* sería la relación que se establece entre las singularidades, pero, y esto es fundamental, el individuo en ningún caso es un sujeto uniforme, una mónada, por lo que, si bien en Leibniz es posible definir el espacio y el tiempo desde la relación, en el caso de *lo social*, no podemos deducir nada general sin contar con la libertad y singularidad de cada individuo. Dicho por contraste con lo que hemos visto en Comte: *la sociedad no se compone de agregados uniformes*.

En la sociología de Simmel, el concepto de *fuerza*, entendido como *relación*, es capital<sup>471</sup>. El autor no deja de insistir en la variedad y cantidad de factores que influyen en el desencadenamiento de las *fuerzas sociales*. Para él resulta imposible llegar a saber con exactitud cuáles de ellas son las relevantes en un momento dado. No obstante, a través del *método de la diferenciación*, sí cree Simmel que, dado un fenómeno social, pueden llegar a entenderse las fuerzas que lo han desencadenado<sup>472</sup>. En muchos sentidos, el *método de la*

---

<sup>469</sup> La idea de entender al ser humano desde la “relación” procede de la Escolástica. En principio, la definición de Boecio sobre la persona como “*sustancia individual de naturaleza racional*” (v.3, 39, 40), aplicaba al hombre las nociones aristotélicas de *ousía* y *tò tí ên êinai*, de forma que el ser humano podría entenderse como una *hypóstasis* o *suppositum*. Pero, el punto de vista de los escolásticos dio un paso más allá. Para ellos, el hombre era imagen de Dios, y Dios es Trinitario, por lo que el aspecto “relacional” de las Personas divinas era esencial también para entender al ser humano. Con este nuevo enfoque, es que San Buenaventura mira al hombre, destacando de él su dimensión “relacional”. En el pensamiento de San Buenaventura, el hombre es un ser esencialmente “abierto” a otra persona u cosa, de manera que, su constitución fundamental, se encuentra determinada por la simbiosis que produce la “relación”. De esta forma, el ser humano, como *imago Dei*, no es un estado, es una realidad dinámica, un proceso (San Buenaventura, *Hexaameron*, col. 5, núm. 24).

<sup>470</sup> En su monografía *La esencia de la materia según la monadología física de Kant*, Simmel había explorado esta idea (ver nota 4, pág.13, introducción de Esteban Vernik al libro: Simmel, G., *Sobre la diferenciación social* (1910), ed. español 2017, pág. 38).

<sup>471</sup> Dirá: “*La evolución del lenguaje y del Estado, del derecho y la religión, de las costumbres y de las formas generales del espíritu, sobrepasa los límites del alma individual. Los individuos pueden participar de esos contenidos espirituales, pero la medida variable de esta participación no altera el sentido o la necesidad de aquellas esferas. Mas como en su totalidad han de tener un productor y portador, que no puede ser el individuo, parece no quedar otro recurso que considerar como tal sujeto a la sociedad, a la unidad que está fuera y por encima de los individuos*” (Simmel, G., *La auto conservación de los grupos sociales*, ed. español 2020, pág. 75).

<sup>472</sup> Simmel, G., *Sobre la diferenciación social*, op.cit., pág. 38.

*diferenciación* implica un examen de la sociedad según sus individuos y los grupos que generan según sus relaciones<sup>473</sup>. Mirando al pasado, Simmel estaría repitiendo, desde un punto de vista sociológico, lo que ya hemos visto en San Agustín y Santo Tomás de Aquino sobre el *principio de subsidiariedad* del Estado y la importancia de la libertad individual y el derecho de asociación como fundamento de *lo social* (v.78). Este matiz intelectual es importante. Se aprecia que, desde el momento en que se deja de lado el desenfoque de las analogías con los métodos positivos de las ciencias, la realidad humana vuelve modernos a autores del pasado.

Pero sigamos. Uno de los problemas que Simmel afronta es saber cuántos miembros son necesarios para que podamos hablar de sociedad. El autor, por lo tanto, usa la idea de *conjunto*. Para él, la cuestión es práctica. Consistiría en identificar el mínimo común denominador relacional de *lo social*. La solución vendrá dada por el proceso de diferenciación y las relaciones de intercambio. Así, en vez de escoger, por ejemplo, grupos idealmente y ordenarlos, como, por ejemplo, sucedería si señalásemos de forma ascendente a la familia, los grupos asociativos, etc., Simmel nos dirá que existe *cierta arbitrariedad a la hora de seleccionar el conjunto*, debiendo permitir formar tipos, clases de conjuntos, que sirvan para tener un conocimiento de *lo social* (llama así a la sociedad: “*unidad de unidades*”)<sup>474</sup>. Estos conjuntos tienen la propiedad de ser independientes de las individualidades que los forman. Es decir, existen con independencia de que unos y otros individuos participen en ellos. Por ello, Simmel dice que tienen la característica exterior de ser *figuras objetivas*<sup>475</sup>. Debemos detenernos en este punto. Cuando lleguemos a los apartados en los que enfoquemos la *teoría del poder y la riqueza* desde el ángulo de la economía, veremos la naturaleza, los principios, la selección de variables y la relación entre las mismas, para elaborar *modelos económicos*. El modelo económico supone que, un cierto conjunto de elementos y relaciones, se van a comportar según unas leyes que les son propias y que lo explican. Ello, desde el punto de vista de los “grupos” de Simmel, sería una consecuencia de que lo económico esta imbuido en *lo social como relación*. En este sentido,

---

<sup>473</sup> Simmel concibe la sociedad de un modo casi orgánico, dice: “*La lucha que la experiencia inmediata nos muestra de la vida de los individuos – la necesidad constante de conquistar algo, de defenderse contra ataques, de resistir tentaciones, de restablecer un equilibrio perdido-, se prosigue por debajo y por encima de la existencia espiritual del individuo. Los fenómenos fisiológicos, que se producen en el interior de nuestro cuerpo, ofrecen el mismo cuadro de una lucha incesante. La propia conservación de la vida física no es nunca una permanencia inmóvil, sino una constante actividad de luchas y resistencias (...) Estas mismas son igualmente las formas generales en que transcurre la vida de los organismos supraindividuales*” (Simmel, G., *La auto conservación de los grupos sociales*, op.cit., pág. 7).

<sup>474</sup> Simmel, G., *Sobre la diferenciación social*, op.cit., pág. 44 y 46.

<sup>475</sup> Simmel, G., *Sobre la diferenciación social*, op.cit., pág. 49. La idea de los “tipos” aparece en Dilthey y Max Weber. Es muy interesante la forma en que Simmel se aproxima al estudio de la sociedad a través del conjunto, porque, en muchos sentidos, conecta con una visión fenomenológica de la sociedad. De hecho, su metodología de la diferenciación es perfectamente compatible con una visión del acto intencional con el que ontológicamente el ser humano organiza el mundo. No vemos especiales dificultades en usar la idea de “grupo” como “conjunto” ni tratar éste como “región” en el sentido de Husserl (Husserl. E., *Ideas* (1950), op.cit., pág.30).

en el pensamiento de Simmel, encontraríamos una correlación en la forma de explicar *lo social* y lo económico. Es decir, lo económico sería una explicación más especial del conjunto de *lo social*. Del mismo modo, podría interpretarse la norma jurídica como producto de ciertos grupos. Y así, en aquellos grupos ordenados de una determinada forma, y que tuvieran trascendencia económica, podríamos ver la interacción de lo jurídico y lo económico. Ahora bien, y esta nota es importante no perderla entre la exposición que acabamos de hacer, el núcleo fundamental de cualquier relación es la acción libre del individuo.

**120.** Veamos a hora la razón que nos da Simmel por la que los grupos se forman. Él lo trata a través de la razón de la *convivencia*. Convivir es vivir uno junto al otro, ahora bien, la convivencia tiene una particularidad. Convivimos porque, entre otras cosas, nos dice Simmel, ello nos resulta *enormemente útil*. De nuevo, tenemos la razón que daban los autores patrísticos y escolásticos para explicar lo social (v.78, 86). El autor, por lo tanto, usa conceptos que dan sentido *social* a la *acción humana*. La vida en convivencia no existiría si no supiésemos que podemos esperar algo del otro. El ser humano convive porque el estado de convivencia le facilita resolver problemas prácticos; le facilita la predicción sobre el futuro. Simmel llega de este modo a describir la sociedad como un *proceso de diferenciación*, en el que las distintas clases de intercambios dan lugar a distintos *conjuntos sociales*. La *diferenciación* es una nota, en el pensamiento de Simmel, en el que la libertad da forma a la individualidad en sociedad<sup>476</sup>. Esta idea será muy importante cuando, más adelante, nos refiramos al intercambio y al dinero (v.275). Ahora bien, con lo que nos dice Simmel, ¿podemos entender que es utilitarista? La respuesta es que no. Los utilitaristas enseguida podrían pensar que, si el “giro” del individuo por lo social es por razón de utilidad, lógicamente, todo ese “giro” podría ser interpretado en esos términos. Es decir, que el ser humano pasa por *lo social* para buscar una mayor satisfacción. Pero no es así. Simmel no cae en ese reduccionismo. Cuando el ser humano se mueve en sociedad, efectivamente, es porque en ella encuentra bienes que, sin ella, no tendría, pero esos bienes no son sólo utilitarios. De hecho, las relaciones más fundamentales de la sociedad, pensemos en el matrimonio, la mistad – tan importante para los antiguos y que merecería un estudio más detenido –, el lenguaje para el conocimiento, etc., no son interpretables desde la mera satisfacción de la persona. Todas las relaciones a las que nos hemos referido para crecer necesitan, irremediabilmente, sacrificio y esfuerzo. Simmel, aunque no habla ni mucho menos en los términos en los que acabamos de pronunciarlos, no cae desde luego en entender la utilidad en un sentido placentero al modo de Bentham.

**121.** Una conexión que nos parece interesante de cara a lo que vayamos a decir después sobre el derecho y la economía es la que existe entre el pensamiento de Simmel y el concepto sociológico de *imitación*. En este sentido, Georg Simmel está en la línea de pensamiento de Gabriel Tarde (1843-1904). En 1910, Simmel publicaría una reseña

---

<sup>476</sup> Simmel, G., *Sobre la diferenciación social* (1910), op.cit., págs. 54 s.s.

favorable sobre un libro de Tarde, con el título, ciertamente sugerente, de *Les lois de l'imitation* (1890). Gabriel Tarde había defendido que la convivencia es *repetición*. La repetición se basa en algo muy sencillo y útil para el ser humano: *la imitación*<sup>477</sup>. Y la *imitación* se produce porque, aquello que se imita, nos gusta y, normalmente, nos gusta aquello que nos agrada o tiene alguna utilidad para nosotros. La sociedad, por lo tanto, sería el espacio en el que las personas imitan<sup>478</sup>. La idea de la imitación encaja muy bien con la de relaciones, tipos, conjuntos y figura, de Simmel. En efecto, la imitación explica el que en una determinada sociedad existan diferenciaciones que formen figuras objetivas precisamente por el éxito de un procedimiento o de una solución<sup>479</sup>.

Inmediatamente vemos la conexión entre el *proceso de diferenciación* y el de *imitación* en la sociedad. Por el proceso de diferenciación, las personas buscan “huecos” nuevos en la sociedad a través de lo que desarrollarse y tener éxito, por la *imitación*, esos “huecos” son colmados por otras personas que copian la fórmula de éxito, obligando así a la sociedad a seguir abundando en el proceso de diferenciación. Esta es una ley de una enorme importancia. A través de ella se justifica que los individuos han de permanecer libres en sociedad justamente para encontrar los “huecos” que permitan su diferenciación y, a la vez, que esos “huecos” sean colmados<sup>480</sup>. Una aclaración, cuando decimos que los “individuos buscan huecos” queremos dar cuenta de dos fenómenos que se producen sin

---

<sup>477</sup> La *imitación* ha tenido en la tradición del pensamiento antropológico occidental una importancia capital. En este punto nos estamos refiriendo al aspecto social de la misma, pero, hay que tener en cuenta que es una de las formas con las que se constituía la persona. Así, por ejemplo, podemos leer en San Agustín como la remisión imitativa a Dios del ser humano es siempre necesaria, hasta para el que no cree o reniega de Él, dando de este modo forma a su persona. Leemos: “*Todos los que se han alejado de Ti te imitan perversamente, e incluso imitándose así, demuestran que Tú eres el creador de todo lo que hay. ¿Acaso el orgullo, vicio de vicios, por querer imitar a Dios en lugar de servirlo, no imita a Su majestad? ¿Acaso no es <<perversa>> esta imitación de Dios precisamente por querer ponerse donde está Dios, es decir, por querer elevarse sobre todo?*” (San Agustín, *Conf.*, II, 6,14; II, 6,13). Por su parte dirá Hayek (Hayek, F., *La fatal arrogancia* (1988), op.cit., pág.53: del mismo autor, sobre la imitación: Hayek, F., “*Reglas, Percepción e Inteligibilidad*”, en *Estudios de Filosofía, Política y Economía*, op.cit., págs.90s.s).

<sup>478</sup> La *imitación* como fórmula con la que el ser humano copia el éxito que otros consiguen dando viabilidad a los sistemas espontáneos de organización social (Hayek, “*Los errores del constructivismo*”, en *Nuevos Estudios de Filosofía, Política, Economía e Historia de las Ideas*, ed. español, 2007, págs.22idea de mundo). La imitación se conecta con una concepción de la información social inabarcable para cualquier individuo. En este sentido, se convierte la imitación no sólo en un sistema eficiente para la generalización de los éxitos y descubrimientos, sino que, incluso, se afirma que el éxito de la civilización occidental se basa en el respeto por la libertad individual que, como consecuencia, da lugar a una información incontrolable por un individuo u organismo central (Hayek, F., *Los fundamentos de la libertad*, op.cit., págs.55 y 90).

<sup>479</sup> Simmel reconoce explícitamente el fenómeno de la imitación dentro de lo social. Pero, también indica la pobreza que puede suponer cuando por la imitación se llega a la norma sobre trivialidades (Simmel, G., *Sobre la diferenciación social*, op.cit., pág. 163).

<sup>480</sup> He aquí la importancia de la actividad empresarial en su doble función de “descubrimiento” e “imitación”. Incluso, un estudio más minucioso de esta ley podría hacer que la usásemos junto al principio de Pareto, o regla 80-20. En efecto, si los que descubren e imitan, los empresarios, son una minoría en una sociedad, en la que todos contribuyen el bien común, es la proporción pequeña (la de empresarios), la que contribuye al mayor efecto beneficioso.

exclusión el uno del otro. Por un lado, cada individuo, por su propia singularidad y el uso de su libertad supone una diferenciación respecto al estado de lo social en el momento que él aparece. Dicho de otro modo, nunca existirá un estado de equilibrio social estático en la medida en que quienes forman la sociedad son singularmente libres. Pero, además, los individuos y los grupos en sus acciones son dinámicos, lo que quiere decir que, en el dinamismo de los propios grupos, más allá del de los individuos, se producen esos “huecos”. A poco que se piense, hemos esbozado toda una teoría de la acción empresarial como descubridora e imitadora de soluciones.

Simmel extrae una consecuencia para entender *lo social* cuantitativa muy importante a efectos cualitativos. Cuanto más grande y abierta sea la sociedad más posibilidades de “desarrollo” y “acierto” general. La idea es bastante intuitiva después de leerla: donde haya mucha gente, ensayando posibilidades de solución para los mismos problemas, será más probable que alguien acierte y muchos puedan copiar la solución<sup>481</sup>. Y, añadimos nosotros que, al encontrar esas soluciones, a la vez, se incrementa el número de “huecos” o nuevas diferenciaciones para que, a su vez, se ensayen nuevas soluciones. De aquí se desprende con total evidencia que el ser humano y sus relaciones no son ni una plaga ni una peste para el planeta. Por el contrario, si el hombre hoy es capaz de comportarse como un “jardinero” del mundo es porque antes, y gracias al proceso de diferenciación, ha resuelto problemas como el de la alimentación, el vestido, etc. Hace cien años sólo había una clase de veganos en el mundo: los monjes, y toda la sociedad veía que ello era un sacrificio, la razón: se comía mal y poco. Hoy, por el contrario, el hombre puede mirar a la naturaleza de otros modos porque, sencillamente, está hastiado de comer. Esos nuevos modos, los ha provocado la diferenciación en el incremento del progreso.

Pero Simmel va más allá en derivar consecuencias para la *acción práctica*. El tamaño importa a la hora de considerarla. Pone mucho énfasis en el hecho de que existe una relación directa entre el tamaño de la sociedad y el que el ser humano sea o no moral y, a su vez, sea más provechosa su existencia. La idea es muy original e interesante. Dice Simmel que, efectivamente, a mayor tamaño social, el individuo tendrá mejor ocasión para que sus talentos sean aprovechados, pero, además, y esto es fundamental, aquello que en una sociedad pequeña puede interpretarse como un vicio o una anormalidad, en una sociedad abierta, grande y compleja, puede encajar de forma ordenada. Y, en efecto, así es. A medida que el proceso de diferenciación aumenta con el tamaño social, muchas cualidades de las personas que, en una sociedad más pequeña, serían inservibles, en una sociedad grande se vuelven útiles. Un ejemplo en el que nos hemos fijado. Hace un tiempo venimos observando a un hombre en la población en la que vivimos que se dedica a sacar a pasear a los perros de los vecinos que contratan sus servicios. Este buen hombre tiene una discapacidad muy sería, pero, esa misma discapacidad, le da una fuerza inusual en un hombre medio. Ello le permite llevar a cinco o seis perros a la vez, dominándolos con las correas. En otra sociedad

---

<sup>481</sup> Simmel, G., *Sobre la diferenciación social*, op.cit., pág. 93.



del pasado, este servicio era impensable. Pero, en ésta, muchas personas que trabajan y no pueden sacar al perro a pasear, pueden disfrutar de tener un perro, porque nuestro amigo les presta ese servicio encantado.

Simmel no sólo examina la relación social desde el individuo, también analiza la acción de la relación misma, ya constituida, sobre el individuo. Este punto de vista es interesante, pues, efectivamente, cuando se establece una relación, por mínima que sea, ésta ya es “algo” más y distinto de los grupos que la forman. La necesidad del “grupo”, por lo tanto, viene impuesta por multitud de factores “útiles”, pero, en todo “grupo” hay un “aglutinador”, “algo” que sirve para dotarle de *consistencia propia*. Simmel pone ejemplos relativos al simbolismo de la monarquía, de las banderas, etc. Ello le sirve a Simmel para señalar cómo el ser humano proyecta, en determinados “grupos” o formas sociales, fuerzas que, después, “vuelven” al individuo para dotar de contenido la acción. Nos parece especialmente interesante el ejemplo que pone al hablar de la relación de Dios y el hombre. Con ello, Simmel vuelve a hacer modernos los planteamientos cristianos. El hombre, primero, proyectaría sobre Dios toda la omnipotencia y cualidades que, después, en momentos de necesidad, le permiten acudir a Él en caso de necesidad<sup>482</sup>. Tal y como expone Simmel el ejemplo, parece tratar a Dios como un ser fantástico. Pero, no es así. En la medida que el conocimiento se produce por lo semejante, sólo cabría esa proyección si aquello en lo que se proyecta existe y puede tener razón de semejanza con quien proyecta y, como se sabe, el hombre es imagen de Dios. Ahora bien, dejando esa disquisición que nos llevaría por caminos distintos a los que llevamos en este estudio, de lo que sí hay que darse cuenta del ejemplo es que, en él, vemos una característica que también hemos observado a propósito del conocimiento humano: el “rodeo” (v.20). Del mismo modo que el ser humano para conocer necesita del “rodeo”, así, en su acción, necesita de *lo social*, para poder desencadenar con toda su fuerza muchas de sus acciones. Y que ese “rodeo” es completo, es decir, parte de lo “real” pasa por lo “irreal” y vuelve a lo “real” dotado de nuevo contenido. Por ello, el que Simmel destaque la dimensión autónoma y distinta del “grupo” es esencial para nosotros.

Es imposible que pudiéramos concebir la acción humana “honorable”, la “buena fe”, la responsabilidad por el acto propio, etc., sin este “rodeo” completo que la acción humana tiene que dar por *lo social*. Y ahora es cuando debemos reparar en algo que ya hemos dicho, pero sobre lo que debemos volver después de lo que acabamos de decir. El “rodeo” de *lo social*, en cuanto permite potenciar la acción humana, por ser una acumulación de fuerza extraordinaria superior al individuo, *es justamente lo que explica la naturaleza del poder político*. La explicación es muy distinta a las que normalmente se han ofrecido. En efecto, se suele pensar que el poder político es la fuerza que alguien ejerce sobre la sociedad. Y, efectivamente, ésta es la representación general que tenemos del mismo. Pero el “poder”, “eso” con lo que se “hace” el político para gobernar, no es más que esas fuerzas que los

---

<sup>482</sup> Simmel, G., *La autoconservación...*, op.cit., pág. 56.

individuos han proyectado en *lo social* para hacer más eficaces sus acciones y que, necesariamente, vuelve hacia ellos en forma de poder político. Ahora podemos entender algunas cosas que no se explican cuando se habla del poder político. En primer lugar, su *inevitabilidad*. Si en algo coinciden todos los ciudadanos de cualquier periodo histórico es en despotricar contra los políticos. Pero, y esto es lo interesante, muchos se sentirán más cómodos con unos políticos que con otros, y ello no es más que el resultado de que unos políticos facilitan ciertas fuerzas sociales que animan y potencian las de ciertos individuos y grupos. Del mismo modo, puede explicarse la *mutabilidad* de los regímenes políticos. Sencillamente obedecen a que encarnan o dejan de encarnar esas fuerzas sociales que potencian la acción individual. Es en el “rodeo” que la acción humana tiene que dar por *lo social* en donde encontramos la esencia del *poder político*.

Por otro lado, que hayamos visto cierta correspondencia entre la forma del conocimiento humano y la naturaleza del poder no debe extrañar. La acción humana individual se fundamenta en el conocimiento de lo que se va a hacer, por lo que, actuando a través del “rodeos”, no es extraño que, en *lo social*, como algo humano, pueda observarse esa misma estructura.

## **e.2) La prioridad del conjunto y del poder.**

**122.** En las antípodas de Simmel y Tarde tenemos a Émil Durkheim (1858-1917). Para este autor carece de sentido explicar *lo social* a través de lo individual; como él dirá: “*explicar lo complejo por lo más simple*”<sup>483</sup>. La oposición entre lo que piensa Durkheim y los autores que inmediatamente acabamos de ver podemos examinarla a través de su referencia a la *imitación*. Durkheim pregunta por qué unas conductas se copian y otras no. La pregunta podría parecer que no tiene mucho sentido. En efecto, la respuesta fácilmente sería, por lo que explican Tarde y Simmel, que son los problemas los que provocan las soluciones, que luego se imitan o, dicho de otra forma, que existen una serie de comportamientos que son intrascendentes y que pueden variar, justamente porque no aportan la solución de ningún problema. Pero, la pregunta de Durkheim tiene más alcance. Lo que realmente cuestionaba Durkheim era que la *imitación suponga lo social*. Así, cuando dos personas se *saludan* de la misma manera, aparentemente, el gesto es inocuo, pero, observará Durkheim que, de inocuo, no tiene nada; que, realmente, lo hacen de ese modo porque es *exigido socialmente*. Es decir, que no basta con que existan problemas para explicar los comportamientos imitativos en sociedad. Hay una *exigencia social*, una fuerza superior a las individuales, que explica *lo social*, con independencia de lo que los individuos hagan. Si ahora volvemos a la idea de *fuerzas* de Simmel, con la que se explicaban los conjuntos por *diferenciación*, observamos que, en cierto punto, es opuesto a Durkheim. Para Simmel *lo social* se explicaba de manera provisional, a través de la descripción

---

<sup>483</sup> Durkheim, E., *Las reglas del método sociológico* (1895), ed. español 2016, pág.52.

tipológica de fenómenos diferenciados en los que se expresen fuerzas. En cambio, para Durkheim, existe una gran explicación de *lo social* a través de la *fuerza de la coacción*<sup>484</sup>. Ahora bien, recordemos que el pensamiento de Simmel tenía la derivada de tener en cuenta las “relaciones sociales” como algo distinto a los individuos que las forman. Y que, ello nos permitía a nosotros desarrollar la idea del “giro” por *lo social* de forma completa, es decir, del individuo por *lo social* y, desde *lo social*, al individuo. Decimos esto, porque, bien entendido, lo que dice Durkheim es incompleto respecto a Simmel.

**123.** Así, para Durkheim, la sociedad es una “cosa”, una *realidad positiva*. Desde el momento en que la exigencia, el poder, determina formas sociales, éstas son las que constituyen el objeto de estudio de la sociología. Él usa el término “hecho social” (*fait social*). Para concretar el “hecho social” usa tres notas: *forma*, *coacción* y el *sustrato social*. Ahora fijémonos que, en estos tres elementos, uno es formal y, los otros dos, son materiales. Veámoslos.

El primero es la *forma social*. Pues bien, de él nos dice Durkheim que es la exterioridad, aquello en lo que la sociedad se hace visible. El dinero, el idioma, las instituciones, las leyes, etc. Pero ¿qué es lo que hace que todos esos elementos tengan forma exterior en la sociedad? Aquí tenemos el verdadero problema. Resulta evidente que, en una asamblea de mil personas que se reúnan para, por ejemplo, opinar, o que, supongamos, quisiéramos saber qué estilo de ropa usan, cada una de ellas opinará o, en su caso, llegará a la asamblea, pensando individualmente y vistiéndose en su casa a su manera. Pero, de pronto, al contemplar la asamblea percibimos un “estilo” común, un “estado” de opinión común. Así, dirá Durkheim, existe algo sustantivamente común entre la opinión y modo de vestir de cada uno y, justamente, eso es *lo social* - lo que presenciamos en la asamblea como común. Y ahora viene el *quid* de la cuestión. La pregunta es: ¿qué es lo que hace que se forme esa *común opinión*, el que *el común* siga una tendencia al vestirse? Por lo que hemos dicho, sabemos que la *imitación* no es una explicación para Durkheim. Así que dirá que, lo que hace *lo social*, es la *presión*, la *constricción*. Por lo tanto, lo que hasta aquí hemos llamado “común” en Durkheim, en realidad, es *colectivo*.

He aquí la segunda de las notas de *lo social: la coacción*. En Durkheim la *constricción* se modula significativamente a lo largo de sus obras. En un primer momento, alude a la *constricción* de la mayoría, del grupo sobre el individuo, a la presión organizada institucionalmente a través del Estado y sus sanciones<sup>485</sup>. Pero, en *El problema religioso y la dualidad de la naturaleza humana* (1914), Durkheim depura la idea. En este libro se refiere, además, a la *presión que el individuo siente dentro de sí mismo por las ideas que*

---

<sup>484</sup> Entre 1894 y 1895 Durkheim impartió unas clases en las que explicó la filosofía política de Hobbes. Disponemos de su contenido a través de los apuntes de Marcel Mauss (existe una pequeña edición de esos apuntes en español: Durkheim, E., *Hobbes entre líneas*, 2014). En los apuntes de esas clases de aprecia perfectamente que la inspiración de la concepción de lo social de Durkheim se encuentra en Hobbes.

<sup>485</sup> En general: Durkheim, E., *Las reglas del método sociológico y otros escritos* (1895), op.cit.

son generalmente aceptadas por la sociedad en la que vive. Es decir, por la *ideología*. Durkheim llegaría a ver cierta correspondencia entre la coerción exterior y la *ideología*. Ello es fundamental. Si, como hemos visto al hablar de San Agustín, la separación de la ciudad del hombre y la de Dios, suponía salvar la libertad humana en la conciencia de cada individuo, Durkheim, desde luego, se coloca en las antípodas de San Agustín (v.73). No hay nada en la conciencia del individuo que le permita ponerse enfrente del poder que cohesiona la sociedad.

Este tipo de coerción es valorada positivamente por Durkheim. Se refiere a ella como una *contrainte sur sou*; una disciplina que llevará a que las personas acepten las *ideas colectivas* que son, según Durkheim, las que evitan la vuelta a la incivilización (vgr. Hobbes). De nuevo, el contraste con Simmel es muy esclarecedor. Para Simmel, recordémoslo, el tamaño social llevaba aparejado la sociabilidad de las personas, para Durkheim la sociabilidad depende de la coacción. Así, podemos decir que, mientras Simmel encuentra en el proceso social de crecimiento una razón natural de integración, para Durkheim depende siempre de la fuerza. Mientras que, para Simmel, *lo social* supone una fuerza aprovechable por el individuo, para Durkheim sencillamente es coacción de cohesión.

Lo que nos dice Durkheim tiene un enorme calado. Primero, porque indica que la sociedad, eso que sustantivamente es diferente al individuo, tiene como propiedad *una fuerza*, pero, fijémonos bien, es una *fuerza única y coercitiva* sobre la vida individual. Así, la *fuerza social es característica de la forma* de la realidad de *lo social*. De modo bastante visual llega a describir el funcionamiento de la *fuerza de lo social sobre la individual*, destacando el momento de *inhibición del individuo*<sup>486</sup>. Si ahora repasamos lo que hemos visto en la concepción del Estado de Hobbes, Hegel o Comte, Durkheim estaría en la órbita *colectivista* de esos autores.

Cualquiera que haya leído la obra de Durkheim advertirá que tiene muy presente la lógica de John Stuart Mill (v.6bis). Y, siendo cierto que, cuando Durkheim cita a Stuart Mill, le critica, no lo es menos que la nota de la *fuerza* para diferenciar el nombre *colectivo* del *común* aparece precisamente en la lógica de Stuart Mill y en ello, Durkheim, estaría de acuerdo<sup>487</sup>.

En este punto también tenemos que detenernos un momento. Al hablar de Simmel expusimos la relación de los modelos económicos con la visión social a través de conjuntos. Allí decíamos que los modelos económicos provenían del modo en que se formaba *lo social*.

---

<sup>486</sup> “Desde luego, no somos incapaces de hacernos fuerza a nosotros mismos; podemos contener nuestras tendencias, nuestros hábitos y hasta nuestros instintos deteniendo su desarrollo por un acto de inhibición. Pero no cabe confundir los actos inhibitorios con aquellos que constituyen la coerción social. El proceso de los primeros es centrífugo, el de los segundos, centrípeto. Unos se elaboran en la conciencia individual y tienden a exteriorizarse; los otros son primeramente exteriores al individuo, al que tienden a conformar desde fuera a su imagen” (Durkheim, E., *Las reglas del método sociológico y otros escritos*, op.cit., pág.204).

<sup>487</sup> Stuart Mill, J., *Sistema de lógica demostrativa e inductiva*, op.cit., pág. 308.

En efecto, *lo social* suponía una serie de fuerzas que potenciaban la acción del individuo (vgr. “rodeo”), lo económico explicaba justamente ese “rodeo” de la acción individual a través de *lo social*. De la misma forma, veíamos que la inevitabilidad y mutabilidad del poder podían ser descritas por el “rodeo” del individuo a través de lo social. Pues bien, al hablar de Durkheim, observamos que *el conjunto está formado coactivamente*, de modo *colectivo*. Ello se traduce económicamente en que los modelos económicos tendrán carácter prescriptivo. Y, aún más, en este mismo sentido, es que es posible, frente a una interpretación natural y común del derecho, una versión del derecho positivo como fuerza coactiva sobre la individualidad. Con estos presupuestos podemos decir qué es <<positivismo>> social, económico y jurídico en nuestra teoría del poder y la riqueza: *el modo artificioso de concebir lo social y, sobre esto, lo económico y lo jurídico, para dar contenido al uso de la fuerza y formar lo colectivo*.

Y así es. Fijémonos en la tercera nota de la realidad social para Durkheim. Al referirse a la *generalidad*, Durkheim hace notar una característica del *hecho social* por el que se forman modelos (*étalon*), moldes (*moule*)<sup>488</sup>, que son paradigmáticos para la acción individual. En muchos sentidos, los *modelos* son para Durkheim, *moldes* de la acción individual. Así, si en Simmel, el “rodeo” no deja sin contenido la acción individual dentro de *lo social*, con Durkheim, la palabra que mejor define esa relación es la de “acoplamiento”. El “rodeo” por lo social sigue existiendo en Durkheim, pero no hay un camino en el “giro” de ida y vuelta del individuo hacia *lo social*; sencillamente hay acoplamiento impuesto desde *lo social* sobre el individuo.

**124.** Y ¿cómo entiende Durkheim el suicidio<sup>489</sup>? Muy sencillo, como una “tasa”. Lo relevante para Durkheim respecto del suicidio es entender qué circunstancias sociales pueden presionar al individuo de tal modo que le lleven a suicidarse. Es un modo de analizar la fuerza coactiva, constrictiva, de *lo social* sobre el individuo. Pues bien, Durkheim, después de constatar la tasa de suicidio, analiza el grado de integración o no de cada individuo en la sociedad, atendiendo a los conceptos de altruismo, egoísmo, fatalismo y anomia. La integración puede ser más o menos voluntaria; en este caso, el parámetro que usa es el “nivel de integración”, pero, también puede suceder que la integración se produzca por la mayor o menor presión, de modo que el cuadro explicativo del suicidio sería así:

	<b>Exceso</b>	<b>Defecto</b>
<b>INTEGRACIÓN</b>	Altruismo	Egoísmo
<b>REGULACIÓN</b>	Fatalismo	Anomia

<sup>488</sup> Durkheim, E., *Las reglas del método sociológico y otros escritos*, op.cit., pág. 112.

<sup>489</sup> Durkheim, E., *El Suicidio* (1897), ed. español 2000.

A partir de este análisis, Durkheim puede definir un hipotético estado de equilibrio. Existirá orden social, según Durkheim, cuando exista una integración y una regulación adecuada.

	<b>EXCESO</b>	<b>EQUILIBRIO</b>	<b>DEFECTO</b>
<b>INTEGRACIÓN</b>	Altruismo	Integración adecuada	Egoísmo
<b>REGULACIÓN</b>	Fatalismo	Regulación adecuada	Anomia

Tengamos presente que el cuadro puede complicarse muchísimo más. Si quisiéramos ser más precisos semánticamente, es decir, formar más grupos con los que analizar el orden o desorden social, podríamos poner la REGULACIÓN en función de la INTEGRACIÓN, y así resultaría:

<b>R E G U L A C I Ó N</b>	<b>INTEGRACIÓN</b>			
		<b>EXCESO</b>	<b>EQUILIBRIO</b>	<b>DEFECTO</b>
	<b>EXCESO</b>	Altruismo + Fatalismo	Fatalismo	Egoísmo + Fatalismo
	<b>EQUILIBRIO</b>	Altruismo	Integración y regulación adecuadas	Egoísmo
<b>DEFECTO</b>	Altruismo + Anomia.	Anomía	Egoísmo + Anomia	

Según la cuadrícula, en el cuadro central estaría el orden perfecto; en los cuadros de las esquinas, veríamos los casos de desequilibrio máximo, mientras que, en los cuadros horizontales y verticales, que nacen desde el central, se representarían las desviaciones más moderadas.

El lector se habrá dado cuenta que, pese a la forma lógica de hacer grupos y subgrupos, toda la composición se basa en una idea previa de qué es egoísmo, qué es altruismo, qué es anomia y qué es fatalismo. De la misma manera, la distinción entre una dimensión de “integración” y otra “social, a la que se llama “regulación”, se concibe de forma conceptual. Es decir, la clasificación simplemente traslada a un cuadro una previa comprensión de la realidad. Por ello, cuando Durkheim intenta explicar las causas de

suicidio y cree poder establecerlas con ayuda del cuadro, él mismo se ha hecho una trampa, pues, para hacer el cuadro, los conceptos que ha ido teniendo en cuenta ya indican la plausibilidad de las causas de suicidio. Esta forma de pensar nominalista es la que veremos más adelante en determinados autores del derecho y la economía.

Otro reparo aparece cuando, al usar el cuadro, necesariamente tenemos que tratar los distintos suicidios como agregados. La tipología del cuadro obliga a ello, empujándonos a considerar el “hecho social” como el “agregado”, y no la acción individual. Ello, con la siguiente consecuencia fatal: la explicación de las “causas” de los suicidios “agregados” se convierten en el modo de explicar cualquier suicidio.

Para terminar con Durkheim, creemos importante señalar una idea que hace inútil la metodología positivista de este autor, además, usando sus propias ideas. Coincide con Simmel en que la sociedad tiende a una mayor diferenciación<sup>490</sup>. Es decir que, en realidad, la tendencia social general es hacia la entropía. Ello quiere decir, sencillamente, que jamás se podrá idear un modelo tan tupido que contenga el estado social de cualquier fenómeno. En consecuencia, la idea de una fuerza que cohesione lo social susceptible de ser estudiada cuantitativamente es una fantasía.

Llegados a este punto podemos identificar perfectamente cuál es la cuestión importante entre los *realistas* y los *nominalistas* al referirse a *lo social* (conservamos la clasificación con la que hemos dividido las dos corrientes extremas del “empirismo”). Recordemos que Simmel, partiendo de las distintas *fuerzas sociales*, procedentes de la acción humana, nos llevaba a entender *lo social* desde los conjuntos, es decir, desde los *tipos*, formados por *diferenciación* según las *relaciones personales*. Así, en la concepción de Simmel, a través del “rodeo”, de la acción individual por *lo social*, la acción quedaría potenciada. Por el contrario, Durkheim, a través de los modelos, también nos reconoce que existen conjuntos, tipos, que son relevantes socialmente, pero éstos están formados y se imponen *coercitivamente*.

### **e.3) Algunas conclusiones.**

El *quid*, para decantarnos por una u otra doctrina, estaría en saber si realmente existen *varias fuerzas para la formulación de los tipos sociales*, los conjuntos (Simmel) o, por el contrario, sólo *existe la compulsión* (Durkheim)<sup>491</sup>. En el primer caso, *lo social* sería *lo común*; en el segundo caso, *lo social* sería *lo colectivo*. Por lo que llevamos dicho hasta aquí, es evidente que nuestra metodología figurativa, en la que aplicamos el que hemos llamado “*giro hermenéutico*”, puede dar cuenta de una y otra visión sin dificultad. En este

---

<sup>490</sup> Durkheim, E., *De la división del trabajo social* (1893), ed. español 1987.

<sup>491</sup> Durkheim, E., *Las reglas del método sociológico y otros escritos*, op.cit., pág. 90.

sentido, estaría cumpliendo su misión. Es decir, estaríamos describiendo las dos formas de entender *lo social* y, desde ahí, *el poder*.

**125.** De la misma forma podríamos explicar alguna tesis intermedia. Así, por ejemplo, sería ecléctica, respecto a las teorías de Simmel y Durkheim, la de Max Weber (1864-1920). En ella, la vertiente subjetiva de la acción individual se verifica por la constatación empírica de la misma, que, a su vez, es interpretada a través de una tipología. Esta forma de explicación se ha querido comparar, muy forzosamente, con la biología<sup>492</sup>. El uso de “tipos” para explicar realidades muy complejas es usado por todas las disciplinas que estudian esa clase de realidades. Del análisis general de la obra de Max Weber, se desprende que, su individualismo metodológico, acoge la perspectiva subjetiva de la acción humana con miras a formar tipos. Y, bajo este enfoque, la función del poder, en la cohesión social, se justifica a través de una tipología que sirve para caracterizar las formas del Estado, de la burocracia y las clases de políticos<sup>493</sup>. La tipología muestra la irrealidad del “*giro hermenéutico*” en la forma en que se escoge el espacio en el que se aplica y en la propia forma del *tipo*. Así, por ejemplo, Max Weber al enfocar el estudio del poder y la riqueza, tiene en cuenta elementos tan dispares como el carisma, la historia, la ética, etc<sup>494</sup>. Por otro lado, observando el *topoi*, vemos la parte *irreal* a la vez que la real, dando cuenta explicativa del fenómeno.

Desde nuestro punto de vista, es más aceptable, por partir de elementos patentes, la propuesta de Simmel que la de Durkheim o Weber. Tiene un fundamento epistemológico fuerte, que conecta la forma de conocer del ser humano con la función de *lo social* dentro de su acción. No obstante, en una *teoría descriptiva del poder y la riqueza*, no puede pasarse por alto lo que dice Durkheim. Bajo su concepción de *lo social*, late una teoría de la ciencia nominalista que, como veremos, también tiene sus consecuencias en lo jurídico y lo económico. En cualquier caso, lo que sí resulta obvio es que, cuando tratamos con *lo social*, estamos tratando con *fuerzas*. Y, lo que creemos que también parece evidente, es la realidad, tanto de la *fuerza de lo social* sobre el individuo, como la que el individuo y, la de los grupos, sobre *lo social*<sup>495</sup>. Por lo tanto, es la realidad conjunta de fuerzas donde tiene sentido *lo colectivo* y *lo común*.

---

<sup>492</sup> Runciman, S., *Crítica de la filosofía de las ciencias sociales de Max Weber* (1972), ed. español 2014, pág. 234. La comparación tampoco tiene mucha importancia en la crítica que hace Runciman.

<sup>493</sup> Weber, M., *La política como vocación* (1919), ed. español 2018. En esta obra, Max Weber dirá del Estado que es el instrumento legítimo de la fuerza y describirá la función política como “*la aspiración a participar en el poder o a influir en la distribución del poder entre los distintos Estados o, dentro de un mismo Estado, en los distintos hombres que lo componen*” (Weber, M., *La política como vocación*, op.cit., pág.136).

<sup>494</sup> Así, cuando fundamenta la explicación de la riqueza en la ética protestante (Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905), ed. español 2000).

<sup>495</sup> Dice Julián Marías: “*Pero no se trata solamente de que la estructura social sea la resultante de fuerzas que actúan en determinada disposición, sino que, como esas fuerzas no son constantes, sino variables en intensidad y dirección, como además los ingredientes reales de una sociedad cambian, la estructura misma del conjunto está en movimiento*” (Marías, J., *La estructura social*, op.cit., pág.33).



Dicho esto, para nosotros la cuestión es bastante concreta. Consiste en determinar *esas fuerzas*, cuál es su magnitud, a qué dan forma, qué fortalecen, destruyen o crean. Todas estas preguntas son muy complejas, por ello, quienes se han dedicado a estudiar los fenómenos sociales, ya sea desde el ángulo de la filosofía, la sociología, la historia, la política, el derecho o la economía, siempre parecen fracasar. En efecto, por un lado, si ofrecen una respuesta comprensiva de *lo social* que, realmente, abarque toda la complejidad de las fuerzas que actúan, dicen muy poco. Así, por ejemplo, cuando el gran filósofo español Julián Marías se refiere a que la “estructura social” está definida por su “propio argumento”<sup>496</sup>. Ello le sirve al filósofo para ofrecer una explicación histórica de *lo social*, es decir, para proponer una narrativa desde el pasado que explique el presente. Pero, fijémonos, él mismo, renglones antes en esa página que hemos citado, había dicho que la estructura social es “funcional”. ¿En qué quedamos? Historia o relaciones funcionales. O, si hablamos de funcionalidad histórica – cosa que no hace nuestro gran filósofo – ¿por qué no nos dice qué es y en qué consiste? Cabría incluso preguntarse si, en realidad, al hablar de funcionalidad e historia, no estaría recuperando Julián Marías los puntos de vista estático y dinámico de Comte en la descripción de la sociedad.

Pero, como decíamos, existe la tendencia contraria, es decir, aquella en la que se hace un enfoque de *lo social* más particular, por ejemplo, desde el ángulo estrictamente económico o jurídico. En estos casos, las fuerzas sociales quedan articuladas, por ejemplo, bajo esquemas como el del “contrato social”, para el caso del derecho, que sirve para justificar la legitimidad de la norma natural-racional o, en su caso, positiva; o, en el caso de la economía, la famosa “mano invisible” del mercado de Adam Smith, con la que se explica una ordenación espontánea de lo económico, o también, la “lucha de clases” como arquetipo sobre el que justificar la transformación material de la sociedad por lo económico. En estos casos, lo particular usa palabras más cercanas a la realidad que intentamos comprender, pero, enseguida observamos que, en no pocos casos, con facilidad se pierden los horizontes comprensivos más amplios, como son la *idea de mundo* o *lo social*. Por ello, no es extraño que el hombre, bajo estos enfoques, tenga que aparecer en su acción siempre mutilado.

Hemos avanzado mucho en lo que será la explicación de la diferencia formal y lógica de los términos *común* y *colectivo* y en su aplicación a *lo social*. También hemos constatado el *hecho social* como un conjunto heterogéneo de fuerzas (individuales, comunes y colectivas). Pues bien, dar cuenta del estado de esas fuerzas es justamente lo que intenta una *teoría descriptiva del poder y la riqueza*.

Ahora, trataremos de ofrecer *una figura esquemática en la que interpretar todas esas fuerzas*. Así, hecho esto, se verá con claridad que cualquier artificio con el que se haya interpretado *lo social*, ya sea metafórico, físico, morfológico, orgánico, contractual, etc.,

---

<sup>496</sup> Marías, J., *La estructura social*, op.cit., 34.

puede ser subsumido y explicado en la descripción formal del poder y la riqueza. A su vez, por ello mismo, y dada la figura esquemática que usaremos, se comprobará con sencillez en dónde reside la insuficiencia de cualquiera de esas explicaciones. Aquí el patrón, el arquetipo, a la vez que da cuenta de la dimensión de lo que explica, muestra la insuficiencia de otras teorías que se han ofrecido.

#### **II.4 La narrativa de *lo social*.**

**126.** Las distintas concepciones de *lo social* que hemos examinado a lo largo de la historia enlazan directamente con la teoría figurativa y del lenguaje que veíamos en el primer apartado de nuestra investigación. Recordemos que allí justificábamos una teoría figurativa de conjuntos para explicar el fenómeno de *lo social* (v.50,51). En aquella primera parte también observábamos que, dicha teoría, era perfectamente compatible con una epistemología basada en la verdad entendida como *modalidad* (v.23), la cual, se expresaba a través de una teoría semántica del lenguaje basada en el *sentido* (Frege) (v.35). También, al referirnos a las funciones del lenguaje, destacábamos su cometido en una teoría figurativa de conjuntos; la función *ilocutiva, perlocutiva y doxástica del lenguaje*, expresaban la fuerza de las proposiciones en el discurso social (v.42). Pues bien, ahora, cuando hemos analizado el fenómeno de *lo social*, hemos comprobado que, ya fuera a través del esquema de la Ciudad-persona; grupo-instrumento; esquematismos positivistas y, por último, esquematismos basados en la acción individual o colectiva, *existía un discurso dominante sobre lo social* con un contenido concreto. Ese discurso lo hemos llamado *ideología* (v.95, 100, 123). Pues bien, sobre ese discurso es que hemos venido desplegando el “giro hermenéutico” y, a través de la relación entre “real” e “irreal”, se han ido ofreciendo las distintas visiones de *lo social* que nos han traído hasta aquí.

Ahora será conveniente que seamos más precisos. En el apartado siguiente de lo que se tratará será de mostrar nuestra visión sobre *lo social*. Visión que nos permita enlazar lo que digamos con los apartados siguientes de nuestro estudio. Para ello, distinguiremos la *ideología* de la *ideografía*. Una teoría figurativa de *lo social* ha de dar cuenta no sólo de las ideas que hacen que una sociedad vaya en una u otra dirección, sino que, debe ser capaz de explicar las formas en que se revela la *ideología* en una sociedad, además de los fenómenos sociales actuales.

##### **II.4.1) La narrativa de lo social como “sentido”.**

**127.** Siendo consecuentes con la epistemología y método que venimos aplicando, lo que procede es dar cuenta *del enfoque de sentido sobre lo social*. Pues bien, *lo social* se explica desde el *sentido* al usar *la idea de mundo* como referente. Al preguntarnos por *lo*

*social* en cada época y periodo, ha ido apareciendo como telón de fondo la *idea de mundo*<sup>497</sup> de cada época, lo que nos ha permitido explicar el *sentido* de *lo social*. Fijémonos que, cuando en la primera parte nos preguntábamos por el modo de conocer el mundo, manejábamos una idea de hombre abstracta y general (toda idea de mundo supone una idea de hombre y viceversa). Ahora, al preguntarnos por *lo social*, nuestra idea de hombre se ha restringido. Aquí, lo que nos interesa del hombre es *el individuo en sociedad*. Aunque no expresa exactamente lo mismo que queremos decir, sí que podría ser interesante el uso de la categoría de Heidegger “*ser con los otros*”<sup>498</sup>. La expresión contiene el elemento individual en interacción con los otros; expresivo, por lo tanto, de la dimensión relacional del ser humano que, nosotros, entendemos de una forma más rica, al tratar, con que San Buenaventura, la *relación* como un *proceso* (v.119). Y es que, en efecto, así es, pues toda relación humana se instaura en el tiempo, en el antes y el después, desde un pasado, en el ahora y hacia el futuro, por ello, es *relación procesual*. En este sentido, tiene exactamente la misma *estructura procesual* que el lenguaje. Por ello, cada relación tiene lo que llamamos *sentidos propios*, pero, a la vez, enmarcados en sentidos *ideológicos* e *ideográficos*. Así, el sentido más inmediato, del que podemos ser más conscientes, es justamente el que existe en cada relación individual, pensemos, por ejemplo, en cada contrato, pero, esos sentidos son posibles porque existe un sentido mucho más amplio, sobre los que subsiste cada individualidad, ello es, en efecto, el *sentido de lo social*, cuyo contenido procede de la *ideografía* y de la *ideología* que, como fuerzas lo determinan y llenan su narración.

Las grandes fuerzas de sentido en cada periodo vienen determinadas precisamente por la fuerza con que son expresadas y aceptadas por la sociedad. La *función ilocutiva*, *perlocutiva* y *doxástica* del lenguaje aparecen aquí, en cada periodo de la historia, para que podamos estudiar la forma de *lo social*.

Maticemos aún más qué es la *ideología*<sup>499</sup> y su relación con la *ideografía*. La *ideología* que vemos en cada época es “digerida” por la sociedad de una determinada

---

<sup>497</sup> Husserl, E., *Ideas*, op.cit., pág.17.

<sup>498</sup> Heidegger, M., *El concepto de tiempo* (1924), ed. español 1999, pág.36; del mismo autor: *Ser y Tiempo* (1927), op.cit., págs. 133. También ver en el mismo sentido el término “nosotros” como “*la primaria forma de relación social o sociabilidad*” (Ortega y Gasset, J., *El hombre y la gente* (1957), op.cit., pág.152).

<sup>499</sup> Ludwig von Mises barrunta esta idea. Al exponer qué es la *ideología*, indica dos cosas que son importantes. La primera es que debe estudiarse desde el lenguaje; la segunda, que supone una concepción más restringida de la idea de mundo, ya que se refiere a *lo social* (Mises, L., *La acción humana*, op.cit., págs. 204-205). No obstante, la visión que presenta el maestro austriaco del funcionamiento de la *ideología* es pobre. Sencillamente muestra el aspecto más relevante de la misma: “*La sociedad es producto de la acción humana. La acción humana se guía por ideologías. Por tanto, la sociedad y cualquier orden concreto son fruto de ideologías*” (Mises, L., *La acción humana*, op.cit., pág. 225). La nota ideológica de la que habla Mises la compartimos, pero es demasiado general. A través de las funciones *ilocutiva*, *doxástica* y *perlocutiva* del lenguaje, se explica la narrativa social dominante del discurso *ideológico*, a la vez que el modo en que la acción humana singular puede llegar a afectar al mismo. Este punto de vista es esencial en el modo en que Mises concibe *lo social*. Si para él, y es cierto, es producto de la acción individual, lo lógico es explicar el modo en que ésta afecta a la *ideología*. Lo que no hace Mises. Por otro lado, su metodología curiosamente “apriorística” racional, le impide

manera. Así, lo que queda de ella en la historia, su “rastros”, que se va dejando en el “ahora”, las formas en que se expresa en *lo social*, es a lo que llamamos *ideografía*. Ésta se compone de las *ideas contenidas en la ideología, pero cristalizadas*. La *ideografía* tiene que ver con la *ideología*, ya que es, repitámoslo, el “rastros”, el “posos”, las “marcas” que una *ideología* deja impresa en una sociedad. Cuando nos acercamos al estudio de la historia de una sociedad lo que nos queda, aquello que miramos y estudiamos son justamente sus rastros *ideográficos*.

La *ideología* actúa en todo tiempo. Por ello, cuando buscamos en el pasado el sentido de lo humano hacemos arqueología sobre la *ideografía*. Y, a través de ella, es que descubrimos la *ideología* de esa sociedad antigua, de las ideas sobre las que se formó. En el presente, la *ideografía* no desaparece, ella nos conecta con el pasado. Así, hay *ideografía* concreta en el lenguaje, en las costumbres, en las leyes, las instituciones, etc. Y, a la vez, en cada individuo, esa *ideografía* es impulsada *ideológicamente* hacia el futuro desde cada persona. En el presente, la persona participa, a la vez, de la *ideografía* que hereda y de una *ideología*, siendo, el dinamismo de su vida, *relación procesual*, la fuerza que lleva el pasado hacia el futuro. Ello no quiere decir que este conforme con la *ideología* dominante, ni nada de eso. La *ideología* es modulada por cada individuo que, a través del lenguaje, introduce matizaciones propias que, incluso, pueden suponer un cambio en el paradigma de la idea del mundo y de *lo social*. Por eso, en la introducción decíamos que el cristianismo jamás podrá ser una *ideología*. Para el cristianismo el sentido del mundo ya ha sido revelado. No hay más futuro que el ser a imagen del Ser que es Cristo. Por eso también, el cristiano vive en el mundo, aunque, en realidad, no está en él. Las *ideologías* de los tiempos le son extrañas y, ninguna, puede ofrecerle un mejor camino para realizar su vida que la de encontrarse con el Señor.

La *ideología* afecta al conjunto de acciones individuales, de los grupos intermedios y la sociedad, y es reconocible a través de las funciones del lenguaje. Así, la *fuerza ilocutiva* del lenguaje se manifiesta, en cada interacción. A través de ella, el hombre manifiesta su posición sobre el mundo. De manera que, esa manifestación, colabora o contrasta con la *función perlocutiva* dominante del lenguaje; también afianzando la *función doxástica* de la narración de *lo social* en una época y una sociedad o, por el contrario, actuando de manera antagónica y contradictoria<sup>500</sup>. Bajo este enfoque, observamos que por la *ideología* es justamente por donde se produce el “rodeo” de la idea sobre el mundo y *lo social*, a fin de

---

observar la conexión que la *ideología* tiene con la *ideografía* y, por lo tanto, la conexión fructífera que puede existir entre la teoría y la historia – no sólo ilustrativa de la historia respecto de la teoría.

<sup>500</sup> Se ha defendido un concepto de sociedad como nación basada en la comunidad de lenguaje (Mises, L., *Nación, Estado y economía* (1919), op.cit., pág. 43). No estoy tan seguro de que sean correlativos los conceptos de nación y sociedad. La nación presupone un conjunto colectivo, muchas veces formado de manera política y artificial (pensemos en la división de los países de África). Dicho de otro modo, existen naciones en las que cohabitan multitud de lenguas. Más exacto y enriquecedor nos parece no salirse de la relación de *lo social* con el lenguaje. Este enfoque sí permite usar el lenguaje y la fuerza ideológica en la sociedad a través de las categorías de *ideología* e *ideografía*.

dar contenido al *poder*. Las características *ilocutivas*, *perlocutivas* y *doxásticas* del lenguaje explican perfectamente este movimiento y que, toda *ideología* sea, a fin de cuentas, la justificación del ejercicio del *poder*.

Así, los horizontes desde los que hemos venido conociendo (el mundo y lo social), se nos presentan, conectados. A una *ideografía de mundo* corresponde una *ideografía de lo social* en cada época<sup>501</sup>. A cada idea científica de *mundo* siempre ha correspondido una idea de *lo social*. Podríamos decir, incluso, que existe una *epistemología social*, soportada por ideas *mundo y lo social* en cada época. Aquí detenemos nuestra explicación. Hemos dicho lo suficiente para poder seguir avanzando. Evidentemente, queda planteado el fundamento de un desarrollo ulterior de una posible *Filosofía de la historia* basado en las ideas que hemos expuesto.

En el siguiente diagrama se explica esquemáticamente lo que acabamos de decir. En la parte izquierda del mismo, aparecen las dos grandes categorías sobre las que se forma en cada época una *idea de mundo*. Esas ideas son las que forman la *ideología* de cada época sobre el mundo, es decir, el modo en que el mundo es verdad para la época de que se trate. Quien se ocupa de la reflexión sobre la *idea de mundo* es la Filosofía, como ciencia primera, sobre la que se justifican las demás. En esa reflexión, modernamente, la epistemología es la disciplina filosófica sobre la que descansan el resto. La epistemología, como parte de la Filosofía, siempre habrá de tener en cuenta el estado del conocimiento general, y de ello tendrá que dar cuenta, pero su posibilidad como disciplina, las preguntas a las que ha de contestar son más profundas que las del resto de las ciencias. En efecto, ella se pregunta por la idea de mundo y cómo es que se conoce - si es que se conoce. En este sentido, podemos observar que no existe una prioridad de lo epistemológico sobre lo ontológico. En nuestra época ha tomado preponderancia la pregunta sobre las posibilidades del conocimiento del mundo, pero, para resolver esa cuestión, indefectiblemente, aparece la cuestión del ser. En este sentido, nuestro trabajo ha adoptado un enfoque general

---

<sup>501</sup> La historia, por lo tanto, es el rastro *ideográfico* que va dejando la *ideología*. El círculo de comprensión entre la *ideología* (actualidad) y la *ideografía* (pasado) supone que la historia se conecta inmediatamente con lo que sucede en la actualidad en una sociedad. En este sentido, no puede plantearse la historia como si nada tuviera que ver con el presente, ni el presente como si no viniera construido desde el pasado o el futuro. En efecto, el historiador cuando examina la historia y vuelve sus ojos hacia el pasado lo hace desde un estado del mundo, de la sociedad y su persona. Hay una <<pre-comprensión>> en la forma de mirar. Es inevitable. Es una entelequia pensar que uno puede acercarse a la historia sin valorar ni hacer juicios. Lo mismo sucede con quien examina una determinada sociedad. Ésta no procede de la nada. Se sustenta en una serie de acontecimientos del pasado que sirven para explicar su actualidad. En uno y otro caso, la *ideología*, como idea dominante hecha a través de valoraciones y juicios, hace posible esa conexión del pasado con el presente y también con el futuro. Pues no es menos cierto que cualquier ideología pronostica, <<pre-comprende>> el futuro de una determinada forma - hacia donde impulsa a los hombres a que dirijan sus acciones. Por ello, acierta de lleno Mises al hablar del “*impulso ideológico*”, como aquél por el que es animado el cuerpo social, y dentro del cual se produce la acción del individuo (Mises, L., *La acción humana*, op.cit., pág.235).

epistemológico por ser consecuentes con la “modernidad”, pero, en su propio desarrollo, como descripción de los fenómenos que estudiamos, es patente la dimensión ontológica.

Sabiendo lo que supone la *ideología* como impulso y forma de la idea de mundo, expliquemos, desde la *ideografía*, como se concretan los niveles de investigación. La *ideografía* del mundo supone, a su vez, en cada época, una *ideografía* de *lo social*. Evidentemente, podría decirse que existe una *ideografía* física, matemática, química, del mundo en cada época. Nuestra investigación se refiere a disciplinas sociales, por lo que nos hemos centrado en esa dimensión de la realidad. En consecuencia, junto con la *ideografía* de mundo existe una *ideografía* de *lo social* – que da cuenta de la relación de la sociedad y el individuo. Las disciplinas sociales como la economía o el derecho son, por lo tanto, una concreción más estricta de la *ideografía* de mundo y de la correspondiente *ideografía* de *lo social*, según el aspecto determinante sobre el que concreta la investigación de la disciplina<sup>502</sup>. En nuestro caso, para el caso de la economía y el derecho, serán la “escasez” y el “deber jurídico”.



#### II.4.2 Conjunto y elemento. Relación. Las fuerzas sociales.

De todas las teorías que hemos expuesto se desprende el común denominador formal del *conjunto*, el *elemento*, de la *relación entre la sociedad y el individuo*, la fuerza de lo *colectivo* y de lo *común* y la existencia de fuerzas *individuales* y *sociales*<sup>503</sup>. Del mismo modo, hemos podido enfrentarnos *figurativamente* a su explicación a través la teoría del

<sup>502</sup> Lo que decimos puede interpretarse como una mutua determinación entre la idea y la materia. Aunque el comentario lo hace de pasada, pensamos que John Stuart Mill, acierta al representar como un círculo la mutua influencia entre el “deber” y el “ser”, de la idea y la realidad, del siguiente modo: “*Las creencias y leyes de un pueblo ejercen una poderosa influencia sobre su situación económica; y ésta, a su vez, por su influencia en el desarrollo mental y sus relaciones sociales, influye en sus creencias y leyes*” (Stuart Mill, J., *Principios de Economía política* (1848), ed. español, 2001, pág. 29). Ahora bien, el resultado de semejante afirmación de Mill llevaría a declarar que la *Etología* sería una disciplina que daría los presupuestos para la sociología, el derecho y la economía. Aunque John Stuart Mill se mostró simpatizante de esta idea, hoy en día, en donde se avanza hacia una sociedad en la que las diferencias entre pueblos se desdibujan, el presupuesto *etológico* habría que acogerlo con muchos matices.

<sup>503</sup> Simmel, G., *Sobre la diferenciación social*, op.cit., pág. 43; Durkheim, E., *Las reglas del método sociológico y otros escritos*, op.cit., págs. 89 y 90.

lenguaje. En este sentido, hemos atendido a la comunidad de lengua para hablar de conjunto *social*.

A continuación, veremos el contenido de las fuerzas que provocan las <<vigencias>>. Hecho esto, podremos enumerar qué tipo de relaciones formales existen entre las fuerzas sociales.

**127.** Nuestra investigación ha puesto de manifiesto que, en todo caso, *lo social* es dinámico, al estar asentado en la *relación procesual*, lo mismo que el lenguaje, y que, por ello, su dinamismo queda expresado en *la fuerza operante del lenguaje*, en donde nos han aparecido, en la relación que hemos explicado, las nociones de *ideología* e *ideografía*.

### **A) Lo social en su forma dinámica.**

En este apartado examinaremos el dinamismo social y el modo en que, a través de él, surgen las estructuras sociales de las que el ser humano se ayuda para potenciar su acción.

#### **a.1) Naturaleza y caracteres del dinamismo social.**

**128.** La acción individual de cada cual se despliega en la sociedad en una dirección indiscifrable. La libertad de cada individuo hace que, la categoría de la acción humana, si bien soporta aquello a que da lugar el conjunto de acciones individuales, sea imprecisa para hablar de *lo social* de un modo estático y objetivo. Si queremos decir algo más sobre las fuerzas que mueven *lo social*, la acción individual es importante, pero necesitamos completarlo.

En la exteriorización de la acción individual reconocemos ciertas finalidades y, de todas ellas, observamos que algunas son *comunes*. Por este camino, podemos intentar caracterizar la acción individual como social, esto es, en la medida en que se comparten ciertos fines por los hombres. Cuando analizamos así la acción humana, la entendemos de *modo agregado*. Pero, cuidado hasta dónde llevamos este término. Debemos interpretarlo bajo dos presupuestos. El primero, es que no sólo es cuantitativo. No existe el agregado cuantitativo cuando tratamos con personas. El segundo, deriva de lo anterior, lo cualitativo hay que entenderlo sobre el fundamento de la *relación procesual*, es decir, de modo dinámico y abierto. Pero, dicho esto, podemos observar que muchas de esas acciones *agregadas* se *aquilatan*. Forman el contenido *ideográfico* de lo social. Un contenido que es cualitativo. Así, podemos decir que tiene un *sentido*. Por ello, existe un aquilatamiento no sólo en lo útil (entendido como deseo), sino como *deber*. Es así como llegamos *al deber social*. Existen formas de comportamiento que por su éxito repetido o, en su caso, por su general fracaso, pasan a constituir imperativos o, en su caso, prohibiciones. Y ello, de la

misma forma que existen comportamientos y acciones que resuelven problemas económicos y otros no.

En la formación de estos “deberes” o, más general mente, “soluciones de utilidad”, observamos el “rodeo” de la acción humana por *lo social*. En efecto, por un lado, la acción del ser humano se despliega buscando una finalidad. Pero, al encontrarse con *lo social*, el modo en que se ha concebido y desarrollado la acción singular interactúa con el resto de las acciones que están operando en *lo social*. El éxito o el fracaso general de determinadas acciones van aquilatando la idea de “deber”, de “soluciones de utilidad”. Así, el “deber” y las “soluciones de utilidad”, por lo general, *resultan ser un camino probado para el éxito*. De forma que, en realidad, cuando el ser humano actúa en sociedad en muchos casos no tiene que pensar qué hacer, pues el camino de las “soluciones de utilidad” ya le dicen por dónde “girar” correctamente; basta con que *imite*.

En cualquier caso, existen ámbitos en los que aparecen conjuntos de “deberes” y “prohibiciones” bien aquilatados, que parecen inamovibles en cualquier sociedad, pues, de alguna manera, nacen de necesidades que los seres humanos tienen en todo momento. Esos ámbitos son a los que llamamos *instituciones*<sup>504</sup>. Son ámbitos generales que vienen a asegurar no el acierto en la acción humana, sino el mínimo para que la acción sea acertada. En este sentido, las instituciones son, efectivamente, la consecuencia de la multitud de “rodeos” que la acción humana tiene en la sociedad y que, por su éxito, su efectividad, conforman ámbitos por los que el hombre actúa para ver potenciadas sus posibilidades de éxito.

---

<sup>504</sup> Manteniendo una visión nominalista y realista, tendremos que decir que las instituciones proceden de la voluntad del legislador o de la práctica jurídica. En la teoría de la institución es importante tener en cuenta dos cosas. La primera es que, tanto desde una visión nominalista o realista, lo que predomina en la institución es la finalidad. Las instituciones obedecen a ciertos intereses y fines, a través de los cuales, se ordena la acción humana. Encauzan el “rodeo” por lo social de la acción humana. Por esta razón son instituciones el lenguaje, el mercado, el contrato, la función judicial, etc., pues, a través de ellas, es que los hombres parecen conseguir sus fines personales de un modo más efectivo. En segundo lugar, un elemento propio de las instituciones es su modulación a lo largo del tiempo. Puede haber instituciones que estén vigentes durante un tiempo y que, por distintas razones, dejen de ser utilizadas o sean utilizadas de otro modo por la sociedad. Por ejemplo, pensemos en el matrimonio y los cambios que ha experimentado esta institución en los últimos tiempos. Antes se concebía para una determinada clase de familia, hoy, en cambio, intenta hacerse compatible con diferentes posibilidades de familia. Normalmente una génesis realista de las instituciones diría que los hombres creamos las instituciones de manera natural por el propio contacto social y la necesidad de resolver problemas que se presentan de manera bastante generalizada; a partir de ahí, aparecerían los hábitos y las costumbres que les darían forma de “derechos” y “obligaciones”, hasta que, por fin, la ley común aquilataría ese desarrollo (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 2, 6, 1107a; 3,1, 1110b; 3,2,1111b; y 1112a; Carboner, J., *Sociología jurídica*, ed. español 1977, págs. 154 s.s; Núñez Lagos, R., *Hechos y derecho en el documento público*, 1940; Vallet de Goytisolo, J.B., *Metodología de la ciencia expositiva y explicativa del derecho*, op. cit., pág.1268). Por el contrario, desde el punto de vista nominalista, sería la voluntad de alguien la que, sirviéndose de la fuerza del Estado y las leyes positivas crearía la institución (González Pérez, J., *Manual del procedimiento administrativo*, 2000, t. IV, págs. 203-423).



De momento no usaremos ningún termino jurídico que adelante demasiado lo que digamos en la parte cuarta de nuestro trabajo. Por ello, usaremos el término de Ortega y Gasset de <<vigencia>> para expresar ese conjunto de “reglas” que rigen en una sociedad y forman sus *instituciones*. La palabra es lo suficientemente genérica y, a la vez, pone el acento en la eficacia social, lo que, efectivamente, lo que la hace adecuada en nuestra explicación.

**129.** Aunque el término <<vigencia>>, según lo emplea Ortega y Gasset, adelanta demasiado el resultado de la acción humana en la sociedad. Antes de que se aquilate la acción, antes siquiera de que se imite, la acción humana ya es social. En efecto, no existe la acción humana intrascendente socialmente. Cualquier tipo de acción que despliega el ser humano, siempre y en todo caso, es social. Con ello queremos decir que, la forma que el ser humano da a su vida, de un modo u otro, pero siempre, pasa por los “rodeos” que otros, antes que él, han dado para formar *lo social*. Hasta Robinson Crusoe hablaba. Cuando llegó a la isla no llegó sólo, sino que con su lenguaje naufragó en aquella isla toda una idea sobre el mundo.

En este sentido, el paralelismo de *lo social* y el lenguaje humano que venimos manteniendo resulta evidente. El ser humano no es social del mismo modo que lo es una manda de animales. La sociedad humana, como el lenguaje, es algo que le es dado cuando nace y, a partir de ahí, el ser humano se “pronuncia” constantemente sobre su vida en lo social y, más allá, sobre su idea de mundo. Así, si el lenguaje es expresión justamente del “rodeo” que el hombre tiene que dar para conocer, la sociedad – que es donde se produce y se vuelve eficaz el lenguaje -, no es más que un trasunto instrumental del modo en que el ser humano conoce y actúa.

#### **a.2) La <<estructura social>> y la <<ideografía social>>.**

**130.** El conjunto de <<vigencias>> nos remite a otro concepto importante, también *común* o *colectivo*. Nos referimos al de <<estructura social>> y, para definirlo, damos por válido lo que nos dice de ella Julián Marías: “*la disposición, contenido, intensidad y dinamismo de las vigencias*”<sup>505</sup>. La *estructura* social tiene una determinada *forma* en sus <<vigencias>> y unas *leyes* que sostienen la estructura. La *forma* se expresa en los usos, las costumbres, las instituciones, las leyes. Es decir, tiene una forma externa, pero, a la vez, la propia forma externa nos dice que es dúctil, porque, como se ha visto, *lo social* es dinámico - depende del conjunto de acciones operantes de los hombres de la sociedad (*relaciones procesuales*). Así que, en el sentido que venimos hablando, la estructura social tiene *forma operante*.

---

<sup>505</sup> Marías, J., *La estructura social*, op.cit., pág.82.

Para concretar la acción operante *no podemos acudir a las acciones individuales consideradas de modo agregado exclusivamente*. En efecto, pues esas acciones pueden estar contradiciendo, por ejemplo, una <<vigencia>>, o pueden estar dando a entender un nuevo sentido de *lo social*. Tampoco podemos atender exclusivamente a las <<vigencias sociales>>, pues, por el ejemplo que acabamos de poner, pueden estar corrigiéndose, pueden estar siendo contradichas. Ahora bien, tanto unas como otras, nos permiten el contraste de lo que fue con lo que es. El contraste es lo que nos va a expresar justamente la *forma operante en lo social*, aquello que le dio cierta forma y, ahora, quizás, otra. Y eso ya sabemos que esta soportado por el conjunto de ideas que configuran *ideología de lo social*.

**131.** La *ideografía de lo social y su ideología* nos conectan directamente con el discurso y la *narrativa social dominante*. Ello se relaciona con lo que hemos llamado *función doxástica y perlocutiva* del lenguaje. Gracias a esas funciones, observamos que existen acciones sociales que tienen más fuerza que otras, que son capaces de sumar miembros. A este tipo de discurso le llamamos dominante, y es el que consigue imponerse al resto de discursos que también pretenden el mismo efecto doxástico en lo social (*ideología*). La pretensión de cualquier discurso es colectivista. Por ello, detrás de cada *ideología* existen una serie de deberes e instituciones que la acompañan. La *ideología* se pronuncia sobre el mundo y *lo social* entendiéndolo de un determinado *modo* y, en ese *modo*, es que aparecen los deberes y las instituciones para hacer eficaz el “rodeo” que supone *lo social* para la acción individual.

En este sentido, cuando se habla de que pueden existir <<vigencias>> sociales de tipo natural, espontáneo, no dirigido, en realidad, en lo que se está poniendo el acento es en eliminar en la formación de las <<vigencias>> la opinión o idea que pueda tener una persona determinada. Pero no es menos cierto que pueden existir <<vigencias>> artificiales, impuestas. La solución a este dilema es el que subyace a una idea *común o colectiva* sobre *lo social*.

Por último, insistimos en algo que debe tenerse muy presente de todo cuanto hemos venido hablando. La *fuerza doxástica* de un discurso siempre quiere afirmar una noción de hombre y de mundo. Por lo tanto, a cada *ideología* le acompaña fundamentalmente una visión del hombre que quiere imponerse a la sociedad. No es posible otra cosa. La característica del ser humano como ser “libre”, que “habla” y “social” (v.129) lleva aparejada esta consecuencia. En este sentido, la *ideología* nos desvela cuáles son los fundamentos de comprensión sobre el ser humano<sup>506</sup>.

---

<sup>506</sup> En estas afirmaciones está presente el problema de si es la idea la que da forma a la sociedad (idealismo) o, por el contrario, es la estructura social la que influye en la ideología. El primer enfoque sería el propio de Hegel (v. 100), el segundo el de Marx (Marx, C., *El Capital* op. cit., vol I, págs. 34 s.s). Desde el enfoque del lenguaje y el *giro hermenéutico* las dos posturas se concilian. De la misma manera que cuando explicamos la teoría del conocimiento desde el lenguaje no podemos dar prioridad a la idea o a la realidad, así, en el examen de *lo social*,

Nuestra *teoría descriptiva del poder y la riqueza* tiene justamente en este punto su piedra angular. En efecto, el modo de conocer del ser humano se ha caracterizado por la libertad. Además, hemos visto que el ser humano conoce a través del “rodeo”, que enfrenta lo *real* a través de la *irrealidad*. En este punto, otra nota que hemos hecho destacar del ser humano es la del lenguaje. Ello nos ha permitido dar una explicación de *lo social*, como algo propio del ser humano, como un producto de ese “rodeo”, con el que el ser humano intenta conseguir <<soluciones de utilidad>>. Tanto en el lenguaje, como en la acción humana, ha aparecido la noción de fuerza individual. Esto es, a través de la forma de pronunciamiento sobre la realidad y de la acción del ser humano. Ello mismo nos ha permitido dar cuenta de las <<vigencias>> como formas de la estructura de *lo social* (naturales o artificiales).

### **a.3) Las leyes de la <<estructura social>> y las <<leyes de contención de la guerra>>.**

**132.** Pero también, acabamos de decir, que existen *leyes fundamentales* de la estructura de *lo social*. Leyes sin las cuales la estructura del conjunto no podría formarse. Es decir, la *forma operante* de *lo social*, aquello que le da *su dinamismo*, aunque se exprese de una u otra forma externa, tiene unas *leyes comunes/colectivas* a través de las cuales se conduce en todo caso el dinamismo social; es decir, son los cauces por los que la *ideología* queda manifestada. ¿Cuáles son esas leyes? Tenemos que contestar con un pequeño “rodeo”. Hemos visto que el ser humano en *lo social* es “*ser con los otros*”; lo que Ortega y Gasset llama con otra expresión el “*nosotros*”, que es la condición mínima de la estructura de *lo social*. Por nuestra parte, usamos mejor la expresión “*relación procesual*”, en la que el dinamismo y lo relacional se explicitan mejor. Pues bien, el individuo piensa para actuar; actúa (v.19); y ello lo hace porque, como dice Ortega y Gasset, acentúa unas cosas sobre otras, se “*concentra*”, “*enmarca*” hemos dicho nosotros, algunas pocas cosas frente al resto<sup>507</sup>.

Las cosas “*enmarcadas*” son “*señales*” para la vida. La intención ha operado con la realidad “*enmarcándola*”, dando con ello un contenido delimitado de sentido a la acción humana<sup>508</sup>. Pero, es un sentido y dirección singular, por lo que, la idea de *mundo*, de *lo social*, siempre tiene una perspectiva singular<sup>509</sup>. Es, como hemos dicho en la primera parte, un “*hacer la verdad*” (v.19), por ello, el ser humano al actuar se *realiza así mismo* en el mundo y hace suya la acción. A ello le llama Ortega y Gasset “*nostridad*”<sup>510</sup>. Lo más

---

se vuelve tan importante la fuerza perlocutiva del lenguaje (la realidad social tal y como es aceptada), como las fuerzas ilocutivas y doxásticas del lenguaje que, dando cuenta de la idea, de distintos modos, afectan a la realidad.

<sup>507</sup> Ortega y Gasset, J., *El hombre y la gente* (1957), op.cit., pág.71.

<sup>508</sup> Ortega y Gasset, J., *El hombre y la gente*, op.cit., págs. 75 y 77.

<sup>509</sup> Ortega y Gasset, J., *El hombre y la gente*, op.cit., pág.82.

<sup>510</sup> Ortega y Gasset, J., *El hombre y la gente*, op.cit., pág. 115.

importante, en tanto que “*ser con otros*”, es la perspectiva, la “nostridad” puede o no ser compartida. El ser humano, siendo “*ser con los otros*”, puede coincidir con “otro”, puede coincidir con un “grupo”, o incluso con la “mayoría”. Pero, también, puede estar en desacuerdo. Estamos ante el modo primario en que se desencadena la fuerza operante sobre *lo social*.

Y ahora volvamos a la pregunta, ¿qué leyes son esas que encauzan la idea de hombre? La respuesta que nos sugiere nuestro razonamiento hace que la pregunta hubiera tenido que ser ¿qué leyes impiden la guerra? Quizás era demasiado clara y terrible la respuesta. En la sociedad, la *ideología* pretende un cambio en el lenguaje perlocutivo social a través de la fuerza *doxástica* del lenguaje y, con ello, cambiar el mundo. Y cambiar el mundo no es cambiar “eso” que está ahí fuera de cada persona. Cambiar el mundo es imponer una idea de hombre en la sociedad. Con ello sí que cambia el mundo y de raíz. Por ello, de la lucha dialéctica al uso de las armas sólo existe un paso: saltarse las leyes que contienen justamente esa acción. Las leyes de la <<estructura social>> son por ello, siempre, leyes básicas de <<contención de la guerra>>. Así, en toda sociedad, esas normas no son las que aparecen en las constituciones. Son las que forman la ley penal. Ya hemos visto que la *ideología* es una afirmación sobre el mundo y que, en esa afirmación, lo que existe en realidad es una afirmación sobre qué es el ser humano. Pero ninguna *ideología* pretende quedarse en el plano de las ideas. Por el contrario, busca que la acción humana concreta “gire” a través de la *ideografía* que provoca la *ideología*. Esta es la razón de que todas se presenten con <<soluciones de utilidad>>. Las *ideologías*, en tanto que agrupan a los individuos alrededor de una idea de mundo, de hombre y de <<soluciones de utilidad>>, perfectamente, pueden tener como consecuencia la conflagración. Por ello, las leyes de la <<estructura social>>, en el sentido en el que venimos hablando, son leyes de contención. Intentan mantener la <<estructura social>> constituida sobre una *ideología*, de todas aquellas *ideologías* y acciones que puedan ponerla en peligro.

#### **a.4) La necesidad del “ser con los otros” y las <<arquitecturas de la servicialidad>>.**

**133.** Que el ser humano se encuentre volcado necesariamente a ser un “*ser con los otros*”, a mantener “relaciones procesuales”, viene impuesto por la utilidad – entendida de forma general y no utilitarista (v.109). El *logos*, en todas sus acepciones, como “conocimiento”, “habla” y “ley”, explican que el ser humano sea un ser que tiene que aprender para conocer, y que, para ello, tiene que hablar y, todo ello, para organizar su conducta. A diferencia del resto de seres, el ser humano no nace con lo que necesita saber para sobrevivir, porque, para él, vivir es mucho más que subsistir; tiene que *formarse*, porque, para él, estar en el mundo es encontrar un *sentido* y, por ello, *habla*. Además, tiene que organizar su acción, porque, la acción humana es libre y está destinada, por esta misma característica, a procurar el sentido para la vida.

**134.** Las formas en que se concretan y toman forma las correspondencias del “*ser con los otros*” respecto de los “demás” es lo que hemos llamado *instituciones*, y usando un término de Ortega y Gasset, podemos llamar <<*arquitecturas de servicialidad*>><sup>511</sup>. Un lenguaje concreto, la forma de concebir la contratación, unas costumbres concretas, unos usos concretos, una forma de educar, etc., son <<*arquitecturas de servicialidad*>>. Por nuestra parte, hemos usado la expresión “*soluciones de utilidad*”. Pensamos que la expresión encaja mucho mejor con nuestra metodología. Con ella, damos cuenta de la razón de porqué el ser humano “gira” su acción a través de la sociedad (la utilidad) y, a la vez, como el “giro” repetitivo, a través de la imitación en el éxito, procura la <<solución de utilidad>>. No obstante, los términos no son tan dispares. Con <<*arquitecturas de servicialidad*>> Ortega y Gasset muestra una visión estática, mientras que nosotros hacemos un planteamiento dinámico.

**135.** Las <<*arquitecturas de servicialidad*>> no son solamente, como las entiende Ortega y Gasset, formas en las que los hombres colaboran. Ortega y Gasset está observando las costumbres, las leyes, como railes sobre los que se conducen las acciones humanas hacia un destino cierto y seguro. Esto es cierto, pero, entre esas “arquitecturas”, hay vigas maestras sin las cuales sería imposible la construcción. Esas vigas son las leyes penales. Desde nuestro punto de vista, como “arquitectura” básica, la ley penal está conteniendo el derrumbe de la sociedad en lo terrible de la guerra. El destino social cierto y seguro es algo que no existe. Es lo propio de la *ideología* proponer esa clase de falacias para encauzar a los seres humanos en una determinada dirección. Toda *ideología* por ello es falsa en sí misma. El rastro *ideográfico* que deja tras de sí siempre desmiente sus promesas. A lo único que realmente puede aspirar la sociedad humana es a no derrumbarse. Y ello sólo es posible en la medida en que la inmensa mayoría perciba la utilidad para su acción de las <<*arquitecturas de servicialidad*>>.

#### **a.5) El interés privado y el interés general. El saludo.**

**136.** Las <<*arquitecturas de servicialidad*>> tienen, como hemos dicho, la viga maestra de la ley penal, pero, además tiene dos columnas sobre las que descansan *todas fuerzas operativas de lo social*. En efecto, si las <<*arquitecturas de servicialidad*>> expresan la *forma externa de lo social*, concretan las *formas operantes de lo social*, las podemos descomponer interpretativamente en *dos polos de tensión*. Uno es el *interés particular*, el otro, es el *interés general*. Toda *ideología*, y toda *ideografía social*, se explican al final bajo la preponderancia de uno de esos principios. Dicho de otra forma, para cualquier *ideología* lo “real” es el interés particular o el general, tratando el contrario como

---

<sup>511</sup> Ortega y Gasset, J., *El hombre y la gente*, op.cit., pág.87.

“irreal”. Ahora nos toca describir cuál es el modo en que lo “real” y lo “irreal” se relacionan según esas dos clases de intereses.

**137.** La *tensión* se muestra siempre desde el *interés privado*. Toda *forma operante*, que da lugar a una *forma externa de vigencia*, puede ser descrita según la intensidad de las fuerzas del *interés particular* en relación con el *interés general* que se deduce del privado. Por lo tanto, no es que exista tensión entre el interés privado y el interés general<sup>512</sup>, como si fueran mundos opuestos. No. Existen *intereses privados* que provocan definiciones de *intereses generales* que están en tensión con más o menos *intereses privados* que provocan otros tantos *intereses generales*. Ello es fácil de comprobar. Pensemos en las ideologías liberales que parten de la defensa de la libertad y la propiedad privada, pues bien, ellas definen el interés general como consecuencia justamente de las relaciones que aparecen desde el interés privado definido desde la libertad y la propiedad privada. Ahora pensemos en la ideología socialista. En ella se justifica el ataque a la libertad y la propiedad privada, a través del interés general, para que, quienes piensan así puedan salir beneficiados del colectivismo.

Así, efectivamente, pueden definirse “intereses generales” de forma colectiva, pero siempre, al definirlos, se argumentará sobre el bien que representa al “interés particular”. Por ello, es falsa la idea de que frente a las *ideologías* del “interés privado” están las ideologías del “interés general”<sup>513</sup>. Esta interpretación es posible porque, como hemos visto, *lo social* es el lugar del “rodeo” que el ser humano tiene que dar a su acción individual para que ésta sea exitosa. Así, quienes preconizan la preponderancia del “interés general” están dando peso al carácter instrumental de las instituciones por encima de la acción individual. Por el contrario, quienes dan primacía al “interés privado”, lo que dicen es que las instituciones son consecuencia de la espontaneidad del conjunto de acciones individuales. Sobre las consecuencias en la formación de los “grupos intermedios” y la ley común y colectiva nos remitimos a lo que decimos más adelante (v.178 s.s y 196 s.s).

---

<sup>512</sup> Así hablaría por ejemplo Ferdinand Tönnies (1855-1936), quien en su *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887), ed. 1935, dirá que existe un antagonismo entre los intereses particulares y los generales, es decir, entre las “doctrinas de tipo individualista y de tipo socialista” (pág.9). Según el autor, habría un tipo de comunidades de tipo orgánico, que serían aquellas que de modo espontáneo aparecen en la sociedad y que, en buena medida, obedecerían a intereses privados. Pero, además, existirían otras, ideales, formales y que llama <<mecánicas>> (pág.45). Este concepto se parece mucho al que usa Durkheim cuando habla de la solidaridad <<mecánica>> (Durkheim, É., *La división...*, op.cit., pág.52).

<sup>513</sup> Dirá Mises: “Quienes usan las palabras *individualismo* y *socialismo* para denotar dos formas contrapuestas de sociedad parecen admitir tácitamente que existe oposición entre los intereses de los diferentes individuos y los de la colectividad, y que el socialismo representa el orden social que tiene como finalidad el bien general, mientras que el individualismo sirve únicamente a los intereses particulares de los individuos. Como esta concepción constituye uno de los más graves errores sociológicos de nuestra época, es importante evitar cuidadosamente una expresión que, sin pretenderlo, pudiera afianzar este error” (Mises, L., *El Socialismo*, op.cit., pág. 130).

Habiendo establecido la relación entre los intereses particulares y los generales, podemos hacer un cuadro formal en el que veamos cómo se pueden relacionar. Y, además, en un segundo cuadro, podremos ver en que afectan esas relaciones a las <<vigencias>>.

La clasificación que realizamos a continuación tiene en cuenta la forma en que aparecen los conjuntos. Ello permitirá que, en la parte quinta de nuestra investigación, podamos dar un salto todavía más formal en la explicación de lo *común* y lo *colectivo*.

**A) RELACIONES entre intereses privados (inmediatos) y generales (remotos) y viceversa.**

- a) **Relación de generación.** - Cuando unas dan origen a otras.
- b) **Relación de oposición.** - Cuando unas y otras están enfrentadas.
- c) **Relación de colaboración.** - Cuando unas y otras provocan fuerzas resultantes en una dirección y sentido.
  - c.1) **Relación de fusión.** - Cuando una y otra se unen para producir una resultante.
  - c.2) **Relación de escisión.** - Cuando una se separa de la otra para producir un resultado diferente.
  - c.3) **Relación de aplicación.** - Cuando una necesita de otra para ser efectiva.
- d) **Relación de suplantación.** - Cuando unas sustituyen a las otras.

**B) RELACIONES de los “intereses privados y generales” CON LAS <<VIGENCIAS>>.**

- a) **Generación.** - Las relaciones pueden hacer que aparezcan <<vigencias>>.
- b) **Oposición.** - Las relaciones pueden estar en oposición a las <<vigencias>>.
- c) **Validación y eficacia.** - Las relaciones pueden confirmar la validez y eficacia de las <<vigencias>>.

**138.** La *tensión* entre la amalgama de *intereses particulares y generales* es característica en todo *lo social*. Examinemos el gesto aparentemente más neutral de la convivencia social: *el saludo*. Es un gesto de aproximación, con un significado muy preciso. Saludando, el que era un desconocido, deja de serlo. Levantar la mano, acercarse para besarse, estrecharse la mano, son gestos en los que el ser humano deja de ser una amenaza para el otro. Con el saludo se pretende que el “otro” quede incorporado a mi mundo, primero, dejando de ser una amenaza; segundo, buscando la “coincidencia”.

Por lo general, el saludo aparece de forma espontánea en la sociedad. Los grupos van diseñando una serie de gestos con los que se identifican. Los españoles, los franceses, los ingleses, etc., usamos distintas formas para saludarnos. Los <<intereses privados>> se han confundido con el <<general>> más elemental que es la paz. Así aparece una

<<vigencia>> natural con la que comienza la relación social mínima. Los grupos identificados por esta clase de saludo son *comunes*.

No obstante, el saludo también puede ser impuesto. Existen bandas, grupos de individuos, que especifican con qué clase de saludo uno debe presentarse. Incluso, a raíz de pandemia del Covid-19, el gobierno nos ha dicho que abandonemos las formas de saludo en las que hay proximidad física y que las sustituyamos usando los codos, etc. También podemos pensar como ejemplos de saludos colectivistas, en el saludo fascista, con el brazo y la mano extendida señalando al líder, o el de los comunistas, con el puño el alto, etc. En estos casos, el saludo viene determinado, impuesto. En estos casos, el saludo identifica un grupo *colectivo*. En esta clase de saludo no hay espontaneidad, hay un predominio de lo *colectivo*, definido por “alguien”, y, de la misma forma, da lugar a una <<vigencia>> artificial.

En el saludo, por lo tanto, podemos observar precisamente las relaciones entre el “interés privado” con el “interés general”. Este punto de vista sobre el saludo explica por qué en el saludo quedan marcadas en muchas ocasiones las posiciones sociales<sup>514</sup>, el valor de la presentación a través de amistades comunes, la pertenencia o no a un grupo, etc. Pero, además, en el gesto, repetimos, aparentemente intrascendente del saludo, aparece el peligro constante de disolución social y, por lo tanto, la necesidad que tienen los individuos se reafirmar las <<vigencias>> en la sociedad en la que se encuentran. Y ello, porque, como dice Ortega y Gasset, la sociedad es “*contrafactoria*”<sup>515</sup>. Es decir, en todo “grupo” o sociedad se está en peligro constante de disolución. El saludo determina, por lo tanto, la validez y eficacia de una norma, de una regla mínima de convivencia social, con la que uno actualiza su pertenencia a la sociedad.

Como puede observarse, lo mismo que el lenguaje de una sociedad, para serlo, requiere de unas leyes aceptadas por todos, el saludo, también para cumplir su función, supone una regla.

Por lo tanto, con el saludo podemos identificar y diferenciar *lo común* de *lo colectivo*. Existen saludos comunes, propios en cada sociedad, de los que nadie sabe su origen, pero que se usan como gesto de aproximación y de paz. Pero, también, como hemos visto, existen esos saludos artificiales, inventados, con los que un grupo pretende distinguirse e identificarse como tal.

## **B) Las <<vigencias>>, el tiempo, el espacio y el contenido.**

**139.** En las <<vigencias>> la sociedad arrastra lo que “fue” hasta el “hoy”. El juego de los intereses particulares y los generales van dando forma a las <<vigencias>>. Es en el hoy, operativamente, donde actúan las acciones humanas, confirmando, limitando,

---

<sup>514</sup> Ortega y Gasset, J., *El hombre y la gente*, op.cit., pág. 158.

<sup>515</sup> Ortega y Gasset, J., *El hombre y la gente*, op.cit., pág. 156.



sustituyendo o eliminando las <<vigencias>>, según su utilidad. Si nos fijamos bien, las <<vigencias>> son una categoría que da cuenta de la importancia de la *acción individual*, de *los grupos*, como de *lo social*, permitiendo que podamos entender mejor la noción de *fuerza* dentro de la sociedad. Pues, efectivamente, como se ha dicho, la <<vigencia>> está destinada a potenciar la acción individual. A través de la <<vigencia>> se aprecia aquello que *da consistencia al conjunto y con lo que los individuos cuentan al actuar*. En este sentido, las <<vigencias>>, como fuerzas, interpretadas desde la forma del conjunto, también pueden ser vistas como “presiones” de cohesión social. Y ¿sobre qué actúan? El individuo. Efectivamente, es lo que hemos llamado la “contención”. Con este punto de vista, la <<vigencia>> da muestra de una fuerza social que, en buena medida, es independiente de la acción individual.

Desde el ángulo del individuo, la <<vigencia>> es <<habitud>>, término éste empleado por Zubiri, con el que se refiere a la impresión de *lo social* en el ser humano<sup>516</sup>. Así, existen multitud de <<vigencias>>, más o menos fuertes, que ejercen impresiones en el individuo, más o menos hondas. Allí donde el individuo se hace social, actúan. Las <<vigencias>> aparecen entre los amigos, en la familia, en comunidades pequeñas y más amplias, pero, incluso, de manera general, entre todos los seres humanos existen <<vigencias comunes>>. A las <<vigencias comunes>> más radicales es a lo que también se llama absolutos morales<sup>517</sup>. Este mínimo común denominador se ha entendido a través de la regla de oro de la moral, los diez mandamientos, u otras fórmulas que, de uno u otro modo, identifican en el ser humano un mínimo común desde el que construye lo social.

A partir de ahí, puede suceder que, caracterizada una <<vigencia general>>, desde la que se estructura un conjunto, aparezcan características de esa <<vigencia>> en otro y, así, podemos imaginarnos distintas relaciones basadas en distintas <<vigencias>>. Por lo tanto, hay la posibilidad de <<vigencias>> complementarias, parciales, etc. En este punto, nos remitimos al cuadro que hemos expuesto antes y en el que intentamos dar cuenta de todas las posibilidades (v.137).

**140.** Puede entenderse entonces que, efectivamente, las comunidades humanas, los conjuntos, pueden ser expresión de dos clases de <<vigencias>>: *naturales* y *artificiales* (v.131). Las primeras dan el contenido a la categoría de lo *común*, las segundas a la de lo

---

<sup>516</sup> Zubiri, X., *Ciencia y realidad* (1945-1946), op.cit., pág. 727.

<sup>517</sup> Finnis, J., *Los absolutos morales*, 1992. Es un problema demasiado arduo, y que requeriría de un estudio especial, entrar a considerar la procedencia de los “absolutos morales”. Puede defenderse que, como existen problemas comunes a todos los hombres en cualquier época, éstos los han identificado como soluciones generales comunes. En nuestra opinión, esas soluciones no pueden mostrarse como el resultado de una simple resolución de problemas. De hecho, los absolutos morales proponen soluciones a determinados problemas desde la profundidad que el individuo y, en su caso, la sociedad, tenga de la “conciencia”. Solamente en sociedades con un alto nivel de conciencia aparecen los absolutos morales como formas de resolver problemas que, en muchos casos, van contra el interés del afectado. No obstante, en este punto nuestro trabajo toca la Filosofía práctica, por lo que, como decimos, nos desviaríamos mucho de nuestro objetivo si profundizásemos más en este punto.

*colectivo*. En las primeras, tiene primacía el interés particular sobre el general, en las segundas, es el interés general el que tiene la primacía sobre el particular. En las primeras, el conjunto, la institución<sup>518</sup>, se forma natural y espontáneamente. En las segundas, el conjunto, la institución, aparecen de forma dirigida. En los dos casos, por lo que ya hemos explicado, la *ideología* que soporta cualquier clase de <<vigencia>> es colectiva (v.51, 128).

**141.** La relación de la acción individual respecto de las <<vigencias>> es importante aclararla, para ir poniendo límites que nos permitan usar la <<vigencia>> como *fuerza*. Pues bien, el primer límite lo estudiaremos a través del fenómeno de la *arbitrariedad*. Cuando se usa el término *arbitrario*, normalmente, se hace para dar cuenta de una opinión, idea o acción, que sólo tiene sentido para aquél que la tiene o realiza. En este sentido, y si atendemos al poder, es arbitraria la decisión que no se justifica en las *vigencias* naturales, es decir, que está al margen del conjunto de fuerzas operativas en la sociedad. Pero, del mismo modo, es arbitraria la decisión del ciudadano que se separa de las vigencias sociales. Al sujeto que es arbitrario en el ejercicio del poder, por esta razón, es correcto llamarle *tirano*. Pues, hace pasar su opinión por encima de las <<vigencias>>. Y, del mismo modo, al ciudadano arbitrario se le llama propiamente *criminal* pues, con su acción, lo que pretende es desatender las vigencias sociales que ordenan la sociedad.

Como vemos, las <<vigencias>> sociales pueden ser consideradas en función de la *arbitrariedad*. Pero, además, aparecen otros límites que son más sutiles. Las <<vigencias>> se refieren a un número de personas concretas y, también, podemos decir que se tienen en cuenta según un tiempo determinado, es decir, que lo cuantitativo y el límite temporal también puede ser útil para interpretarlas.

---

<sup>518</sup> Para Maurice Hauriou la teoría de la institución es el centro de su sistema. El pensamiento de este autor puede seguirse en sus obras: *La science sociale traditionnelle* (1886), *L'institution et le droit statutaire* (1906), *Précis de droit publique* (1916) y *La theorie de l'institution et de la foundation* (1925). Nos dirá que los problemas que hay que aclarar son los siguientes: en primer lugar, bajo un punto de vista subjetivista es imposible relacionar la voluntad del Estado con las costumbres; en segundo lugar, la teoría debe explicar que el derecho exista antes de la formación del Estado, y, por último, hay que explicar cómo el derecho pudo reconocer personalidad al *infans* o al demente. Si reflexionamos en las preguntas, enseguida nos damos cuenta de que el jurista está buscando un tercer elemento que parece clave para comprender *lo social* y lo jurídico, más allá del individuo y el Estado. En efecto, criticará la comprensión de lo social y lo jurídico de Durkheim indicando que no es el conflicto entre las fuerzas subjetivas y el control del Estado lo que explica el fenómeno de *lo social*. Más bien, “*el error fundamental de toda esta construcción consiste en tomar la reacción por la acción y la duración por la creación; los elementos subjetivos son los que constituyen las fuerzas creadoras y, por lo tanto, la acción; los elementos objetivos, la regla de derecho, el medio social, el orden público, no son sino elementos de reacción, de duración y continuidad; atribuir a unos la función de los otros equivale a invertir las cosa*” y un poco más adelante aclara qué es para él la institución: “*una institución es una idea de obra o de empresa que se realiza y dura jurídicamente en un medio social; para la realización de esta idea, se organiza un poder que le procura los órganos necesarios; y, por otra parte, entre los miembros del grupo social interesado en la realización de la idea se producen manifestaciones de comunión dirigidas por los órganos de poder y reglamentados por procedimientos*” (Hauriou, M., *La theorie de l'institution...*, op.cit., págs.. 31 y 39 s.s).

Además, se concretan por los contenidos positivos y negativos que proponen a la conducta individual. Los contenidos de las vigencias *presionan con su narrativa sobre la realidad* al individuo, también a los conjuntos de individuos que forman grupos dentro de la sociedad e, incluso, conforman la sociedad misma como grupo. Así, por ejemplo, un individuo, perteneciente a una determinada sociedad, puede nacer bajo unas <<vigencias>> que le presionen para aceptar la familia monoparental heterosexual; a su vez, los grupos de familias monoparentales heterosexuales, de esa misma sociedad, pueden tener la <<vigencia>> de ese modelo de familia basado en una norma, pensemos religiosa, y, a su vez, esa sociedad puede estar conformada con una idea de nación basada en una idea de carácter del pueblo. Del mismo modo, puede hablarse de una relación inversa a la que hemos señalado. Alguna <<vigencia>>, o todas, dependiendo del caso, no son aceptadas por alguien, o por un grupo o, en su caso, se pretende su abolición o sustitución.

**142.** De lo dicho se desprenden varias consecuencias.

- a) **Conformación de la sociedad.** - La sociedad se conforma por la aceptación y/o imposición general de un número de <<vigencias>>.
- b) **Aceptación y conflicto.** - En la <<vigencia>> se da una relación de aceptación y conflicto. Desde la arbitrariedad podemos distinguir dos supuestos. En el primero, el individuo no acepta la <<vigencia>>, en este caso, estaremos ante la acción criminal frente a la sociedad. Pero, puede suceder, que desde el poder se ataque las <<vigencias>> naturales, en este caso, estamos ante la tiranía. También puede suceder que el individuo, defendiendo una <<vigencia natural>> se oponga al poder, en este caso, estaremos ante el derecho de rebelión.
- c) **La ley.** - Es la fuerza con que se sostienen las vigencias naturales y artificiales, en función de la *ideología* dominante. Esa ley, desde que se promulga, es un “rastros” ideológico, una expresión *ideográfica*. La ley de contención básica es la penal. La ley guarda con la <<vigencia>> una relación de especialidad. No toda <<vigencia>> da lugar a una ley, pero toda ley supone un marco general de <<vigencias>> naturales y/o artificiales.
- d) **Volubilidad.** - Las <<vigencias>> no son siempre las mismas. Dependen de los proyectos individuales de las personas en la sociedad de que se trate (interés particular e interés general), y, a la vez, de la existencia de una *ideología*.
- e) **Dinamismo.** - La variabilidad de las <<vigencias>> depende de la relación entre los intereses particulares y los generales. En este sentido, las <<vigencias>> y sus cambios son consecuencia del dinamismo de la sociedad y el cambio en la relación de los intereses.

- f) **Sistematicidad.** - El dinamismo de las <<vigencias>> son compatibles con su coherencia. En cada momento, podemos reconocer de modo sistemático un número de <<vigencias>> y, entre ellas, un orden, soportando por una narración de sentido. A esta narración es a lo que hemos llamado, desde otro punto de vista, *ideología*.
- g) **Unidad general de sentido.** - Existe un número de <<vigencias>> generales para toda la humanidad. Mínimos que hacen posible la interacción de cualquier ser humano con otro. Son los absolutos morales.
- h) **Toda <<vigencia>> supone un discurso colectivista.** Aunque hemos distinguido entre <<vigencias>> *comunes* y *colectivas*, según procedan espontáneamente del grupo social o, en el segundo caso, del poder, lo cierto es que toda <<vigencia>> supone una *ideología* que, al final, pretende imponer a los demás una idea de mundo y de *lo social*. Por ello, es que hasta en el saludo se observa que el ser humano está conteniendo el estado de guerra o, también, agrupándose para ir a la guerra contra otro grupo.

## II.5. Resumen de lo alcanzado hasta aquí.

No vamos a repetir el resumen que hemos hecho hasta el punto **100**. Será a partir de él que, a continuación, pasamos a sintetizar lo más importante para poder seguir avanzando. Veamos:

- a) Hemos explicado *lo social* desde la ciencia mostrando la analogía entre las mónadas de Leibniz y la forma de entender la sociedad de Comte (**v.105**). En la división del estudio estático y dinámico de la sociedad de Comte hemos encontrado una referencia muy clara, cuando habla de los tres periodos de la historia, a San Agustín. Al final, este enfoque sobre *lo social* era un pretexto para fundamentar una religión sobre la idea de <<progreso>>, en la que el científico-político, como sacerdote de la humanidad, guiaba a ésta hacia un supuesto paraíso.
- b) Las insuficiencias del modelo físico darían pie a que aparecieran modelos basados en la biología. Nuevas palabras servirían ahora para explicar *lo social*: “maduración”, “crecimiento”, “organismo”, y, así también, adquirirían sentido expresiones como generación, cooperación, evolución y conflicto. Hemos explicado este modelo a través de las ideas de Spencer (**v.113**). No obstante, a pesar de lo interesante del modelo, éste sucumbió por dos razones fundamentales. Por el lado de la sociología, la libertad del ser humano era muy difícil de encajar en un modelo biológico. La biología sólo podía hablar de azar

como algo similar a la libertad, y, realmente, la libertad es algo que, en la acción humana se materializa en algo que no es azaroso, sino racional y teleológico. Además, el modelo biológico se complicó cuando se descubrió que todo sistema biológico era en sí mismo entrópico, con lo que, los primeros presupuestos evolutivos de la biología debieron ser reconsiderados.

- c) A partir de constatar la precariedad de los modelos científicos para dar cuenta de *lo social*, Dilthey (v.115) señalaría que las humanidades debían tener su propia metodología. Ello conectó con el avance que se producía en filosofía, a través de la fenomenología, de atenerse a las cosas que se estudian tal y como se muestran. Hemos hecho mención al Círculo de Viena. El grupo de intelectuales que lo formaron se replantearían toda a metodología científica, también a la vista de los avances que se estaban produciendo en las matemáticas, la física, la biología, la economía, etc. Para nosotros, el interés principal por el Círculo de Viena es doble. Por un lado, porque la metodología científica indagará en la relación del lenguaje con la verdad de las proposiciones científicas. Y ello es algo que venimos usando desde la primera parte de nuestra investigación. Pero, también, porque es el contexto intelectual en el que nace la Escuela Austriaca. Así, hemos podido entender mejor muchos de los debates metodológicos entre el racionalismo y el historicismo en los que participaron autores de dicha Escuela.
- d) Al atenernos a la sociedad tal y como se muestra, hemos destacado tres teorías fundamentales, las cuales, por cierto, las hemos podido explicar a través del “giro hermenéutico”. La primera, es la que fundamenta la sociedad en la relación y, por lo tanto, en la acción humana. Los autores más importantes para nosotros han sido Simmel y Tarde (v.119 s.s). El primero, por la utilización del método de *diferenciación*, el segundo, por la importancia que dio a la *imitación*. Al desarrollar sus teorías hemos dado cuenta de la *ley del progreso de diferenciación relacionado con el proceso de imitación*. Lo que estos dos autores explican de forma separada, en realidad, son fenómenos que, si se ven en conjunto, forman una ley. La segunda teoría a la que hemos aludido es la colectivista de Durkheim (v.122-124). El autor basa la cohesión social en el uso de la fuerza. Hemos puesto de manifiesto las conexiones con el pensamiento de Hobbes y las consecuencias en la interpretación del suicidio como una tasa. Por último, hemos expuesto la teoría ecléctica de Max Weber (v.125). A través de la tipología, este autor explicará los fenómenos sociales. No obstante, hemos visto que el uso de la tipología también tiene sus dificultades, ya que desvanece los principios fundamentales de cualquier explicación. En el caso de Max Weber le vemos acudir a la ética, a la historia, a los modelos de comportamiento, etc.,

para dar cuenta de los “tipos”, pero sin que exista una razón fundamental que permita sostener todo el sistema.

- e) Por nuestra parte, hemos adoptado la perspectiva del lenguaje para dar cuenta de *lo social*. Con ello hemos sido consecuentes con lo que venimos diciendo desde la primera parte de nuestra investigación. Pues bien, a partir de ahí, hemos podido constatar que la gran fuerza que amalgama *lo social* es la *ideología*. Del mismo modo que las personas comparten una lengua, existen unas ideas fuertes sobre el mundo y *lo social* que sirven para que las personas puedan mantener relaciones. En el caso de la lengua son relaciones de comunicación, en el caso de la sociedad, son relaciones basadas en la interacción. Este enfoque nos permite explicar la sociedad hacia el pasado, en el presente y en el futuro. Hacia el pasado y el presente, toda *ideología* produce expresiones sociales a las que hemos llamado *ideografías de lo social*, las cuales podemos ver en la actualidad, pero también en el pasado. Sobre esas *ideografías* es que *la ideología*, por la interacción de los individuos, se actualiza, se modula o cambia, preparando a la sociedad para el futuro. Lo particular, lo singular, queda explicado en la *ideología* a través de las funciones *ilocutivas, doxásticas y perlocutivas* del lenguaje (v.127 s.s).
- f) A partir de ahí, hemos podido explicar *lo social* como <<*vigencias*>>. En la *ideografía*, la *ideología* cristaliza en determinadas formas, esas son las <<*vigencias*>>. Las <<*vigencias*>> reúnen las notas del lenguaje, es decir, y por lo que hemos visto en la teoría del nombre, pueden ser <<naturales>> o <<artificiales>>. En cualquier caso, existen <<*vigencias*>> más fuertes que otras. La más importante es la ley penal. Ella es la que sostiene, como clave de bóveda, que el edificio de *lo social* no sucumba en la guerra. A partir de ahí, el resto de <<*vigencias*>> se pueden descomponer en la mayor preponderancia de los intereses particulares y generales. En este punto, hemos explicado que entre intereses particulares y generales existe siempre relación y que, de ello, da buena prueba la *ideología*. Hemos puesto los ejemplos de la ideología liberal y socialista. Hemos catalogado las relaciones de las <<*vigencias*>> según los intereses particulares y generales que las hacen aparecer (v.137). Pues bien, el conjunto de determinadas <<*vigencias*>> y su conexión es lo que forman en la sociedad las <<*arquitecturas de servicialidad*>>. De este modo, a través del *giro hermenéutico*, no solamente entendemos *lo social*, sino que nos damos cuenta como la acción humana, al “girar” por *lo social*, para alcanzar mejor sus fines, usa de las <<*arquitecturas de servicialidad*>> y las <<*vigencias*>>, y, en su caso, las crea, las modifica o destruye. Los términos <<*vigencias*>> y <<*arquitecturas de servicialidad*>>, aunque usados de otro modo, los hemos recuperado de la sociología de José Ortega y Gasset y Julián Marías.

- g) Para dar un ejemplo de <<vigencias>> naturales y artificiales hemos desarrollado el fenómeno del *saludo* en la sociedad – que utiliza Ortega y Gasset. Es la mínima expresión de <<vigencia>>.
  
- h) Al final, hemos podido reconducir todo *lo social* hacia la formación de conjuntos *comunes* y *colectivos*, a la vez que explicar todo el fenómeno de *lo social* a través de la acción humana usando del giro por lo *real* a través de lo *irreal*.

**TERCERA PARTE**  
**DE LO SOCIAL A LO JURIDICO**



### III. De *lo social* al *maquinismo* del poder.

Ahora damos un paso más de concreción. Sobre el horizonte de *lo social*, la *teoría descriptiva del poder y la riqueza* nos lleva a que examinemos *el poder*. En este sentido, nuestro objeto de comprensión se restringe respecto de *lo social*. Atenderemos al fenómeno del *poder* como una singularidad o, si se quiere, como un elemento propio de *lo social* más específico. Y así, lo alcanzado en el estudio de *lo social*, recuérdese, las <<vigencias>>, las <<arquitecturas de servicialidad>>, etc., serán los entornos donde, de forma más concreta, busquemos las manifestaciones del *poder*. Al estudiar *lo social*, el *poder* nos ha salido al paso a través del “giro hermenéutico” (v.121, 128). Ahora es el momento de restringir aún más esas ideas para poder acercarnos todo lo posible a la razón de ser del *sujeto* y el *predicado* del *poder*, esto es, del Estado y de la ley.

La *función ilocutiva* del lenguaje nos dice que el *poder* es algo asentado en la propia esencia del ser humano. El hombre, a través de su libertad, y usando el lenguaje, afirma su posición en el mundo y, con ella, su idea de mundo y de *lo social*. Dicha afirmación no es meramente individual. El hombre, como ser social, pretende imponer su idea de mundo y de *lo social* a los demás. Ello, como decíamos, se manifiesta en las funciones del lenguaje. Así, en *lo social*, además de la función *ilocutiva*, hemos considerado la función *doxástica* del lenguaje. El ser humano, por lo tanto, no sólo se afirma en el mundo, sino que pretende que su afirmación, el imperativo de lo que es, sea compartido por el resto. Ello ha recibido distintos nombres en filosofía; pensamos que el que más éxito ha tenido es el de la *voluntad de poder*. No obstante, lo que nosotros pretendemos decir es algo muy distinto, aunque, en algún punto, puede relacionarse con ese concepto. Al tomar el lenguaje como fenómeno en el que se muestra el *poder* de manera natural, lo que nos gustaría que quedara resaltado es que *todo ser humano se pronuncia sobre el mundo*. Su persona es una manifestación imperativa sobre lo que el mundo *debe ser*. Para que esto sea así no es necesario que el ser humano sea consciente de ello. Bastará con que nos fijemos en la singularidad de cada ser humano, para observar que ninguna vida es igual a otra y, en consecuencia, que en cada vida hay un mundo diferente.

Lo que decimos hemos tenido oportunidad de verlo a través del gesto del *saludo*; en él, la prevención es su nota característica. También, en términos sociales, y a través del lenguaje, hemos llamado *ideología* a una *narrativa sobre el mundo que se acepta o impone de forma general*. Y, como recordamos, hemos podido identificar la *ideografía* como el conjunto de “restos” que en la actualidad va dejando la concreción *ideológica*. Es sobre este entorno, para nosotros ya conocido, que concretamos aún más. Hemos de identificar y explicar el “lugar” que aspira a conquistar la *ideología* y, sobre todo, de qué *modo* lo hace. Las categorías *común* y *colectivo* nos vuelven a ser útiles en este nuevo paso. Ahora, hablaremos propiamente del Estado como “sujeto” o, en su caso, “instrumento”, y de la ley

como su “predicado”. La *estructura del poder*, por lo tanto, se sustenta sobre una *narrativa dominante* que determina quien es el sujeto del poder y su actuación a través de la ley. Como puede observarse, seguimos en nuestra descripción el “giro” de la acción humana a través de *lo social*. Es en este “giro” de vuelta al individuo, en donde cristalizan las <<vigencias>> o éstas son impuestas, es decir, donde *el poder* se manifiesta (*ideografía*) y podemos estudiarlo.

### III.1 El Estado como un *sujeto* o un *instrumento*.

Ha habido distintas formas de acercarse al Estado. Unos se han preocupado por indicar cuál sería el Estado ideal. Estos autores también solían decirnos de qué modo y qué personas debían ser las que estuvieran a cargo del Estado. Entre quienes así pensaban tenemos a Platón, Rousseau, Kant, Comte, Fichte, Weber, etc. Para otros, en cambio, el Estado tenía sustantividad real y podía estudiarse de manera objetiva (Aristóteles, Hegel, etc.). Por último, tenemos a aquellos que se han fijado en la posibilidad que da el Estado al ser humano de ejercitar el *poder*. Para estos autores la acción política era el modo de hacerse con *el poder* del Estado a través de cualquier medio – pensemos en los sofistas o Maquiavelo. Existen otras aproximaciones a la definición de Estado en las que el ángulo de la disciplina nos lo muestra de un modo peculiar. Es clásico describir el Estado desde el derecho, como el “gran” productor de normas, identificándolo con ellas (Kelsen); o sociológicamente referirse a él como un mecanismo de control social (Durkheim). Desde posiciones sobre *lo social* de tipo biológico (v.110), hay quienes han explicado el Estado como un organismo vivo<sup>519</sup>. También, con el punto de vista del <<espíritu>> de *lo social*, sería una manifestación del *espíritu objetivo* (v. 76 y 100). Desde una perspectiva de *lo social* objetivo-positiva, podría entenderse como una “institución” (v.105 y 122) - en el sentido de Hauriou (1856-1929). Naturalmente, todo lo que acabamos de decir es a grandes rasgos, caben muchas matizaciones. Pero, para nuestro propósito introductorio, sirve lo dicho.

Si nos fijamos bien, en cualquiera de las aproximaciones, el Estado es “algo” a diseñar y manejar, “algo” diseñado por sí mismo, o “algo” con lo que hay que hacerse para utilizar *el poder* del que es capaz. Si somos más concretos podemos decir que, lo que destaca de todas las aproximaciones y definiciones, es que todas tienen que ver con el *poder*, con la ley, y que, respecto a ella, el Estado es tratado como un *sujeto* o un *instrumento*. Esta aproximación es la más formal y la que soporta cualquier punto de vista que se mantenga sobre el Estado. Es también, como veremos, la que encaja dentro de las categorías *común* y *colectivo* y, en consecuencia, también la que permite aproximarnos al Estado desde el “giro hermenéutico” y tratarlo a través de lo “real” y lo “irreal”. Cuando

---

<sup>519</sup> Cfr. Hildebrand, D., *Geschichte und System der rechts und Staats philosophie*, 1860, ed. 1987, pág. 55; Del Vecchio, E., *La Giustizia*, 1924, págs. 21 s.s.

indagamos en el contenido del Estado “sujeto” o “instrumento”, podemos empezar a intuir las diferencias. Ello, sabemos ya a qué obedece, lo hemos estudiado, a la fuerza que desata las formas sociales: la *ideología*. Es la *ideología* la que soporta, con su narrativa fuerte, una idea de mundo y *lo social* y la que, a fin de cuentas, cuando se manifiesta en *el poder* lo hace a través de las formas que el Estado ha tomado a la largo de la historia y las distintas concepciones de la ley (*ideografía*). Por lo tanto, el Estado “sujeto” o “instrumento”, en cada época, es una *cristalización ideológica*.

La aproximación formal al Estado, desde *lo social*, es la que a nosotros nos interesa en una *teoría descriptiva del poder y la riqueza* basada en la *figuración*. No vamos a hacer una génesis histórica de las formas del Estado exhaustiva. Nos centramos en el periodo de tiempo que nos hemos marcado como hito en esta investigación, es decir, desde el s. XVII a la actualidad. Por lo tanto, como ha sucedido en las partes anteriores, si nos remontamos a tiempos pretéritos, será con el único fin de aclarar lo que sucede en el intervalo temporal que consideramos. Así, lo que nos interesará es describir el fenómeno por el cual el Estado pasa de ser concebido como un *instrumento* a un *sujeto* y, de ahí pasa a ser Estado *máquina* (*sujeto-instrumento*)<sup>520</sup>. Paso que, efectivamente, se produce en el intervalo temporal que estamos considerando. Si hubiéramos escogido un intervalo temporal más amplio tendríamos que explicar otro tipo de manifestaciones en las formas del Estado. Pero, insistimos, en el intervalo en el que nos movemos en este estudio, creemos que podemos explicar la evolución a la que nos referimos sin mayores problemas.

Que un *instrumento* pase a ser considerado como un *sujeto* de una determinada acción es problemático. El *instrumento*, por definición, es un medio que sirve para que el *sujeto* consiga determinados fines. Por su parte, el *sujeto* es quien usa del *instrumento*. Así, lo que destaca al usar estos términos es que, cuando se habla del Estado como *sujeto*, el medio de actuación es el *poder*; pero, cuando se habla del Estado como *instrumento*, el *sujeto* se predica del “pueblo”<sup>521</sup> o el “político”<sup>522</sup>. En cualquier caso, lo que resulta evidente es que es problemática la doble *figura* que parece tener el Estado y que viene determinada directamente en la concepción de la *ideología* que lo sustenta. Aclaradas estas acepciones será más sencillo estudiar la idea de Estado *máquina*. En todo caso, evidentemente, supondrá afirmar una u otra naturaleza de la ley. Los siguientes apartados los dedicamos a esclarecer estas cuestiones.

---

<sup>520</sup> Este fenómeno se ha dado en muchos periodos de la historia. Insistimos en que nosotros nos fijaremos sobre todo en el periodo que va del s. XVII a nuestros días.

<sup>521</sup> Crossman, R.H.S., *Biografía del Estado moderno* (1939), ed. español 2016, pág. 17.

<sup>522</sup> Platón, *El Político*, 276e.

### III.1.1) El ser humano “construye” a través de *lo social*.

143. Se ha explicado que el ser humano conoce de manera indirecta, a través de un “rodeo”, de manera *figurada* (v.54), por lo que la verdad para el ser humano es *modalidad* (v.23). También hemos visto que el ser humano *cuando conoce* lo hace esencialmente *para actuar* (v.19)<sup>523</sup>. Pues bien, el actuar humano no es *simple actuar*. Los animales actúan según las necesidades que tienen y a través de sus instintos. Algunas especies, efectivamente, son capaces de realizar utensilios. Es decir, son capaces de “entender” que, para conseguir ciertos fines, tienen que usar *instrumentos*. Nos referimos a aquellos animales que por instinto usan instrumentos (ej. los pájaros cuando usan ramitas para construir sus nidos); o esos otros que pueden usar o no una herramienta. En estos animales el pensamiento tiene cierta complejidad. De alguna forma, el animal tiene que dejar en suspenso la acción inmediata, instintiva, para dar un pequeño “rodeo”. En vez de dirigirse directamente hacía aquello que quiere, percibe la utilidad de una herramienta para conseguirlo. Enlazar la utilidad de la herramienta con la finalidad que el animal persigue puede entenderse como una forma primitiva del modo en que el hombre conoce. En muchos casos, es la evidencia quien enseña al animal el carácter instrumental de “algo”. Ciertos cuervos de un pueblo de Inglaterra se daban cuenta que las nueces que caían de un nogal, justamente encima de un paso de cebra, se rompían cuando la luz del semáforo se ponía en verde y los coches pasaban por encima de ellas. Los cuervos llegaron a aprender a tirar las nueces al asfalto para que los coches las rompiesen y bajar a comérselas cuando en

---

<sup>523</sup> Y es en el conocimiento sobre la realidad y la actuación en ella que se manifiesta la libertad del ser humano. Si hemos dicho que la acción humana es “*hacer la verdad*” (v.19), la libertad, a la vez que es el fundamento de la estructura de la acción humana, no podemos concebirla sin límites. Un primer límite proviene de la condición del ser humano de ser *homo fallens*. Es una presunción terrible toda idea o acción en la que el ser humano crea estar en la verdad absoluta de lo que dice o lo que hace. Esta clase de presunción desvía la acción de la verdad en el ser humano hacía el terrible abismo de la soberbia. Ello ya lo señaló San Agustín en *De libero arbitrio*, como hemos visto ya (v.77), pero también en autores inspiradores del orden político de la modernidad. En efecto, dirá Montesquieu: “*El hombre como ser físico es gobernado como los otros cuerpos físicos por leyes invariables. Como ser inteligente viola sin cesar las leyes que Dios ha establecido y cambia las que él mismo establece. Es preciso que se comporte; y sin embargo, es un ser limitado; está sujeto a la ignorancia y el error, como todas las inteligencias finitas; los débiles conocimientos que tiene los pierde; como criatura sensible está sujeto a mil pasiones. Un ser tal puede, en todo momento olvidar a su creador; Dios se lo ha recordado por las leyes de la religión. Un ser así podría, en cualquier momento, olvidarse de sí mismo; los filósofos se lo advierten con las leyes de la moral. Hecho para vivir en sociedad puede olvidarse de los otros; los legisladores le reintegran al cumplimiento de sus deberes por las leyes políticas y civiles*” (Montesquieu, *El espíritu de las leyes*, op.cit., 1,1 final). El segundo límite, tiende a evitar, por el lado objetivo, el mismo error. Así, es que debemos estar a la realidad misma si no queremos que la libertad nos lleve por caminos fantásticos y terribles, es decir, al abuso de la razón. En efecto, si la libertad la separamos de la realidad – dice De Corte – la libertad no es sino “*la imagen que nos forjamos de nosotros mismos y que se superpone a nuestro ser mutilado por la libre ruptura de nuestras relaciones* (con Dios, el universo que nos rodea y nuestros semejantes)”; y esta imagen nos “*vampiriza*”. A esa libertad, “*siendo abstracta le repugna lo concreto; siendo imaginaria, lo real le atormenta; estando enteramente en el yo, emprende una lucha a muerte con quien quiera la resista y con cuanto no sea idéntico a esa imagen*” (Corte, M., *L’homme contre lui même* (1962), cap.II, pág.52).

el semáforo se ilumina la luz roja. Hay muchos ejemplos de este tipo en distintas especies de animales. ¿Qué sucede con el ser humano?

### **A) El carácter instrumental de la construcción humana a través de *lo social*.**

Pues bien, el ser humano puede realizar este pequeño “rodeo” (v.19,20) intencional infinitas veces y crear *instrumentos* complejÍsimos. Incluso, puede crear *instrumentos* que le permitan crear otros *instrumentos* que le ayuden a conseguir sus fines (v.57). Es decir, puede prolongar la *cadena instrumental* tanto como sea necesario para alcanzar aquello que se propone. En este sentido, la opción evolutiva por la inteligencia, si se quiere ver de este modo, ha hecho que el hombre *instrumentalmente* pueda dominar la naturaleza de forma técnica. Pero, cuidado, porque lo mismo que hace el ser humano respecto de los problemas físicos lo hace con los problemas con otras personas. Y, cuidado también, porque de tanto éxito técnico puede el ser humano acabar entendiendo que sólo los fines técnicos son los humanos, lo cual, evidentemente, no es así.

De todos los problemas que el ser humano resuelve con la técnica, quizás, los primeros que se nos ocurran son los que tienen que ver con el sustento, el movimiento, la seguridad, etc.; es decir, todos aquellos en los que un instrumento facilita el aprovechamiento de las fuerzas físicas para conseguir ventajas y mejores resultados físicos. Pero el hombre no se queda ahí. Como hemos visto, es un ser que, necesariamente, cuando piensa y actúa lo hace a través de *lo social* (v.129). Y *lo social*, como hemos visto también, se presenta en el ser humano de un modo muy diferente a como puede hacerlo entre las manadas de animales. En efecto, pues *lo social*, al ser humano, le acontece en una doble condición. Por un lado, efectivamente, es a través de *lo social* que tiene que dar un “rodeo” para conseguir sus fines, pero, también, *lo social* es *esencialmente problemático*. Las manadas de animales o, en su caso, la analogía de la colmena que pone Kant, respecto de *lo social* se organizan instintivamente. No se requiere que cada individuo de la especie “gire” por *lo social* de forma problemática. Pero el hombre sí. En efecto, pues *lo social* está determinado por el conjunto de voluntades concurrentes y libres que forman la sociedad. Y ello genera un espacio de acción *incierto*. Es decir, todo *lo social* está descansando en la libertad de cada ser humano y ello vuelve hasta cierto punto impredecible el “rodeo” por *lo social*. Así, el ser humano, esencialmente relacional, en “*relación procesual*”, hemos dicho, al actuar y crear *instrumentos* a través de *lo social*, lo que intenta es compatibilizar su deseo con los del resto - que también están actuando del mismo modo en sociedad<sup>524</sup>. De ahí que surjan una serie de *instrumentos* que no podemos observar en otros seres. Uno

---

<sup>524</sup> Mises: “*La sociedad es fruto de la acción humana, es decir, de la apetencia humana por suprimir el malestar en la mayor medida de lo posible*” (Mises, L., *La acción humana*, op.cit., pág. 177). Y también, “*El hombre moderno es un ser social, no sólo porque es impensable que pueda satisfacer sus necesidades aisladamente, sino también porque únicamente la sociedad ha hecho posible el desarrollo de sus facultades intelectuales y de percepción*” (Mises, L., *El Socialismo*, op.cit., pág. 290).

de ellos, muy característico y que denota lo que venimos diciendo, es el lenguaje. Volvamos a él. Se justifica el lenguaje por la comunicación que necesariamente el ser humano realiza en sociedad, pero, además, si observamos las funciones que hemos dicho que tiene el lenguaje (v.17), con él, el ser humano intenta imponer y convencer a los demás de su modo particular de ver el mundo y *lo social*. En este sentido, el lenguaje es una manifestación de la voluntad o, como hemos visto, acción (v.42). Por ello, es que podemos seguir muy bien la estructura y naturaleza del poder a través del lenguaje. Porque él es una manifestación propia del mismo, y se basa, justamente, en la concurrencia de personas que forman *lo social*.

Con el lenguaje, el ser humano da a conocer su visión de las cosas, persuade a los demás de que sus fines son legítimos o, si se quiere, que de ellos también podrán sacar los demás alguna ventaja. Evidentemente, bajo las funciones *ilocutivas* y *doxásticas* del lenguaje, lo que el ser humano está manifestando es lo que hemos llamado su *voluntad de "verdad"* (v.19). Esta clase de voluntad, con las matizaciones a las que hemos aludido, tiene mucho que ver con la *voluntad de poder*. Hay para quienes la *voluntad de poder* supone la *verdad*. Es decir, que no hay más verdad que las aspiraciones individuales y la fuerza para ejecutarlas<sup>525</sup>. Esta visión sería muy especial y radical, respecto a la afirmación que intentamos hacer, ésta es, que todo ser humano *actúa en orden a la verdad que le es propia*. Ello, desde luego, no significa que todo ser humano no repare en los medios para conseguir sus fines. Al contrario, el "rodeo" por *lo social*, entre otras cosas, no le permite afirmarse como voluntad de poder absoluta. Los demás son un dique de contención a la afirmación absoluta de la voluntad de cada hombre sobre el mundo. Así, la esencia humana, como "*relación procesual*", implica que el hombre, en su acción, aparece limitado por las <<vigencias>>, <<arquitecturas de servicialidad>>, la ley y *el poder*, para que su idea personal de lo que deben ser las cosas no arrase con la del resto. Pues, un hombre sin sociedad sólo conoce un lenguaje, en el que sólo existe un sujeto y un verbo: "yo quiero". Por lo tanto, esos *camino*s por lo que socialmente ha de conducirse la acción humana al "girar" por *lo social*, son *instrumentos* humanos que convierten a *lo social* en algo útil.

Así, efectivamente, estamos conformes en que una de las condiciones con las que el ser humano está en la sociedad es porque reconoce racionalmente que su acción, como "*hacer la verdad*" (v.19), como manifestación de su personalidad que pretende fines, es en la sociedad donde mejor los procura. La sociedad minimiza los riesgos del error de la acción humana y hace la acción humana caiga más posiblemente en los parámetros del sentido común (v.11,14). Y ello, porque en *lo social*, aparecen los *camino*s *instrumentales* por donde ser humano ha de llevar su acción.

---

<sup>525</sup> Nietzsche, F., *Humano, demasiado humano* (1886), ed. español 1998, cap. 6 <<El hombre y la sociedad>>. Críticamente ver Mises, L., *La acción humana*, op.cit., págs. 204-205.

## B) La construcción social vista desde el lenguaje.

**143 bis.** Bajo una perspectiva egoísta del ser humano pudiéramos pensar que la sociedad no sería posible. Pues, en efecto, la consecuencia más inmediata de esa condición del hombre sería la guerra (vgr. Hobbes). Pero, el “rodeo” por *lo social*, hace que la *voluntad de “verdad”* se acomode, sea *modal*, busque la paz con los demás a través de distintos medios. Por lo tanto, los *camino*s por *lo social* no son siempre impuestos. Ello, como hemos dicho, resulta evidente a la vista de las propias funciones del lenguaje. Si existen funciones *ilocutivas* y *doxásticas* del lenguaje es porque antes el lenguaje tiene una función *perlocutiva*. Es decir, el ser humano puede ofrecer su visión sobre el mundo y *lo social* porque, antes, insistimos, existe un acuerdo general en el modo de comunicarse. En dicho acuerdo es en donde se manifiesta una idea común de mundo, una *ideología (una narrativa social dominante)* (v.126), que permite una convivencia “pacífica” del ser humano. Por ello, Humboldt pudo pensar que, a un determinado lenguaje le corresponde una idea de mundo y *lo social* o, si se quiere, que existe una determinación mutua entre el lenguaje y las formas de pensamiento de las sociedades (v.10,16).

Por lo tanto, a través del lenguaje, percibimos que existen unas reglas compartidas por los miembros de la comunidad que se comunican a través de él y, además, que esas reglas tienen un sustrato *ideológico* que lo soporta<sup>526</sup>. Con ello no negamos que entre los seres humanos exista el conflicto. De hecho, se usa el mismo lenguaje para discutir. La función *perlocutiva* del lenguaje lo que nos pone en evidencia es que el ser humano llega a un consenso *instrumental* básico para, a partir de él, realizar el “rodeo” a través de *lo social*<sup>527</sup>.

---

<sup>526</sup> Recordar lo que se ha dicho sobre las <<vigencias>> y las instituciones (v. 140) como “creaciones”, “obras”, producto de la “empresa” de los seres humanos, en el sentido de Hauriou (Hauriou, M., *La theorie de l’institution...*, op.cit., págs. 31 y 39 s.s). A lo que allí hemos dicho, ahora añadimos que la “institución” tiene fines prácticos para la sociedad y que puede aparecer en ella de forma espontánea. Dice nuestro autor: “*Las instituciones sociales durante un tiempo más o menos largo, según respondan mejor o peor a las necesidades del medio social y según las ideas sobre las que reposan estén más o menos cerca de la verdad y la justicia (...)*” y más adelante: “*Las instituciones responden a necesidades, prestan servicios; cuando cesan de rendirlos o se han transformado las necesidades, se corrompen las instituciones haciéndose parasitarias: la confianza del público se aparta de ellas lentamente*” (Hauriou, M., *Précis de droit publique*, op.cit., págs. 83 s.s y 90).

<sup>527</sup> La aproximación a través del lenguaje *al poder* niega que el fundamento ontológico del mismo sea la capacidad de dar la vida o provocar la muerte (Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, ed. español 1996, págs. 155-184). Si este es el fundamento ontológico del poder, según Arendt, parecería que el Estado de Hobbes sería la encarnación justamente del poder. No es así. La filosofía política de Arendt identifica lo político como un modo de vivir excepcional, en el que la “necesidad” y la “guerra” quedan descartadas. En este sentido, el espacio verdaderamente político sería aquel en el que la ley y la libertad del ciudadano funcionan de manera armónica; Arendt declara excepcional esta situación en la historia (Arendt, H., *¿Qué es la política?*, ed. español 1997, pág.71; también en su obra: *La promesa de la política*, ed. español 2008, págs. 154-155). Por lo tanto, la afirmación de Hannah Arendt, siendo muy poética, sugestiva e ideal, no es útil en la descripción del poder.

Es ahora cuando podemos volver sobre lo que hemos dicho sobre las <<vigencias>> (v.130) y, dentro de ellas, caracterizar la ley. Pues las dos tienen como función la ordenación del comportamiento social. Las dos contienen una narrativa de lo que “*debe ser*” en determinadas circunstancias. Es aquí donde podemos ver cómo aparece el Estado como *instrumento* de *lo social*. Entendido desde este punto de vista, el Estado no es más que el conjunto de <<vigencias>>, leyes e instituciones que dan cohesión a *lo social*, a través de las cuales la acción individual hace su “giro” por *lo social*. En este sentido, el Estado es un mero *instrumento* que serviría para procurar el mejor aprovechamiento del “giro” de la acción individual por *lo social*. ¿Pero es así siempre?, ¿no estamos siendo unilaterales? Efectivamente, parece que podemos dar cuenta del Estado como *instrumento* de forma natural, a través del “giro” del ser humano por *lo social*, pero ¿no hemos dicho que también puede ser sujeto? Veamos esto.

### C) La aparición del Estado como *instrumento* o *sujeto*.

**143 ter.** El ser humano, cuando actúa a través de *lo social*, lo hace a través de ciertos *instrumentos* (vgr. <<vigencias>>), todas las cuales pueden ser entendidas como conformadoras del Estado. Ningún ser humano es el creador de las <<vigencias>> *naturales*. Como sucede con las reglas del lenguaje, esta clase de <<vigencias>> aparecen sin que se sepa su procedencia - aunque nadie discute que su origen es esencialmente humano. Pero, también, como sucede con las funciones *ilocutiva* y *doxástica* del lenguaje, la *voluntad de poder* del ser humano transforma y cambia esas <<vigencias>>, dando lugar a <<vigencias>> de tipo *artificial*, de las que sí sabemos su procedencia. El lector podrá ver con total claridad que, por este camino, estamos de nuevo en la diferencia fundamental entre *nominalismo* y *realismo*, entre *común* y *colectivo*, como categorías para interpretar el *poder*.

Pues bien, debemos prestar atención a la diferencia entre el *nominalismo* y el *realismo* respecto del *poder*. Efectivamente, las dos clases de <<vigencias>> que aparecen, como acabamos de ver, necesitan de un posible *sujeto*. En el caso del *realismo*, las <<vigencias>> naturales nos conducen a un sujeto indeterminado, social, en dinámica de espontaneidad. Pero, el *nominalismo*, y las <<vigencias>> artificiales, nos llevan a un *sujeto* con *voluntad superior* a la de los individuos que forman *lo social*. Y es que existe una razón de necesidad para que ello sea así. Ello resulta de la propia dinámica de la *voluntad de poder* del ser humano en sociedad. Cuando Aristóteles en la *Política* oponía a cada forma de poder *sana* su forma *enferma*, lo que hacía era explicitar el modo en que uno, unos pocos o la mayoría, conseguían dar rienda suelta a la *voluntad de poder* sobre la sociedad. Ya hemos explicado como la acción humana, como “*hacer la verdad*” (v.19) sin límites, puede caer en el abismo que es la soberbia. Exactamente esa es la enfermedad del Estado cuando uno gobierna sin límites, cuando unos pocos gobiernan sin límites o cuando la mayoría gobierna sin límites. Pues, no pensemos que, porque sean muchos los que participan en la acción política, ésta queda libre de la soberbia. ¡No! Pueden ser muchos, e incluso todos, pero



desde el momento en que sólo se tienen una *ideología*, se comportan como una serpiente con una sola cabeza. Y ello hasta cierto punto hemos dicho que es inevitable o, al menos un riesgo permanente, y la razón es evidente. Fijémonos en que lo que “gira” a través de *lo social* es la acción humana, es decir, la voluntad del ser humano, por lo que, en cada “giro” se corre el enorme riesgo de que una, unas pocas o todas las voluntades, se hagan con el *poder* y, así, tiranicen al mundo con su particular idea de lo que deben ser las cosas. Es aquí cuando el Estado pasa a ser un *sujeto* con voluntad propia que, ahora, usa la sociedad como *instrumento* para llevar a cabo su idea de “paraíso”. Lo que comenzó siendo “real” de forma natural, ahora, se transforma en “irreal”.

Hemos puesto al descubierto la forma en que el Estado pasa de ser *instrumento* a ser *sujeto*.

Por lo tanto, *realismo* y *nominalismo*, como formas de entender el ejercicio del poder a través del Estado, son una consecuencia necesaria de la propia estructura epistemológica y práctica del ser humano cuando piensa y actúa a través de *lo social*. Queda así explicada la condición del Estado como *instrumento* (proveniente del pensamiento *realista*) y la del Estado como *sujeto* (proveniente del *nominalismo*). Bajo la perspectiva *realista*, el Estado únicamente tendría como misión mantener la efectividad de las <<vigencias>> naturales. Por el contrario, desde un punto de vista *nominalista*, el Estado tendría voluntad y, en este sentido, crearía y mantendría la efectividad de las <<vigencias>> artificiales. De esta situación se derivan dos concepciones distintas de la ley. La procedente del *realismo* declararía que la ley es natural, fruto de la solución natural del contrato, la costumbre o el precedente. Mientras que, en la visión *nominalista*, la ley sería una manifestación de la voluntad de poder del *sujeto* Estado.

Ahora bien, y conviene que insistamos en ello, estas dos visiones del poder aparecen en la sociedad a la vez. El *nominalismo* y el *realismo*, como hemos dicho, acentuarán más la nota del Estado como *instrumento* o *sujeto*, pero, los dos son necesarios e inevitables. Mientras la acción humana, con voluntad, siga “girando” a través de *lo social*, lo “real” e “irreal”, lo *realista* y lo *nominalista*, están dando cuenta del “giro”, por lo que, como se ha explicado, que uno u otro acento (*realismo* o *nominalismo*) acabe preponderando será una cuestión de la *ideología* del siglo. En cualquier caso, apareciendo los dos fenómenos a la vez y, además, necesariamente, efectivamente podemos identificar una zona de *tensión*. Si en el apartado que hemos dedicado a la sociología, la *tensión* la hemos ido viendo a través de la preponderancia de la sociedad o no sobre el individuo, a través del *suicidio*, ahora, en el ámbito del poder, la *tensión* está entre el poder *nominal* o *real*.

## D) La importancia del escenario de la guerra.

A la visión del Estado como *sujeto* ha ayudado mucho a lo largo de la historia el escenario de la guerra. El conflicto de un grupo frente a otro es lo que hace que el Estado manifieste una unidad en su voluntad - en la que las voluntades de los individuos que lo forman quedan anuladas. La guerra es el escenario ideal para que las personas pierdan su singularidad y, absolutamente todas las fuerzas sociales, queden *colectivizadas*. En el escenario bélico los soldados pierden su identidad, aparece la uniformidad, el plan en forma de misión de aniquilar al enemigo (el otro), y sólo un *sujeto* (con nombre de Estado, nación, patria, etc.) se vuelve depositario de todo aquello que, antes de la guerra, era singular de cada persona. La sucesión y la intensificación de la guerra propicia el liderazgo de unos pocos y el sometimiento al plan del resto. El escenario de guerra es el más propicio para que el Estado sea un *sujeto colectivo*. Es una inmensa voluntad de vencer al enemigo.

Bajo este enfoque, dirá muy bien Carl von Clausewitz (1780-1831) que la guerra es un *instrumento* para (el sujeto Estado) conseguir objetivos políticos<sup>528</sup>. La guerra es el camino recorrido a través de la historia, por el que los hombres han perdido multitud de veces la noción *instrumental* del Estado<sup>529</sup>. Si nos fijamos, el escenario de guerra es el que

---

<sup>528</sup> Clausewitz, C., *De la guerra* (1831), ed. español 1999, pág. 13. La guerra, dirá Hegel, no es un accidente sino un “*elemento por el cual recibe carácter ideal de lo particular su derecho y realidad*” (citado por Vallet de Goytisolo, J.B., *Metodología de la ciencia explicativa y expositiva del derecho*, 2000, pág. 632).

<sup>529</sup> El análisis del absolutismo y el derecho divino de los reyes a gobernar tiene una historia muy distinta en la Europa continental y en Inglaterra. Nosotros nos vamos a fijar en lo sucedido en Inglaterra, porque es allí donde el absolutismo, el Estado como *sujeto*, vivió su mayor controversia y, por lo tanto, es allí donde podemos ver la discusión sobre el Estado como *instrumento* o *sujeto*. En este sentido, el hito histórico en el que el Estado pasa a convertirse en *sujeto* se encuentra en el año 1100 en Inglaterra. En esa fecha, el poder del rey era considerado como una defensa para el pueblo frente a los señores feudales. La alianza del pueblo con el rey tendría como efecto que las viejas costumbres sajonas fueran tomando cuerpo como derecho común. Además, la reunión de los consejeros del rey, algunos nobles y representantes del clero, daría lugar a lo que después sería la cámara de representantes. Es el momento en que se produce el primer encontronazo entre el poder del Estado y la Iglesia. El Estado reclamaría para sí la jurisdicción sobre los crímenes cometidos por los clérigos, a lo cual se oponería la Iglesia. La muerte de Thomas Becket arruinaría, por el momento, las pretensiones del rey. Pero, en esa época, la jurisdicción real avanzaba por encima de los privilegios de justicia de los nobles. Los *sheriffs* del rey presidían los juicios en los condados. No obstante, el poder del rey comenzó a verse como un inconveniente en el reinado del rey Juan. El rey había atacado a la Iglesia, los nobles y comerciantes y, en 1215, se obligó al rey a firmar una carta de derechos. En dicha Carta Magna se establecía por primera vez que el poder del rey no era ilimitado. Sus límites se encontraban en los derechos tradicionales y se le prohibía la imposición de impuestos arbitrarios. Ello tuvo como consecuencia que fuese tomando peso la cámara de representación con la que el rey tenía que consensuar los impuestos. La cámara de representación, por lo tanto, tenía fines controladores. A medida que se expandía el comercio y, con él, el número de comerciantes y burgueses crecía, la cámara de representación tuvo que hacer hueco a esta nueva clase social. Así, aparecieron la cámara de los Lores y los Comunes. Ésta última, por la capacidad económica de las personas a la que representaba, fue siendo cada vez más influyente sobre el rey, el cual, necesitaba acudir a ella para pedir dinero para la guerra. Entre los años 1300 y 1485 se produjo un cambio importante cuando, el primero de los reyes Tudor, se hizo con el poder a través de las armas. No obstante, pese a que con los Tudor creció el absolutismo en Inglaterra, sobrevivió el Parlamento. Es el momento en que aparece el *mercantilismo*. Una extraña combinación en la que, a la vez que

propicia que el “giro” por *lo social* tenga esa consecuencia. Pues, efectivamente, parece que, si una sociedad está siendo atacada por otra, la mejor solución es unirse en un plan común de combate. Ello explica perfectamente porque la política es, en realidad, un estado de guerra dentro de *lo social*. Solamente tratando al “otro” *ideológicamente* como un enemigo es que el político consigue agrupar, colectivizar, a los individuos entorno a sí.

Sabida la importancia del escenario de la guerra para el discurso ideológico y el colectivismo, ahora, lo que nos importa es ver el modo en que *el poder* es producto del modo de pensar y actuar de la persona.

### III.1.2) El ser humano “construye” para conseguir resultados de sus semejantes.

En este apartado consideraremos tres temas que nos resultarán esclarecedores en nuestro estudio. El primero, explica el modo en que el pensamiento *técnico* en algunos sentidos puede ser *táctico*. Aquí veremos también las razones de porqué puede inspirarse el pensamiento *táctico* en el *técnico*. En un segundo apartado, habremos de examinar el modo en que la *ideología* afecta a las <<vigencias>> y, por lo tanto, como, a través del *poder*, el producto de la *ideología*, las <<vigencias>>, acaban convirtiéndose en *ideografía*. Por último, analizaremos el origen moderno de la idea de poder.

En lo que diremos, verá el lector que retomamos ideas pasadas. Es inevitable, al tener que ser consecuentes. Pero, serán los nuevos matices sobre esas ideas los que nos servirán para avanzar.

#### A) De la “técnica” a la “táctica”.

**144.** El hombre en sociedad tiene que resolver problemas que tienen que ver con *sus relaciones con otros seres humanos*. Sobre esta clase de problemas, el ser humano actúa de forma *táctica*. Mientras que los problemas físicos son fenómenos controlables y, por lo tanto, susceptibles de ser dominados mediante soluciones *técnicas*; los problemas que

---

se respetaba la iniciativa individual, el comercio era intervenido por la corona. El Estado autorizaba monopolios, interfería en los precios y fijaba los sueldos, a la vez que una ley de beneficencia lidiaba con los problemas de desempleo. En cualquier caso, después de la derrota de la Armada Invencible, se produjo un intento de aumento del poder real. La iniciativa partió de Jacobo I quien llegó al trono en 1603. Fue este rey quien proclamó su derecho divino a gobernar, ninguneando al Parlamento. Enseguida el rey encontró apoyo entre aquellos que habían sido postergados por los Tudor: la nobleza y la Iglesia y, por el contrario, se enfrentó a los comerciantes y la clase trabajadora. Cuando Carlos I comienza a gobernar se encuentra con una clara oposición de la inmensa mayoría de los ciudadanos de Inglaterra. Es el momento en que se produce la Revolución gloriosa de 1688, la cual tiene como consecuencia la expulsión de los Estuardo de la corona y el afianzamiento de los derechos del Parlamento. Es en este clima de conflicto donde nacerán las ideas políticas de Hobbes y Locke. El primero de ellos representante clásico de la explicación *nominalista* del poder, el segundo, por el contrario, expondría la teoría del poder político desde lo que venimos llamando *realismo*.

tienen que ver con la acción humana, con *lo social*, no se dejan controlar tan fácilmente. Pero, como decimos, los problemas de *lo social*, los que tienen que ver con la acción humana, se caracterizan por la impredecibilidad del fenómeno - ello a causa de la libertad. El pensamiento *táctico* se dirige hacia el fenómeno, pero es un fenómeno inestable, humano. Por ello, lo *táctico* está determinado por el uso del lenguaje. Se habla para establecer esta o aquella norma o fórmula. La *táctica*, por lo tanto, hace aparecer la *ideología*. Un argumentario sobre la idea de mundo y *lo social* aspira a convertirse en solución de los problemas que la acción individual encuentra en su “giro” por *lo social*.

El que todos los miembros de la sociedad actúen libremente hace que la acción teleológica sea independiente en cada ser humano, de manera que, la acción humana, queda disuelta en esa amalgama mayor de acciones que forman el grupo. Pero, también es verdad que los seres humanos necesitan cierta seguridad sobre el futuro. Por ello, *son los propios seres humanos los que reclaman una solución, una ideología*. No hablaríamos de *ideologías* si un buen día los seres humanos dejaran de acudir a mítines, a pedir reyes o gobernantes. Pero es que los hombres necesitan certezas sobre el futuro. Es ésta la razón de que detrás de la *ideología* aparezcan las <<vigencias>> y, como forma fuerte de las mismas, la ley. Lo que en el mundo físico viene determinado por la ley de *la causalidad*, en *lo social*, la determinación la produce el “deber”, es decir, *la imputación* - a un supuesto de hecho se le asigna un resultado. Así, las <<vigencias>>, la ley, funcionan como cauces por los que el ser humano puede predecir el futuro. Dicho con imágenes, son las <<vigencias>> y las leyes, *los caminos* por los que el ser humano puede transitar en sociedad con “seguridad”.

A todas ellas, *naturales y artificiales*, las podemos llamar *predicado* del Estado, porque se construyen sobre un argumentario sobre la idea de mundo y *lo social* dominante. Es, insistimos, eso es a lo que hemos llamado *ideología* (v.64,100). La *ideología* es la que da *sentido* a *lo social*. Es ella la que manifiesta la *voluntad* del Estado como *sujeto* en un determinado *sentido* o, en su caso, hace que el Estado como *instrumento* opere también en un determinado *sentido*. Según lo que venimos diciendo, el *sentido* al que nos referimos, es decir, según la *imputación*, es exactamente el lugar en el que se encauza con seguridad la acción humana individual en su “rodeo” por *lo social*.

Desde el punto de vista de la acción humana, por lo tanto, podemos llegar a hacer una tipología de ella y, así, ver cómo aparece en una sociedad, se combina o, en su caso, choca con otra acción humana o con la narrativa general dominante (v.137). Varias acciones humanas en conjunto están destinadas a combinarse o entrar en conflicto con acciones individuales y/o, depende del caso, con otras acciones combinadas y/o, dependiendo del caso, con lo que vamos a llamar *acción social* y con las *vigencias*. Creemos suficiente para nuestra explicación con concebir la realidad social bajo la perspectiva de tres elementos/conjuntos: *acción individual*, *acciones de grupos* (subconjuntos), *acción social*

(conjunto). A partir de estos tres elementos es posible hacer una clasificación formal del orden de los grupos según las narrativas que aparecen en *lo social* y que, como se ha dicho, suponen *el predicado* del Estado.

Pues bien, la *ideología*, efectivamente, da sentido al conjunto de <<vigencias>> y leyes de una sociedad. Y así, en la medida en que la *ideología* consigue ordenar un determinado número de <<vigencias>> y leyes, provoca que la mayoría de las acciones humanas, al actuar a través del “rodeo” social, tengan un determinado *sentido*. Cuando se pretende que ese resultado sea *medible*. Es decir, cuando la *ideología* tiene, como parte de su contenido, la medición de utilidad de determinadas <<vigencias>> y leyes, es entonces cuando el Estado, como *sujeto* puede ser entendido a la vez como *instrumento*, y, como hemos dicho, como *máquina*<sup>530</sup>. Ello no debe sorprendernos, a estas alturas sabemos que el cientificismo que nace del s. XVII deriva en el estudio de la sociedad a través de la medición física o la explicación biológica. Por ello, como también se ha visto, Hegel no tuvo ningún problema en acercar el maquinismo al estudio del Estado (**v.100**).

Existe un paralelismo bastante evidente entre la *evolución técnica* del ser humano y su concepción del Estado de manera *táctica*. Aquellos avances instrumentales que en cada época han supuesto un desarrollo de la eficiencia de la acción humana han dado lugar a una forma de concebir el Estado similar a esos instrumentos<sup>531</sup>. Es decir, efectivamente, existe una conexión entre la *técnica física* y la *táctica social*. Ello no tiene porqué sorprender. La *figuración*, como modo de conocer del ser humano, hace que el hombre traslade por *imitación* y *analogía*, las figuras instrumentales que le proporcionan los éxitos en unos campos a otros. Además, que se produzca la *figuración social* en la dirección instrumental se explica también, por lo que hemos dicho, por la propia naturaleza humana que conoce

---

<sup>530</sup> Dice Aristóteles en el L. IV, 2 de su *Metafísica*: “El ente se dice de varios modos; pero todo ente se dice en orden a un solo principio. Unos, en efecto, se dicen entes porque son substancias; otros, porque son afecciones de las substancias; otros porque son camino hacia la substancia, o corrupciones o privaciones o cualidades de la substancia, o porque producen o generan substancia o las cosas dichas en orden a la substancia, o porque son negaciones de algunas de estas o de la substancia”. De aquí se deriva que la analogía es una forma que tiene el ser humano de comprender el mundo ordenadamente. Al hablar de la significación del nombre, Santo Tomás de Aquino distingue entre una significación real (que se refiere a la cosa misma), y la significación lógica (que se refiere a la representación que los hombres nos hacemos de las cosas). De este modo, atendiendo a la significación real, dice el doctor Angélico, hay que hablar de *analogía de desigualdad*, mientras que, cuando hablamos de significación lógica, podemos distinguir entre *analogía de atribución* y *analogía de proporcionalidad*. Pues bien, cuando usamos el término *máquina* para referirnos al Estado, estamos empleando una de las clases de analogía basada en la proporción, ésta es, la *metafórica*, que se produce cuando la relación significada por el nombre análogo se realiza de manera propia en uno de los términos (en nuestro caso *máquina*), mientras que en las otras relaciones sólo se realiza por traslación (Santo Tomás de Aquino, *De Ente et Essentia* (1255), ed. español 1996, pág. 34; *De Veritate* (1256-1259), ed. español 1999, págs. 17 s.s).

<sup>531</sup> Se ha dicho, con razón, que el “Estado-nación surgió menos por el propósito humano, que, por fuerzas ciegas fuera de control del hombre, y no se basó en principios perfectamente definidos, sino que fue originado por determinados cambios económicos y sociales que ocurrieron en Europa entre los s. XIII y XVI” (Crossman, R.H.S., *Biografía del Estado moderno*, op. cit., pág.21).

para hacer y, un hacer en la verdad (v.19, 143). De manera similar es lo que hemos visto y explicado al ver concepciones funcionalistas, mecánicas o biológicas de la sociedad (v.105, 110,113,115). Unos patrones, que estaban produciendo resultados científicos en una disciplina, se trasladaban a *lo social* para explicarlo.

## B) El “círculo” ideográfico.

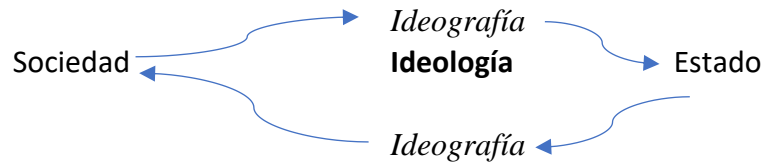
145. En el caso de las fuerzas sociales<sup>532</sup>, al conjunto de <<vigencias>>, leyes e instituciones que usa el ser humano para organizar las fuerzas desencadenadas en la sociedad, ya lo hemos dicho, es el Estado<sup>533</sup>. En este sentido, el Estado, ya sea como *instrumento* o *sujeto*, se presenta en *lo social* a través de una *ideología* y el uso de la fuerza para imponerla - a través de las <<vigencias>>, las leyes, las instituciones. De ahí que, con el paso del tiempo, toda sociedad y todo Estado dan lugar una *ideografía* (v.127). Y fijémonos bien en la secuencia de ideas con las que nos expresamos. Porque,

---

<sup>532</sup> Se puede decir del Estado que es un complejo de fuerzas sociales de tipo común y/o colectivo, una manifestación de la vida humana, una realidad social que se entiende desde el ser humano, etc. Incidiendo en el carácter colectivo (Heller, H., *Staatslehre*, 1934; Wiese, L., *System der allgemeinen Sociologie*, 1933, págs. 158, 284, 387 y 509), pero, la visión de Heller da de lado muchos aspectos comunes del Estado. Es notable la de vueltas que se dan a las palabras para no llamar a las cosas por su nombre, así, por ejemplo, mi admirado Luis Recasens Siches, a la vez que dice que el Estado no es una realidad “sustantiva” dice de él que es una “estructura” (del autor ver *Tratado General de Filosofía del Derecho*, 1997, pág.360). Luis Recasens trae a colación un ejemplo con el que pretende demostrar que el Estado no es una realidad “sustantiva”. Imaginemos un día en que la sociedad se despertase y, por no se sabe qué milagro, decidiera no participar en el Estado. Nos dice Luis Recasens, citando a Wise, el Estado desaparecería. El ejemplo no sirve. La razón es la siguiente. El ser humano al actuar a través de *lo social*, lo hace buscando seguridades a la incertidumbre de su acción. En este sentido, no existe ningún tipo de sociedad humana en donde no aparezcan las <<vigencias>> e, incluso, las leyes. Por ello, hasta en la sociedad más pequeña, tenemos el embrión y razones de ser el Estado a través de la necesidad del *principio de autoridad*.

<sup>533</sup> Dice Ortega y Gasset: “*El Estado es, en definitiva, el estado de la opinión pública: una situación de equilibrio, de estática. Lo que pasa es que a veces la opinión pública no existe. Una sociedad dividida en grupos discrepantes, cuya fuerza de opinión queda recíprocamente anulada, no da lugar a que se constituya el mando*” (Ortega y Gasset, J., *La rebelión de las masas*, op.cit., pág, 183). Naturalmente, según lo que venimos hablando, habría que entender por “opinión pública”, sencillamente “ideología”. Por ello, es mucho más exacto lo que explica Luis Recasens Siches: “*Hay que tener en cuenta que, para que la opinión pública actúe eficazmente como poder social, es preciso que se convierta en algo más que opinión, que se transforme en voluntad encaminada a la acción*” (Recasens, L., *Tratado General de Filosofía del Derecho*, op.cit., pág.356). En este punto es donde encontramos una grave discrepancia con la explicación de la Escuela Austriaca sobre los orígenes del Estado y de la ley. Los maestros austriacos mantienen desde una concepción del Estado y la ley de tipo nominalista y positiva (Menger, C., *El método en las ciencias...*, op.cit., págs. 42 s.s); a pesar de los títulos, no debe engañarse el lector, pues Mises veía el Estado como algo imprescindible (v.148): así claramente en Mises, L., *Burocracia* (1944); del mismo autor: *Gobierno omnipotente* (1944)), hasta una visión anárquica (v. Rothbard, M., *La ética de la libertad*, op.cit., del mismo autor: *El hombre, la economía y el Estado*, op.cit.). Mucho más exacto en la descripción del Estado y la ley pensamos que están las ideas de Hayek, al distinguir entre un orden espontáneo (*cosmos*) y otro artificial (*Taxis*), entre unas leyes que derivan del orden espontáneo (*nomos*) y otras que derivan del orden artificial (*thesis*), entre un sistema *democrático* artificial y otro al que llaman *demarquía* (Hayek, “*La confusión del lenguaje en el pensamiento político*”, en *Nuevos Estudios de Filosofía, Política, Economía e Historia de las Ideas*, ed. español, 2007, págs.99 s.s).

efectivamente, la *ideografía* es el pasado estructural de una *sociedad determinada*, sobre la que se aplica la *ideología* de cada momento, y que vuelve, con la fuerza ya “ordenada” de *lo social*, a seguir constituyendo la *ideografía* de esa sociedad.



Esta relación <<circular>> es de la máxima importancia. Por un lado, explica que el Estado sea fruto de una *ideografía* determinada, procedente de una *ideología*, pero, también, que el Estado, en un momento dado, siendo un *instrumento* de máximo poder, sea el que use cualquier *ideología* para transformar la sociedad, haciendo efectiva una *ideografía* distinta. De lo que decimos se desprende el *carácter dinámico* de la sociedad y del Estado. También, es la *voluntad de poder* en donde encontramos los orígenes del Estado y de sus “enfermedades”.

El dinamismo, por lo tanto, queda explicado por la fuerza operante que es la *ideología*, del discurso, de la narrativa de sentido sobre el mundo y *lo social*, la cual, perfectamente, se concreta en un discurso lingüístico de *naturaleza doxástica* que, cuando se asienta, cristaliza *ideográficamente*.

### C) El origen de la idea de poder tal y como la venimos considerando.

**146.** Hemos visto que las <<vigencias sociales>>, la ley y las instituciones pueden ser *naturales*, espontáneas o, en su caso, *artificiales* – derivadas de la decisión del poder (v.131,140). En una *teoría descriptiva del poder* tenemos que saber que, unas y otras, en mayor o menor grado, son posibles. No obstante, esta forma de hablar sobre las <<vigencias>>, la ley y las instituciones, tiene un origen muy concreto. Cuando se habla del Estado como *instrumento* o como *sujeto*, el discurso es posible porque hemos destacado de *lo social* el aspecto concreto de la *fuerza*. La idea de que el poder político podía ser algo dependiente solamente de la voluntad humana aparece con Maquiavelo. Antes de *El Príncipe* (1513), la verticalidad del orden ontológico de la Edad Media hacía imposible entender una ley humana que contradijera otra natural o divina. Por ello, para Maquiavelo, la Edad Media era una edad de confinamiento espiritual. En ella, el hombre no era libre realmente, entendía Maquiavelo, pues su voluntad no podía imponerse a los demás arbitrariamente. El modelo de la ciudad griega clásica de Maquiavelo, ciertamente confuso, tenía que ver con que en ella veía una forma de organización social dirigida por una voluntad (v.75). A partir de Maquiavelo, los pensadores políticos tuvieron que tratar con esa voluntad humana que pretende imponerse sobre los demás. Maquiavelo convirtió la política en algo

*humano, demasiado humano*. No obstante, al centrar su atención en la voluntad humana, Maquiavelo hizo posible un estudio de la política de tipo “empírico”. Con ello abrió paso a las concepciones *nominalistas* o *realistas* sobre el poder del s. XVII, sobre las que ahora volveremos, y permitiría que, ahora nosotros, por ejemplo, al hablar del “giro” de la acción humana por *lo social*, nos atengamos al fenómeno de la voluntad para explicarlo.

Nos permitimos recordar al lector lo que hemos dicho, a propósito de la ciencia, sobre el *nominalismo* y el *realismo* (v.25). Allí estudiábamos las dos formas de entender la ciencia que comienza en el s. XVII. Pues bien, esos modos distintos de entender la ciencia serán sobre los que se estudie la *voluntad de poder*. Por coherencia sistemática, tenemos que volver sobre dos autores a los que ya nos hemos referido (Hobbes y Locke) (v.29 y 30), pero, ahora, para explicar las consecuencias del *nominalismo* y el *realismo* a la hora de tratar *el poder* y, por lo tanto, el Estado como *sujeto* o, en su caso, *instrumento*. En páginas anteriores hemos contextualizado históricamente la procedencia del pensamiento político de estos dos autores. Por lo tanto, sólo cabe recordar que el periodo histórico relevante para entenderlos es el que va desde la subida al trono de Jacobo I en 1603 y la huida de Jacobo II en 1688. Hobbes (1588-1679) publicó *El Leviatán* en 1651, mientras que Locke (1632-1704) publicaría su *Ensayo sobre el gobierno civil* en 1690. Entre una y otra obra hay treinta y nueve años, pero, aunque el número de años es pequeño relativamente, las une y separa una manera muy distinta de entender el poder de forma científica. Para empezar, Hobbes, en 1629, es decir, con la edad de cuarenta años, comenzó a interesarse por los problemas de geometría, de lógica y a ser un seguidor de los principios que Descartes (1596-1650) había dado para la ciencia. Así, nuestro autor contempló y analizó el poder de modo racional y lógico. En este sentido, podemos tenerle como un “descendiente” *nominalista* de Maquiavelo en política. Por lo tanto, para él, la cuestión del orden social se convirtió en una cuestión de razón y, por lo tanto, de *sujeto*, es decir, de la fuerza del Estado sobre el individuo para conseguir la paz. Así, el orden social era una cuestión del *sujeto* Estado<sup>534</sup>. Al

---

<sup>534</sup> En Hobbes el derecho positivo acaba cancelando el derecho natural. Dirá: “*aunque quienes hablen de esta cuestión acostumbren a confundir ius y lex, derecho y ley, no se pueden dejar de distinguir: pues el derecho consiste en la libertad de hacer una cosa o de abstenerse, mientras que la ley nos determina, nos ata uno a otro: de tal manera, la ley y el derecho difieren del mismo modo que la obligación y la libertad no pueden coexistir en un solo y mismo punto*” (Hobbes, T., *El Leviatán*, op.cit., cap- XIV, párr. tercero). No obstante, Hobbes enumera diecinueve leyes naturales y una vigésima (*no hagas a otro lo que no quieras que te hagan a ti*) que serviría para modular la aplicación de las leyes naturales (Hobbes, T., *El Leviatán*, op.cit., cap. XIV, desde el párr. cuarto, y XV). Ahora bien, dichas leyes naturales no sirven como medio de control o justificación para la oposición a la norma positiva. En realidad, no parecen tener en Hobbes mayor interés que el descriptivo, pues es muy claro cuando afirma: “*Las leyes de la naturaleza obligan in foro interno; en otras palabras, por ellas estamos obligados a desear que sean efectivas; pero no obligan siempre ex foro externo, es decir a ponerlas en práctica*” (Hobbes, T., *El Leviatán*, op.cit., cap. XV, párr. 35). Y así, termina definiendo la ley de manera nominalista: “*la ley civil es, para cada súbdito, el conjunto de reglas que la República, oralmente o por escrito, o por cualquier otro signo adecuado a su voluntad, le ordena para distinguir lo derecho de lo torcido, es decir, lo que es conforme y lo que es contrario a la regla*” (Hobbes, T., *El Leviatán*, op.cit., cap. XXVI, párr.1). Es muy interesante el estudio de Michel Villey sobre Hobbes, ya que considera que, en realidad,



“giro” del individuo por lo social, en tanto que la voluntad, se concretaba en dos contratos sociales, como sabemos, en cuya manifestación más expresiva los individuos cedían todo el poder al soberano, de forma que el retorno del poder hacía los individuos era, justamente, la voluntad de éste.

Para Hobbes, por lo tanto, como puede leerse en la cita que hemos transcrito más arriba, el Estado es esencialmente *sujeto* artificial, dispuesto a ejercer todo el poder sobre los individuos a los que somete. De una manera muy rudimentaria, pero clara, la definición de Hobbes del Estado como “artefacto”, producto del “arte”, es un primer antecedente claro del Estado *máquina*<sup>535</sup>.

Por el contrario, Locke, desde su juventud estuvo interesado por las investigaciones experimentales, por lo que la cuestión del *poder* para él no tenía nada que ver con un conocimiento *a priori* y *nominalista*. Para Locke la sociedad era algo más complejo que un conjunto de individuos egoístas a los que había que controlar. Como hemos tenido ocasión de explicar al analizar su teoría del conocimiento (v.36), el hombre era para él una singularidad en sí mismo, imposible de ser entendido de manera uniforme bajo un solo principio – y ni mucho menos uno egoísta<sup>536</sup>. Para Locke, el “giro” del individuo por *lo social*, a través de la voluntad, no suponía una renuncia a la misma – como en el caso de Hobbes -, sino que el gobierno, simplemente, debía encauzar la misma en su vuelta a la sociedad. Por ello, si la voluntad de los ciudadanos era suplantada arbitrariamente por la del gobierno, perfectamente los ciudadanos estaban legitimados a rebelarse. En efecto, según Locke, la sociedad se forma por hombres esencialmente libres, y en contra de lo que se dice en *El Leviatán*, ningún hombre razonable sería capaz de ponerse totalmente en manos del Estado para conseguir protección de su vecino<sup>537</sup>. Por lo tanto, de Locke destaca el carácter *instrumental* del Estado. El Estado no aparece nunca en el pensamiento de Locke como un *sujeto*, sino como un *instrumento* al servicio de los hombres<sup>538</sup>; dirá: “*En estado natural los*

---

todo su sistema se fundamenta en el derecho que cada uno tiene a defenderse, por lo que no se perderían las libertades civiles (Villey, M., *La formation de la Cantore juridique moderne*, 1969, págs.649-676). El “derecho subjetivo” sería la base del sistema de Hobbes. Después de repasar esta idea y la obra de Hobbes, y reconociendo su originalidad, en realidad “choca” con todos los textos de Hobbes.

<sup>535</sup> A este respecto recordar lo que se ha dicho del Estado y el maquinismo en los *Fundamentos de la filosofía del derecho* y la *Ciencia de la lógica* de Hegel (v.100).

<sup>536</sup> Sobre el estado natural del hombre dirá Locke que es “*un estado de completa libertad para ordenar sus actos y disponer de sus propiedades y de sus personas como mejor le parezca, dentro de los límites de la ley natural, sin necesidad de pedir permiso y sin depender de la voluntad de una persona*” (Locke, J., *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, op.cit., 4).

<sup>537</sup> “*La libertad ante el poder arbitrario absoluto es tan necesaria para la preservación del hombre, y a ella tan estrechamente unida, que de aquella no podría separarse sino por circunstancias que conllevaran la pérdida de su derecho a la preservación y vida a un tiempo*” (Locke, J., *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, op.cit., pág.17).

<sup>538</sup> Dirá Hayek: “*Lo importante es si el individuo puede prever la acción del Estado y utilizar este conocimiento como un dato al establecer sus propios planes, lo que supone que el Estado no puede controlar el uso que se*

*hombres poseen los derechos naturales a la vida, a la libertad y a la propiedad, y la sociedad civil sólo surge para el mantenimiento de esos derechos, y en consecuencia puede ser justamente disuelta en cualquier momento en que el gobierno viola esos derechos*<sup>539</sup>. Para enfatizar esta idea, en el capítulo quinto del *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Locke defiende la idea de que, desde el momento en que el hombre mezcla su trabajo con las cosas, las hace suyas. Dando por lo tanto una razón de continuidad a la libertad y la propiedad como esferas propias e inalienables del ser humano. Bajo este enfoque, el Estado tendría como misión la de proteger la libertad y la exclusividad de la propiedad privada<sup>540</sup>. Así, iniciativa individual, libertad de contratación y propiedad privada se convierten en las claves sobre las que la sociedad construye sus <<vigencias>>, sus leyes e instituciones. Ello tiene una consecuencia inmediata. La negación de la cualidad de *sujeto* al Estado. Estas ideas justifican el desmembramiento del Estado con el fin de debilitarlo frente a los ciudadanos. John Locke, en concreto, abogará por la separación del poder legislativo del ejecutivo. La separación de poderes, en un principio, tenía como intención que un poder controlase al otro. La cámara legislativa no estaba destinada fundamentalmente a promulgar normas. Su función era la de control del ejecutivo<sup>541</sup>. En este sentido, las <<vigencias>>, las leyes y las instituciones eran derivaciones directas del modo de ordenarse la sociedad y a las que todos quedaban sometidos, siendo la función de la cámara, como venimos diciendo, la de vigilar al ejecutivo para que las respetase.

---

*hace de sus instrumentos y que el individuo sabe con exactitud hasta dónde estará protegido contra la interferencia de los demás, o si el Estado está en situación de frustrar los esfuerzos individuales*” (Hayek, F., *Camino de servidumbre*, op.cit., págs. 143-144).

<sup>539</sup> Locke, J., *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, op.cit., pág. 43.

<sup>540</sup> Vallet de Goytisolo ha considerado que esta idea tuvo como consecuencia el que en los siglos posteriores se primase el bienestar económico, la deificación del trabajo y el liberalismo económico (Vallet, J.B., “*La nueva concepción de la vida social de los pactistas del s. XVII*”, 22, en VERBO, nov.-dic. 1973, págs. 941 s.s). En nuestra opinión la idea de “bienestar” aparece con la idea de *Estado potente*, al que se le piden cometidos de tipo social. En este sentido, discreparíamos de nuestro admirado Vallet, de quien, con todo cariño, conservamos varios de sus libros dedicados. Más adelante veremos a qué nos referimos con *Estado potente* y en qué se diferencia del *Estado fuerte*.

<sup>541</sup> Por ello, siendo el poder legislativo el supremo del Estado, Locke le pone una serie de límites. El primero, es que no puede ser “*un poder absolutamente arbitrario sobre las vidas y bienes de las personas*”. Y argumenta: “*Nadie puede transferir a otro un poder superior al que posee él mismo, y nadie posee poder arbitrario absoluto sobre sí mismo, ni sobre otra persona: nadie tiene poder para destruir su propia vida ni para arrebatar a otra su vida o propiedades*” (Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, op. cit., pág. 135). El segundo límite es que el poder legislativo no puede atribuirse la facultad “*de gobernar por decretos improvisados y arbitrarios*” (Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, op. cit., pág. 136). El tercer límite es que “*el poder supremo no puede arrebatar ninguna parte de sus propiedades a un hombre sin el consentimiento de éste*” (Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, op. cit., pág. 137). Por último, “*el poder legislativo no puede transferir a otras manos el poder de hacer leyes, ya que ese poder lo tiene únicamente por delegación del pueblo*” (Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, op. cit., pág. 141).

Pues bien, estos dos autores, con sus dos posiciones, serán los que marquen el discurso sobre si el orden debe venir impuesto de manera artificial<sup>542</sup>, racional, desde el poder (Estado sujeto) o, por el contrario, la sociedad es capaz de generar un cierto orden espontáneo que el gobernante debe respetar (Estado instrumento).

Ahora podemos entender el alcance de que, en nuestras sociedades “democráticas”, exista un dominio de las leyes positivas; es decir, de que el poder ejecutivo y legislativo dicten normas. En efecto, por entenderse la democracia de manera *ilimitada*<sup>543</sup> es que las formas nominalistas del Estado y la ley se han hecho preponderantes. El cambio del modelo Estado *instrumento* al Estado *máquina*, se produciría cuando el Estado *sujeto* deshaga la concepción del Estado como *instrumento*. Ello se producirá cuando el Estado pase de ser *fuerte a potente* (proveedor).

**147.** Pero, antes de entrar en esa evolución del Estado, hay que hacer alguna precisión sobre el político. El Estado no puede ser sustraído a que sea manejado por individuos. Las *ideologías* necesitan sus “voceros”. Los antiguos consideraban que el político debía ser el “mejor” de los hombres, el filósofo dirá Platón<sup>544</sup>. Pero, desde Maquiavelo, esta idea deja de tener demasiado sentido. Los “voceros” de la *ideología* tienen las mismas pretensiones y *voluntad de poder* que el resto de sus semejantes que forman la sociedad. Pero, a diferencia de la mayoría, el “rodeo” para conseguir sus fines es el de hacerse con el artefacto poderoso que es el Estado. Así que, con mucha facilidad, el Estado acaba siempre siendo un *instrumento* de los fines particulares de esos individuos. Es en este punto donde el político se descubre como el peor de los hombres. En efecto, pues mientras todos los seres humanos actúan a través de la sociedad para conseguir sus fines, el político usa toda esa fuerza para que sea su discurso el que domine en el mundo. Los intereses particulares no desaparecen jamás del político, pero, gracias a la *ideología*, se ocultan a través de la acción hipócrita. Por ello, se suele evidenciar siempre que, aquello que proponía la

---

<sup>542</sup> Son muy elocuentes las palabras que encontramos en la introducción que Hobbes hace a *El Leviatán*: “*La Naturaleza (el arte con que Dios ha hecho y gobierna el mundo) está imitada de tal modo, como en otras muchas cosas, por el arte del hombre, que éste puede crear un animal artificial. Y siendo la vida un movimiento de miembros cuya iniciación se halla en alguna parte principal de los mismos, ¿por qué no podríamos decir que todos los autómatas (artefactos que se mueven por sí mismos por medio de resortes y ruedas como lo hace un reloj) no tienen vida artificial? ¿Qué es en realidad un corazón sino un resorte; y los nervios qué son, sino diversas fibras; y las articulaciones, sino varias ruedas que dan movimiento al cuerpo entero como el Artífice se lo propuso? El arte va aún más lejos, imitando esta obra racional, que es la más excelsa de la Naturaleza: el hombre. En efecto, gracias a ese arte se crea ese gran Leviatán que llamaremos República o Estado*”.

<sup>543</sup> Hayek, F., “*¿A dónde va la democracia?*”, en *Nuevos estudios de Filosofía, Política, Economía e Historia de las Ideas*, ed. español 2007, págs. 195 s.s.

<sup>544</sup> Platón, *La República*, 475e; 485b, también en *Las Leyes*, 730b. Dicho esto, es importante destacar que, incluso, en la idea del político de Platón, éste puede ser tenido como un inmoral al considerar aceptable que pueda usar la mentira para persuadir de la verdad. Sobre esta polémica interpretación indicamos al lector que resulta interesante la lectura de las notas a pie de página del cap. 8 de la obra de Karl Popper *La sociedad abierta y sus enemigos* (1945), ed. español 2018, págs. 591 s.s.

*ideología* era, en realidad, mentira y que el político es el único beneficiado de toda la guerra *ideológica*. Por ello, no es extraño que *lo social* se haya tratado como la relación entre la masa y una minoría (ej. marxismo) y, por ende, que una forma de acercarnos a la política sea a través de la explicación de *lo social* como *conflicto del desengaño*. En ello tampoco podemos detenernos aquí, pero el desarrollo de la idea puede ser enormemente esclarecedor.

### III.1.3 El Estado <<máquina>>.

Este apartado lo dividiremos en dos. En el primero, contextualizaremos históricamente los resultados del pensamiento político *realista* y *nominalista* en las dos revoluciones con las que se da comienzo a eso que se ha dado en llamar la “modernidad”. En el segundo apartado, veremos qué es el “maquinismo” científico.

#### A) De la Revolución norteamericana y la Revolución francesa.

**148.** El *Estado máquina* es una concepción del Estado que madura desde principios del s. XVII, al socaire del cientificismo (v.23, 85, 147). El Estado como *sujeto* o, en su caso, como *instrumento*, serán explicaciones de la naturaleza del Estado basadas en el *nominalismo* o el *realismo* que atienden a la *voluntad de poder*. El Estado del antiguo régimen, era un Estado enérgico, *fuerte, muy determinado por los fines de la guerra*<sup>545</sup>. El Estado se justificaba como la manera de resolver el problema de la fuerza contra el enemigo común y el mantenimiento de la estabilidad interna. No obstante, a partir del empuje del cientificismo, y ya en el s. XVIII, con la Revolución de los Estados Unidos (1776) y, después y sobre todo con la Primera Revolución Francesa (1789), el Estado, además de *fuerte*, es *potente*. Aunque ambas revoluciones tienen el común denominador del cientificismo de la época y el tratar con el poder político como un hecho aséptico de cualquier consideración metafísica, entre una y otra revolución, hay diferencias muy notables y que darán lugar a dos las formas de entender el Estado como *instrumento* o *sujeto*.

Las ideas de Locke son las que inspirarían los principios constitucionales de los Estados Unidos<sup>546</sup>. El Estado, como *instrumento*, quedó diseñado sobre la desconfianza hacia el poder<sup>547</sup>. Dicha desconfianza se manifestaba en un sistema en el que la *Corte*

---

<sup>545</sup> Desde la Segunda Guerra Mundial, Europa lleva viviendo el periodo de paz más largo de su historia. Sirva este dato para darnos cuenta de hasta dónde la guerra ha condicionado la visión del hombre occidental sobre el Estado.

<sup>546</sup> Crossman, R.H.S., *Biografía del Estado moderno*, op.cit., pág.86. Hayek distingue perfectamente el individualismo sobre el que se realiza la Revolución de los Estados Unidos, del socialismo que tiene su origen en la Revolución francesa (Hayek, F., *Camino de servidumbre* (1972), op.cit., págs. 68 s.s).

<sup>547</sup> Tocqueville, A., *La democracia en América* (1840), ed. español 2017, T. I, pág.322.

*Suprema*, el *Presidente*, el *Senado* y la *Cámara de representantes* se controlaban mutuamente. Así, los tres primeros poderes eran un contrapeso a la *Cámara de representantes* (el poder más democrático), a la vez que, *Corte Suprema* y el *Senado*, controlaban al *Presidente*. Además, los cuatro, en su actividad federal, debían asegurar que las potestades estatales no minasen los derechos naturales de los ciudadanos. Los Estados Unidos se constituían como una nación en la que, efectivamente, siendo democrática, guardaba en su espíritu una enorme sospecha y desconfianza sobre la democracia y los políticos<sup>548</sup>. El Estado federal era un *instrumento* puesto al “servicio” de la *iniciativa individual*, del que se esperaba que no estorbase a la acción libre del hombre. Bajo este esquema, la ley iba a ser un reconocimiento de las costumbres y del precedente<sup>549</sup>.

Por el contrario, la primera Revolución francesa (1789) tiene un origen muy distinto. Su examen puede hacerse desde la máxima expresión del Estado como *sujeto*, como *Leviatán*, que alcanzó su cénit con el reinado de Luis XVI (1638-1715). Los objetivos del Estado del Antiguo Régimen eran dos. Uno, el control sobre los ciudadanos y sus actividades comerciales. Estamos en el momento en que se aplican las doctrinas *mercantilistas*. Como segundo gran objetivo, basará la grandeza de Francia en la guerra, el monopolio del comercio y la acumulación de oro. Bajo este esquema, toda la riqueza que conseguía Francia iba a parar a sufragar los gastos de la guerra o las enormes iniciativas de obras públicas monumentales, con la finalidad de mostrar la “gloria” del Estado.

La acción del poder absoluto de la monarquía francesa, a diferencia de lo que sucedió en la Revolución norteamericana, había dejado a la sociedad sin una capa social sólida de comerciantes, de personas individuales con propiedad, es decir, sin una burguesía dispuesta a ocupar pragmáticamente el vacío de poder que provocaría la Revolución. Así,

---

<sup>548</sup> De forma, pensamos que errónea, Ludwig von Mises avala la democracia como el sistema preferido por los liberales, pero pensando que en ella es posible el gobierno de los mejores (Mises, L., *El Socialismo*, op.cit., pág.84; la misma idea en Mises, L., *La acción humana*, op.cit., pág.181). Mises observa que, efectivamente, la voluntad de la mayoría puede estar equivocada, pero que, el recurso de las elecciones hace posible que las personas elijan un mejor dirigente. Naturalmente, no es así. Quienes forjaron los principios sobre los que se asienta la Constitución de los Estados Unidos pensamos que acertaban al considerar la democracia como un sistema no de elección del gobierno por parte de la mayoría (que también), sino, y sobre todo, de control del político. La *Declaración de independencia de los Estados Unidos* (1776) se justificará precisamente en la tiranía a la que el gobierno de Gran Bretaña sometía a las colonias, y así dirá: “*Pero cuando una larga serie de abusos y usurpaciones, dirigidas invariablemente al mismo objetivo, demuestra el designio de someter al pueblo a un despotismo absoluto, es su derecho, es su deber, derrocar ese gobierno y establecer nuevos resguardos para la seguridad*”. La desconfianza hacía el gobernante no afectaba sólo al de la metrópoli. La segunda enmienda a la *Constitución de los Estados Unidos* (1787), justamente, no desarmó al pueblo, por la posibilidad de que éste tuviera que defenderse algún día de sus gobernantes. Así, evidentemente, cuando Mises dice: “*El Estado o gobierno es el aparato social de compulsión y coerción. Debe monopolizar la acción violenta. Ningún individuo puede recurrir a la violencia o la amenaza de emplearla sino ha sido autorizado para ello por el gobierno*” (Mises, L., *La acción humana*, op.cit., pág. 180), el maestro austriaco se está colocándose bajo una visión del Estado democrático positiva y colectivista al modo de Hans Kelsen.

<sup>549</sup> Holmes, O.W., *The Common Law*, 1881, págs. 19-20.

mientras que los principios sobre los que se constituyeron los Estados Unidos estaban basados en el pragmatismo de asegurar que el ser humano libre y su propiedad no fueran atacados por el Estado, en Francia, el vacío de poder que provocó la Revolución vino a ser llenado por una *ideología* que iba justamente en el sentido contrario del derecho divino de los reyes a gobernar<sup>550</sup>. Ahora sería otra voluntad tiránica la que se pondría al mando: la *voluntad popular*. Ésta sustituiría metafísicamente la legitimación del poder político. Sería Juan Jacobo Rousseau (1712-1778) el promotor de todas esas ideas “religiosas” en las que se santificaría la *voluntad popular* y, con ella, la “religión” del “humanismo”. Cuando se lee su *Contrato social* (1762), sorprende que, en realidad, no es una analogía con la que comenzar a explicar la manera en que el ciudadano queda incorporado a una sociedad – tal y como habían usado la fórmula Hobbes o Locke. Es un término con el que se explica que la *voluntad individual* queda anulada por *voluntad general*. Para Rousseau, la libertad solamente tiene sentido en la colectivización del individuo bajo la voluntad general. En cierta manera, Rousseau constituye un nuevo *Leviatán*, distinto al de Hobbes (para quien la voluntad del Estado es la del soberano), en el que el Estado es *sujeto* se soporta en una voluntad colectiva. Si nos fijamos bien, Rousseau hace del Estado una *personificación* de la *voluntad colectiva*<sup>551</sup>. Así, declarando que el Estado tiene *voluntad*, a la que debe someterse la individual, le hace más real que los individuos de la sociedad en la que actúa. Por ello, Rousseau es el padre intelectual del marxismo y de cualquier tipo de colectivismo de la “modernidad”. Cuando Marx se refiera al “interés del proletariado”, o del nazismo hable

---

<sup>550</sup> Dice Tocqueville: “La Revolución francesa, respecto de este mundo, ha operado de la misma manera que las revoluciones religiosas obran con la mirada puesta en el otro; ha considerado al ciudadano de manera abstracta, al margen de cualquier sociedad particular, igual que las religiones consideran a la persona en general, con independencia del país y de su época” (Tocqueville, A., *El Antiguo régimen y la Revolución* (1866), ed. español 2020, pág. 37). Y más adelante: “Cuando se estudia la historia de nuestra revolución vemos que se condujo precisamente con el mismo ánimo que hizo escribir tantos libros abstractos sobre el gobierno. La misma atracción por las teorías generales, los sistemas legislativos completos y la absoluta simetría de las leyes; el mismo desprecio por la realidad existente; la misma confianza en la teoría; la misma apetencia por lo original, lo ingenioso y lo novedoso en las instituciones; a la par, las mismas ganas de rehacer la estructura por completo siguiendo las reglas de la lógica y según un único proyecto” (Tocqueville, A., *El Antiguo régimen y la Revolución*, op.cit., págs. 186-187).

<sup>551</sup> Distingue Rousseau entre quien promulga las leyes y quien las redacta. Para él, quien redacta las leyes debe ser una persona o personas especialmente capacitadas para saber qué es lo mejor. Dice: “Para descubrir las mejores reglas sociales que convienen a las naciones, sería precisa una inteligencia superior que viviera todas las pasiones de los hombres y no padeciera ninguna; que no tuviera relación alguna con nuestra naturaleza y que la conozca a fondo; que su bienestar sea independiente de nosotros y que, sin embargo, quiera ocuparse del nuestro (...)” (Rousseau, J., *El contrato social*, op.cit., pág.86). Dicho esto, enseguida encontramos una contradicción (son frecuentes en Rousseau), pues, cuando enumera las clases de leyes que deben regir a un pueblo, señala a las *costumbres* y la *opinión* como leyes fundamentales (Rousseau, J., *El contrato social*, op. cit., L.II, págs. 99 s.s). La única interpretación verosímil sobre qué es la ley, como voluntad general, es una manifestación de la *ideología dominante* en cada momento. Sólo así parece posible salvar su nominalismo y, a la vez, el que la *opinión* y las *costumbres* sean las leyes fundamentales en su sistema. Ello, además, encaja con su visión elitista sobre el redactor de leyes. Por ello, se ha dicho, con toda razón, que una de las consecuencias más nefastas de semejante idea es la de haber concebido la <<voluntad general>> sin límites (Mises, L., *El Socialismo*, op.cit., pág. 84).

del “espíritu del pueblo”, es hasta Rousseau hasta donde deberemos remontarnos para explicar estas ideas. Naturalmente, la consecuencia de este pensamiento no podía dar lugar a ningún tipo de sociedad desconfiada del poder político. Por el contrario, tras la caída de Robespierre (discípulo intelectual de Rousseau), lo que los franceses acogieron con total naturalidad fue a otro tirano: Napoleón<sup>552</sup>. Los ejércitos napoleónicos, basados en *la levée en masse*, dieron todo el sentido a la igualación de los individuos y su unión para acometer un plan común. Es un enorme desvarío valorar sin crítica y en positivo que Declaración de derechos del hombre y el ciudadano de la Primer Revolución Francesa. Si se examinan sus dos redacciones, la de 1789, y la de 1793, enseguida puede verse la primacía que, en la segunda toma, respecto de la primera, el derecho de igualdad. Existe, por lo tanto, dentro de la Primera Revolución Francesa, una corriente colectivista e igualadora irrefutable que acabará dando a Europa el “regalo” de Napoleón.

## B) El “maquinismo” científico.

**149.** Al comienzo del s.XVIII el ser humano cree que, conociendo científicamente el mundo (v. **105**), puede hacer instrumentos diversos para conseguir fines muy distintos. Es el momento en que aparece, con toda su importancia para la revolución industrial, *el inventor de máquinas*. Es muy curioso examinar los dibujos de las máquinas, como la del tanque o el helicóptero, de Leonardo da Vinci (1452-1519), para, luego, contrastarlos con los diseños de esas mismas máquinas en los siglos posteriores. En los dibujos de Leonardo falta una comprensión científica de la aerodinámica, de la termodinámica, etc. Imagina el futuro, pero sus máquinas no son capaces de salir de los sistemas conocidos de engranajes y poleas. Los dibujos de Leonardo anuncian el futuro imaginándolo. El ser humano del Renacimiento advertía que las máquinas podían poner al ser humano debajo del agua, volando en el cielo y, en fin, conseguir para él resultados entonces imposibles. En el s. XVIII el futuro imaginado por Leonardo da Vinci comenzó a hacerse real. El inventor se profesionalizó. Imaginaba, pero, además, científicamente, inventaba artefactos prácticos que funcionaban al margen del esfuerzo humano o el animal. Comienza en ese siglo la edad del *maquinismo*.

Ahora nos tenemos que fijar en una de las *máquinas* más importantes que aparecieron en el s. XVIII: la *máquina de vapor* (1769). Hasta ese momento, toda máquina actuaba por tracción animal o humana. La máquina de vapor conseguía que lo inerte “actuase”. Fijándonos un poco, en aquella época, la máquina de vapor debió parecer casi

---

<sup>552</sup> “Si se me pregunta cómo esa componente del Antiguo Régimen pudo ser trasladada en bloque a la nueva sociedad e incorporarse a ella, responderé que si la centralización no ha aparecido en la Revolución es porque ella misma era el principio de esa revolución y su divisa; y añadiré que cuando un pueblo ha aniquilado en su seno la aristocracia, corre hacia la centralización como de por sí. Entonces se requieren muchos menos esfuerzos para precipitarlo por esa pendiente que para sujetarlo” (Tocqueville, A., *El Antiguo régimen y la Revolución*, op.cit., pág. 93).

un milagro. El ser humano era capaz de dar “*vida*” a algo. Para darnos cuenta del impacto, tenemos que pensar que, en general, el pensamiento dominante era que cualquier cuerpo físico era movido por su alma<sup>553</sup>. Con este esquema, ver tirar a un caballo de un remolque no impresionaba. Pero, ahora, piense el lector en lo que debieron sentir las personas que veían que una forma metálica se movía por sí misma. ¿Tendrían alma las máquinas? Es más, al explicarse el proceso termodinámico, al hombre de aquella época le costó poco llegar a la conclusión de que el alma, en realidad, no era más que una combinación de fuerzas eficientes que nada tenían que ver con las llamadas potencias del alma (entre las que estaba la voluntad). Si la *vida*, en la concepción del alma de Aristóteles, era la potencia del primer acto del cuerpo organizado<sup>554</sup>, y, por lo tanto, quedaba oculta como un enigma, ahora, podía pensarse que lo que movía al ser humano, lo mismo que la máquina de vapor era explicable desde sus propias fuerzas internas.

Este cambio de enfoque es muy interesante. Hobbes había descrito al *Leviatán* como una gran máquina, pero, en consonancia con la idea de “alma” de su época, su movimiento se hacía dependiente de la *voluntad del soberano*. Pocas páginas atrás hemos visto como, con Rousseau, el Estado es *sujeto*, pero con una *voluntad popular* - independiente de cualquier individuo. En este sentido, la voluntad seguía siendo considerada como un elemento del alma, pero, a diferencia de Hobbes, se predicaba de un *sujeto colectivo*: el Estado. Con el *maquinismo* la analogía con el *alma* desaparece. Es una combinación de fuerzas determinadas y en equilibrio las que provocan el movimiento. El Estado actúa por sí mismo, en él se conjugan las facetas de *sujeto* e *instrumento*<sup>555</sup>. Todos los elementos estaban encima de la mesa para que Hegel hablara con total claridad del Estado como culminación del proceso de la razón, cuya articulación era propiamente *maquinista* (v.100).

De este modo, se piensa en el modelo de la *máquina*, y, por asociación, de lo *técnico* con lo *táctico* (v.144). El *Estado máquina* aparece en *lo social* para desarrollar el *Estado potente*<sup>556</sup>. Y eso es justamente lo que sucede. A partir de la Primera Revolución Francesa la

---

<sup>553</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, L.II, 1-3.

<sup>554</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, II 2, 413a25-25; II 2, 413b16-17.

<sup>555</sup> En la *máquina* aparece la *unidad* como elemento caracterizador de la *vida*. Dice San Agustín que “*todo ser vive en la medida que alcanza la unidad*” (San Agustín, *De morib. Manich.*, 1, 2, n.8). El *maquinismo* ofrece un arquetipo de unidad dinámica al artefacto que, por analogía, parece estar dotado de vida propia.

<sup>556</sup> Para hablar de equilibrio social, o de que el Estado puede producir semejante equilibrio, hay que tratar lo social abstrayendo la libertad. En efecto, La fórmula que hemos expuesto en la cita anterior dejaba fuera de la explicación muchos de los sistemas en los que la probabilidad de que apareciesen o no, unos u otros microestados, no era constatable. Dicho de otro modo, para equiparar entropía y desorden es preciso definir el orden como ausencia de libertad y/o azar. Y esto es fundamental. Porque, la entropía sólo sirve como modelo absoluto de explicación de un sistema cuando se conocen todos los subsistemas y sus propiedades. Es decir, en todas aquellas disciplinas del conocimiento en las que se pretenda el “equilibrio” y que se basen en el tratamiento de la información provocada por el ser humano, la entropía como explicación del orden, no supone



palabra que correrá por la boca de los europeos sin freno será la de “derechos”. Toda Europa comenzará a pedir del Estado más y más acciones tendentes a satisfacer sus necesidades. El *Estado potente* y el *Estado máquina* son razón y medio el uno del otro.

Pues bien, todo ello llevó a que se pensase que la *máquina Estado* fuera construida con fundamentos científicos, al margen de la arbitrariedad política, y justamente para ser eficiente en la consecución de fines – en los que, como decimos, ya no sólo iban a ser preponderantemente los de la guerra. En efecto, más allá de la guerra, los nuevos fines que se le exigirán a la *máquina Estado* tienen que ver, sobre todo, con la economía. Es decir, los fines del *bienestar*.

Un nuevo concepto de ley y nuevos criterios de eficiencia serán los que sirvan a partir de ese momento para formar la *máquina Estado*. El derecho y la economía a partir del s. XVIII se empiezan a explicar desde este nuevo paradigma del *mundo* y *lo social*: el *maquinismo*<sup>557</sup>.

**150.** Se ha dicho que el romanticismo alemán, sobre todo, autores como Schiller o Hegel, fueron <<vitalistas>>, en oposición *al maquinismo* de la sociedad industrial<sup>558</sup>. Por lo que venimos explicando (v.**100**), ello no es así. Por el contrario, toda esa filosofía da una importancia exacerbada del *maquinismo*. No podemos escapar al tiempo que nos toca vivir. El Romanticismo alemán es el producto filosófico *maquinista* más acabado. *La fenomenología del espíritu*, como “energía” de *lo social*, moviéndose de forma progresiva (como la máquina), sintetizando fuerzas contradictorias (como la máquina), y que tiene, como producto acabado del espíritu objetivo del Estado<sup>559</sup>. Que Hegel haga recaer todo lo

---

una consecuencia científica, sino, por el contrario, una opción interpretativa basada en la ausencia de libertad en el sistema.

<sup>557</sup> Nos permitimos recomendar al lector que vea dos obras de pintura que pensamos ilustran perfectamente el cambio en la visión del mundo. Las dos son de William Turner: “*Temerario remolcado a puerto*” (1839) y “*Lluvia, vapor y velocidad*” (1844).

<sup>558</sup> Gadamer, H.G., *Verdad y Método*, op.cit., T.I, pág.99.

<sup>559</sup> Hegel, G.W.F., *Grundlinien...*, op.cit., parágr. 258. En la idea de Hegel, el Estado es algo muy distinto desde un punto de vista liberal o como espíritu objetivo. Desde un punto de vista liberal, ser miembro del Estado es algo discrecional del individuo, en tanto que el interés particular es preponderante (parágr. 258,1), pero, como espíritu objetivo: “*El Estado tiene una relación completamente diferente con el individuo; en la medida que el Estado es espíritu objetivo, el individuo mismo sólo posee objetividad, verdad y eticidad como miembro del Estado mismo. La unión en cuanto tal es ella misma el verdadero contenido y finalidad, y la determinación de los individuos es llevar una vida universal; su ulterior satisfacción particular, su actividad, su comportamiento, tienen a esto sustancial y válido universalmente como su punto de partida y resultado*” (parágr. 258,2). Se ha señalado por Karl Popper que la filosofía del Estado de Hegel quería servir de fundamento ideológico a la monarquía de Federico Guillermo III de Prusia (Popper, K., *La sociedad abierta y sus enemigos*, op.cit., págs. 248-249). Por su parte, el hegeliano “converso” Karl Larenz, manifestó en su *Metodología de la ciencia del derecho* (1979), ed. español 1998, que: “*la concepción de Estado, entonces orientada a la estimación demasiado optimista de Hegel, de la nacionalidad y de la moralidad del Estado de su tiempo, la he revisado*

real bajo la “idea”, lo racional, y lo haga a través de un método dialéctico que tiende, en su fase de *síntesis*, al “*equilibrio*”, es otra forma de caer bajo el hechizo de la *máquina*. Contar la historia del pensamiento idealista en Alemania, dejándonos llevar por el enfoque epistemológico imperante desde Kant, ha hecho que Hegel se explique como una culminación del idealismo cuando, en realidad, es el sepulturero de la razón. Marx (1881-1883) se dio cuenta, perfectamente, de hacia donde conducía en realidad el pensamiento de Hegel. El materialismo dialéctico de Marx es justamente la crítica *maquinista* del idealismo de Hegel. Para Marx resultaba obvio que el fenómeno dialéctico de la razón era la expresión de las fuerzas reales que actuaban en la sociedad. Para Marx no es la idea la que explica el cambio en la historia, en la sociedad, sino que son los propios fenómenos sociales los que explican el cambio. Así dirá: “*no es la conciencia del hombre la que determina su vida, sino más bien la vida social la que determina su conciencia*”<sup>560</sup>. Por ello, la repugnancia hacia la *máquina* que vemos en Marx no se aprecia en Hegel. Para Hegel, el Estado, como *máquina*, al fin y al cabo, no era más que una justificación de la monarquía prusiana. Para Marx, en cambio, la *máquina* social se explica desde la lucha de fuerzas reales, llegando a postular un cambio destructivo de la *máquina* misma<sup>561</sup>. Si para Hegel el Estado es un producto de la necesidad dialéctica, para Marx es algo a destruir<sup>562</sup>.

---

ya al final de mi estudio *Moralidad y Derecho* (1943). Hoy considero la filosofía del Estado de Hegel la más intensamente condicionada por el tiempo y, por ello, la parte más débil de su ética y filosofía del derecho” (Larenz, K., *Metodología de la ciencia del derecho*, op. cit., pág. 104).

<sup>560</sup> Marx, C., *Una contribución a la crítica de la economía política* (1859), ed. español 2013, Prefacio.

<sup>561</sup> En este sentido, no deja de ser curioso lo que afirmaba Engels de la *máquina* Estatal, y lo que es el Estado *máquina*, tal y como lo estamos describiendo: “*El Estado no ha existido eternamente. Ha habido sociedades que se las arreglaron sin él, que no tuvieron la menor noción del Estado ni de su poder. Al llegar a cierta fase del desarrollo económico que estaba ligada necesariamente a la división de la sociedad en clases, esta división hizo del Estado una necesidad. Ahora nos aproximamos con rapidez a una fase de desarrollo de la producción en que la existencia de estas clases no solo deja de ser necesidad, sino que se convierte en un obstáculo directo para la producción (...) La sociedad, reorganizada de un modo nuevo la producción sobre la base de una asociación libre de productores enviará toda la máquina del Estado al lugar que entonces le ha de corresponder: al museo de las antigüedades, junto a la rueda y el hacha de bronce.*” (Engels, F., *El origen de la familia, la propiedad y el Estado* (1884), ed. español 1970, pág.203).

<sup>562</sup> En 1842 Marx publica en la *Gaceta Renana* un artículo sobre los hurtos de leña. Lo interesante del artículo es que en él aparecen dos derechos consuetudinarios en conflicto. Uno, el de los campesinos, que recogían las ramas y árboles que habían caído durante el año en el bosque; el otro, el de los señores de los bosques, que consideraban esa acción como un hurto. En 1843 Marx ha fijado mucho más su pensamiento. En ese año escribe una crítica a los últimos párrafos a la *Fundamentación de la filosofía del Derecho* de Hegel. En la crítica, el derecho y el Estado aparecen como variables dependientes el uno del otro y, los dos, de la *ideología* del poder. En ese año hubo un cambio fundamental a la hora de interpretar la filosofía de Hegel. Ludwig Feuerbach (1804-1872) había dicho que, de manera general, en la Filosofía de Hegel se había invertido el sujeto por el predicado. En este sentido, dirá Marx que el Estado no es un producto derivado del individuo y la familia, sino todo lo contrario: “*La familia y la sociedad civil son partes reales del Estado, reales existencias de la voluntad, los modos de existencia del Estado*” (Marx, K., *Crítica de la filosofía hegeliana del derecho público* (1842), ed. español 1980, pág. 57). Más tarde, en 1845, Marx se separaría de las posiciones de Feuerbach, llegando a mantener once tesis que afectan al modo de comprender el derecho. Estas once tesis se publicarían en 1888, muerto Marx, por su amigo Engels (1820-1895). De ellas nos interesan cuatro: 1) El materialismo no es una intuición pasiva del sujeto, es práctica. Acción humana es producir; 2) No existe diferencia entre teoría y

### III.2 El Derecho positivo como Ley de la <<máquina>>.

El movimiento positivista del derecho proviene de la mentalidad *maquinista*. El poder, a través de la *voluntad popular*, del *espíritu del pueblo*, del *cientificismo* y la acción cada vez más demandante de los ciudadanos de servicios del Estado, fue dando alas a una concepción del Estado *máquina*. Algunas de las explicaciones que se han dado sobre el éxito del derecho positivo han centrado su atención en la creciente importancia del poder político y el retroceso del derecho común. Ello no es más que una consecuencia de algo mucho más profundo y que aquí estamos analizando.

En los siguientes apartados examinaremos la manera en que, la evolución que hemos mostrado del Estado iría dando cada vez más importancia a la ley positiva, como manifestación *nominalista* (ya sea en sus fundamentos de “voluntad popular”, “espíritu del pueblo” y “cientificismo”)<sup>563</sup>.

---

práctica. Todo problema humano es un problema práctico; 3) El hombre cambia según el medio y la educación, pero los hombres son los que educan, así que, los educadores deben ser educados; 4) No se trata de interpretar el mundo, la acción consiste en transformarlo (ver también Marx, K., *Crítica...*, op.cit., pág. 19). Como puede apreciarse, el derecho establecido es concebido por una ideología dominante, la cual debe cambiar. Para Marx, la ley es un motivo de resistencia y de lucha. En 1842 Marx comenzó a escribir un libro con Engels, descubierto en 1932, con el título *La ideología alemana*. En esta obra se observan todos los esquemas del pensamiento materialista del marxismo, la opresión de la minoría sobre la mayoría, la necesidad de la revolución, etc. A nuestro modo de ver, lo más interesante es el título del libro, ya que, se ve en *la ideología* la fuerza motriz de los cambios sociales. Entre 1860 y 1862, Marx escribiría *Elogio del Crimen* (ed. español 2018). En él, se tiene a la acción delictiva, lo mismo que las huelgas y las revoluciones, como productivas para la sociedad. Con ello Marx quita toda importancia al mal moral que puede suponer el crimen, justificando aún más la revolución. En ese escrito, alaba los actos delictivos y el modo en que la sociedad se asienta en las acciones criminales: “Podríamos poner de relieve hasta en sus últimos detalles el modo en que el delincuente influye en el desarrollo de la productividad. Los cerrajeros jamás habrían podido alcanzar su actual perfección si no fuera por los ladrones. Y la fabricación de billetes de banco no habría llegado nunca a su actual refinamiento a no ser por los falsificadores de moneda (...)” (pág.27). La ley, de la clase que sea, como el Estado, de la clase que sea, en la concepción de Marx, tiende a proteger y mantener una situación de opresión. Por ello, si nos preguntamos qué pretende Marx con la revolución, con la abolición de la ley y el Estado, contesta: “la condición de la liberación de la clase trabajadora es la abolición de todas las clases... la clase trabajadora sustituirá, en el curso de su desarrollo, a la antigua sociedad civil, una asociación que excluirá las clases y su antagonismo, y no habrá más poder político propiamente dicho, porque el poder político es precisamente la expresión oficial del antagonismo social” (Marx, K., *La miseria de la filosofía* (1847), ed. español 1979, pág. 140). En 1848 Marx publicará con Engels el *Manifiesto del Partido Comunista*, donde vemos estas mismas ideas repetidas. Algunas de las ideas que vamos exponiendo no caerían del todo mal en una reunión de libertarios. No obstante, en el ensayo sobre la *Comuna de París*, como también, y con más amplitud, en la *Crítica al Programa de Gotha* (1875), Marx hace pasar la transformación de la sociedad por el Estado totalitario del proletariado, lo cual, convierte lo que pudiera ser una fantasía política, en una justificación de la tiranía. Al interpretar las ideas de Marx, en *El Estado y la Revolución* (1917), Lenin se mostraría mucho más escéptico sobre que hubiera un tiempo en el que el Estado desaparecería.

<sup>563</sup> El existencialismo no ha sido una filosofía capaz de mostrar auténtica oposición a la evolución que estamos describiendo del Estado. En efecto, no parece que la reivindicación del individuo que hizo Kierkegaard tuviera efectos reales en el modo de entender el Estado. Dirá Ferrater Mora: “el hombre no puede reducirse a ser un

### III.2.1) El idealismo y el historicismo. La Codificación.

151. El cambio de enfoque sobre *lo social* en el s. XVIII, las exigencias sobre el Estado *máquina*, hizo cada vez más inoperante el *derecho común* – entendido éste como procedente de la costumbre y el valor del precedente. La cada vez mayor intervención del Estado provocaría que su función *instrumental* fuera decayendo en favor de su actuación como *sujeto potente*. Así, lo *táctico* de la acción humana para conseguir sus fines, iría restringiéndose a ser guiada cada vez más por las <<*arquitecturas artificiales de servicialidad*>> del Estado. Es decir, las <<vigencias>> naturales y la ley común, como resultado justo de la confrontación de las distintas acciones tácticas de los individuos fueron perdiendo importancia. En el s. XIX las cuestiones sobre la ley pasaron a ser *técnicas*: ¿Qué función cumple ley en el cuerpo social?<sup>564</sup> La *ideología codificadora* es el primer fenómeno

---

*animal social, pero tampoco a ser un animal sociable o un ente psíquico o bilógico. En rigor, el hombre no es ningún <<ente>>, porque es un <<existente>> y, en puridad, <<ente existente>>”* (Ferrater Mora, J., *Diccionario*, voz <<existencialismo>>, págs. 1068 s.s). Bajo la perspectiva del existencialismo individualista radical es muy difícil llegar a una comprensión de las formas sociales comunes y/o colectivas. El punto de vista individualista tiene como consecuencia una afirmación de la verdad subjetivista, la cual, impide cualquier región compartida de la verdad. Por ello, no extraña que Heidegger lo haya llevado al mundo de la “interpretación” y del lenguaje. Dirá Heidegger: “*Saber significa poder someterse a la verdad. La verdad es manifestación del ente. Según esto, el saber consiste en poder sostenerse en esta manifestación del ente y mantenerse firme en ella*” (Heidegger, M., *Introducción de la metafísica*, ed. español 1993, pág. 29). La vinculación entre “poder” y “saber” hace del lenguaje el lugar apropiado de la manifestación del “ente”. No obstante, vuelve a ser el poder de la subjetividad el que determina qué es lo manifestado para cada uno por el “ente”. Ello tiene como consecuencia inmediata el “relativismo” y, en cierta medida, provoca que la función *ilocutiva* del lenguaje sea la fundamental a la hora de determinar y transmitir de la verdad. En cualquier caso, más allá de las consecuencias que el existencialismo pueda tener en la hermenéutica, no supuso, como decimos, ninguna barrera al avance del *Estado máquina*.

<sup>564</sup> Estamos en el momento en el que se cree posible que el Estado puede dictar leyes claras y precisas, dejando al Juez la única función de aplicarlas mediante un simple silogismo. Ya hemos examinado la importancia del pensamiento de Hobbes y de Rousseau en este sentido. Pero, históricamente, podemos citar algunos antecedentes de interés. Así, la cédula del Rey de Nápoles de 1774, defendida por Filangieri (Filangieri, C., *Reflexiones políticas sobre la última ley del soberano relativa a la administración de justicia* (1774). Producto de la voluntad de Federico el Grande y de la labor C. von Carmer, Johan Gotlieb Svarez y Ernst Ferdinand Kliein, se promulgaría el *Código civil prusiano* de 5 de julio de 1794 calificado de <<derecho natural prusiano>>. El citado Código era la culminación de una obra en la que se pretendía compendiar todo el derecho hasta en sus más mínimos detalles. Manifestaba la voluntad de que los jueces no tuvieran que entrar en la valoración e interpretación del derecho. Un poco antes de la promulgación del *Código civil prusiano*, la Orden de 13 de abril de 1780 del gabinete de C. von Carmer, preparaba el camino. En ella se daban una serie de pautas para que los jueces no tuvieran que entrar a hacer interpretaciones de la ley. En Austria, la emperatriz María Teresa designaría una comisión en 1753 para que se procediera a la redacción de un Código del derecho privado general <<según el derecho común y el de la razón>>. La labor culminaría con el *Codex Theresianus iuris civilis* el día 1 de noviembre de 1786. En Francia, el Decreto orgánico de 14-24 de agosto de 1790 se dictó “*para evitar usurpaciones del poder judicial sobre el legislativo*” (t.II, art. 10), reservando a la Asamblea legislativa no sólo la facultad de legislar, sino también la de interpretar la ley (t.II, art. 13). De ahí nace la *Cour de cassation*, por leyes de 27 de noviembre y 1 de diciembre de 1790. La Corte no formaba parte del poder judicial, sino que operaba como una prolongación del poder legislativo y dependiente de él. En el mismo

en donde se materializa la respuesta a esa pregunta. El Código civil de Napoleón (1804) se asentaba en la idea de que era posible recopilar en un cuerpo legislativo las normas jurídicas fundamentales que rigen una sociedad<sup>565</sup>. Dicho Código se promulgó bajo un argumentario de que la ley codificada dejaba al individuo ordenado dentro de la sociedad. Desde el poder se dictaba un cuerpo normativo “capaz” de armonizar el cuerpo social como un todo y completamente. Naturalmente, la idea que presidía todos los argumentos a favor de la codificación giraba en torno a la seguridad jurídica. Quienes se mostraban proclives a la codificación siempre acababan aduciendo que, gracias a ella, el ciudadano podía saber en todo momento a qué atenerse. En realidad, la idea con la que trabajaban los codificadores

---

Decreto orgánico se crea la *référé* legislativo obligatorio (art. 22, 2º) para que los jueces enviaran al poder legislativo aquellos casos en los que apreciaban vacío legal (Gény, F., *Método de interpretación y fuentes del derecho positivo* (1899), ed. español 1902, págs. 67 s.s). Si bien, el nominalismo de la Europa continental iba a estar dominado por la voluntad del legislador manifestada en la ley, en Inglaterra, el utilitarismo de Jeremy Bentham vendría a cumplir una función similar (v.109). En el año en que comienza la Primera Revolución francesa, publicará *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. En esta obra declara el principio de utilidad (conseguir la mayor cantidad de placer para el mayor número de personas) como el criterio con el que debe operar el legislador a la hora de redactar una ley (Bentham, J., *Principios de moral y legislación...*, op.cit., pág.1). El Juez no tendría otro cometido que aplicar la ley al caso, tal y como le es dada por el legislador. No obstante, el principio de utilidad de alguna forma servía de control al propio legislador. Pues, en la idea de Bentham, es el principio de utilidad el que debe regir la política legislativa, controlando de ese modo la posible arbitrariedad. En este sentido, Bentham es positivista, pero, una vez se haya instaurado su plan de reforma (en este sentido Hernández Gil, A., *Puntualizaciones y correcciones al positivismo jurídico*, 8, en Discurso inaugural en la Real Academia de Legislación y jurisprudencia de 1982, pág. 43). Sobre el principio de utilidad dos comentarios más. El primero se refiere a que, efectivamente, ofrece un criterio práctico para la elaboración de la ley que servirá para justificarla. Lo cual, evidentemente, tiene mucha importancia en todas aquellas leyes con objetivos económicos. El segundo comentario es a propósito de su insuficiencia. Santo Tomás de Aquino ya había expresado que en el orden de los bienes existe lo útil, pero el “Doctor Angélico” había dicho cómo ese bien estaba supeditado a otros dos: lo honesto y lo deleitable (Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, 1,5,6, resp. ad.1 y ad. 3). Por otro lado, como hemos tenido ocasión de mostrar ya, el principio de utilidad puede conducir a muy distintos óptimos funcionales (v.109).

<sup>565</sup> En el s. XVI comienza la recopilación de las *coutumes* en Francia. Las costumbres constituían la principal fuente de derecho privado, las cuales eran comentadas por jueces y abogados con fines prácticos. El primer jurisconsulto que las comentó fue Charles Dumoulin, conocido como Carolus Molineaus (1500-1566), quien comentó las costumbres de París. Junto a él aparece Bertrand D’Argentré (1519-1590), que comentaría las costumbres de Bretaña. En la segunda mitad del s. XVI, el presidente del Parlamento de París, Christophe de Tou, consideraba que debía darse una interpretación extensiva a las costumbres y ello mediante un procedimiento de sistematización de las mismas, según aquellos principios que pareciesen comunes a ellas. A finales del s. XVI dicha obra la comenzó Antonie Loysel en sus *Institutes cotumières*, redactadas con la idea de “reducir la uniformidad en una sola ley las provincias francesas situadas bajo la obediencia de un solo rey”. En 1790 un abogado de la Chatelet de París publicó *Le droit commun de la France, ou le Costume de paris rédacté en principes*, obra que utilizarían los redactores del *Code*. La primera Revolución francesa pretendió derogar todo el sistema anterior y, así, presentar una serie de códigos de leyes sencillas y claras, redactadas por filósofos, que los jueces aplicasen sin intervenir interpretativamente en ellas. La unidad nacional reclamaba un derecho nacional. El primer proyecto de *Code civil*, presentado por Cambancères el 9 de agosto de 1793, se rechazó por la influencia clara que en él mismo tenía el derecho tradicional. Después del golpe de Napoleón, la redacción del *Code civil* se convertiría en uno de sus proyectos estrella para dar unidad a la nación (sobre toda esta cuestión ver en detalle: Vallet de Goytisoló, J.B., *Metodología de la ciencia expositiva y explicativa del derecho*, 2000, págs. 740 s.s).

franceses era una concepción de *lo social* estático. Se pensaba que, en todo momento y en cualquier sociedad, existen una serie de normas que las personas han de reconocer como válidas y eficaces por provenir de la razón, de la voluntad del pueblo o de la voluntad popular<sup>566</sup>.

El desenfoco general de los estudiosos del derecho de la época era evidente a la vista de sus trabajos. La inmensa mayoría de ellos no comprendían lo que estaba sucediendo delante de sus ojos<sup>567</sup>. Ante el cambio de paradigma científicista de los s. XVII y XVIII, sus preguntas, en el s. XIX, sobre la posibilidad de un derecho codificado de fundamentación racional, histórico, voluntarista<sup>568</sup>, cuando, en realidad, lo que se estaba poniendo en evidencia era que voluntad del legislador era ya imparabile<sup>569</sup>.

---

<sup>566</sup> Cuando culminó la redacción del *Code civil*, los redactores de éste se dieron cuenta de lo irrealizable de su pretensión. En el discurso de presentación del Código que hizo Portails ante la Asamblea el 20 de enero de 1801 expresó la imposibilidad de crear un cuerpo normativo completo al que pudieran reconducirse todos los casos que pueden presentarse (Portails, J-E-M., *Discurso de presentación del Proyecto de Código civil de los franceses*, ed. español 1978, págs. 35 s.s). En palabras de Gény la codificación “*aparte de la unificación que realiza de la legislación francesa no parece otra cosa que un trabajo formal, de simplificación y de sistematización*” que “*dejaba intacta, en lo verdaderamente esencial, la libertad de interpretación jurídica*” (Gény, F., *Método de interpretación...*, op.cit., pág. 83-87). En este sentido, es importante tener en cuenta que por ley de 1 de abril de 1837 la *Cour de Cassation* deja de tener un cometido meramente negativo y controlador de la aplicación de la ley por los jueces, y pasa a convertirse en un Tribunal con la función positiva de interpretar la ley.

<sup>567</sup> Como se ha encargado de demostrar Vallet de Goytisolo, respecto del Código civil español, existía mucha más seguridad jurídica antes que después de la promulgación del Código. En una conferencia que ofreció en la Universidad de Deusto, con el nombre *La seguridad de la norma jurídica* (publicada en Estudios Deusto, 34, 2, julio-diciembre 1986, págs. 444 s.s) nuestro más insigne jurista del s. XX destaca el desacierto de Alonso Martínez en su discurso de presentación del Proyecto de Código civil ante las Cortes. En aquella disertación, Alonso Martínez alababa la seguridad jurídica que se conseguiría con un Código civil y, como muy bien explica Vallet, lo que se produjo a continuación de la publicación del Código es la proliferación de leyes especiales, es decir, el fenómeno de la descodificación por el uso del legislador del principio de especialidad.

<sup>568</sup> En efecto, lo cierto es que, a partir de la promulgación del Código civil francés, varias generaciones de juristas se educaron en el método de la creación y aplicación de la ley de carácter nominalista. En 1841, el decano de la Facultad de Derecho, Blondeau, en una *Mémoire* de la *Académie de Ciencias Morales et Politiques* (ver Gény, F., *Método de interpretación...*, op.cit., pág.21), titulada *La autoridad de la Ley, fuente de la cual deben emanar hoy todas las decisiones jurídicas*, indicaba que el único origen de la decisión judicial es la ley, en su texto y espíritu, rechazando cualquier interpretación que suplantase la voluntad del legislador. El autor llegó a decir que, si el Juez se encuentra con leyes contradictorias, o con un vacío legal, debe rechazar la demanda.

<sup>569</sup> De esta forma, la codificación en Francia tuvo como consecuencia el que la historia, las costumbres, y hasta los métodos de aplicación del derecho, basados en la equidad o la razón análoga, dejaran de aplicarse. Así, se concibió la actividad del jurista como la de un geómetra. El jurista debía verificar si la ley estaba o no completa según los casos y, en caso de existir algún vacío o contradicción, proponer su redacción y, por otro lado, al estudiar el caso concreto sencillamente debía aplicar un silogismo respecto de la ley (Bounty, E., “*Les rapports et les limites des études juridiques et des études politiques*”, en *Rev. International de l’enseignement*, 27, 1880, págs. 22 s.s; Liard, *L’enseignement supérieur en France de 1789 a 1889*, t. 2, 1894, pág. 397).

No obstante, en Alemania la cuestión se planteaba con alguna variación respecto al modo en que la trataron los franceses. Kant, como hemos visto ya, había dejado asentados dos principios muy diferentes desde los que se podía entender la ley. Uno era el racional, práctico, basado en un *entendimiento a priori* de la acción humana; pero, el otro, en el que se fundaba su antropología y filosofía de la historia, era el del *carácter del pueblo* (v.98). Esto que decimos es fundamental para entender que, en realidad, entre historicismo y racionalismo no había una oposición real. El único problema que discutían realmente era la fuente del derecho, pero, a partir de ahí, las dos escuelas (historicistas y racionalistas) terminaban en el sistema racional expositivo del derecho. En efecto, los juristas alemanes se preguntaban si la fundamentación de la ley positiva codificada debía provenir de la razón o de la historia. La Escuela histórica alemana se quiso significar encontrando un espíritu común a través de la historia donde justificar las normas positivas<sup>570</sup>. Y, así, los historicistas alemanes generarían teorías generales sobre el mundo en base a la fuerza del espíritu, pero, poco a poco, irían cayendo en la abstracción lógica y formal del derecho<sup>571</sup> para, por último,

---

<sup>570</sup> Ferdinand Lassalle (1825-1846) defendería, desde un enfoque socialista, que es en el <<espíritu del pueblo>> donde el derecho natural y el positivo encuentran su fundamento (Lassalle, F., *System der erworbenen Rechte* (1861), ed. francesa 1904).

<sup>571</sup> Para Friedrich Carl von Savigny (1779-1861) la norma debía proceder del desarrollo histórico del espíritu del pueblo (Savigny, F.C., *Metodología jurídica* (1802-1803), ed. español 1979, pág.2; del mismo autor *Sistema del Derecho romano actual* (1839), ed. español 2005, pág. 12). Ello le lleva a mantener una concepción del derecho orgánica a lo largo de la historia. El derecho aparece, según este autor, como una manifestación práctica del “deber ser” procedente de las *instituciones* que le sirven de base y que configuran la sociedad (Savigny, F.C., *Sistema...*, op cit., V, pág 70). No obstante, Savigny no consiguió explicar con claridad el modo en que, a través de la contemplación de la institución, se alcanza la regla jurídica (Vallet de Goytisolo, J. B., *Metodología de la ciencia expositiva y explicativa del Derecho*, T.I, 2000, pág. 552). Así, tanto la institución como la regla jurídica quedaban en el campo de lo abstracto. En este sentido, se considera que Savigny fue el precursor de la Jurisprudencia de conceptos. No debe perderse de vista que lo “orgánico” en Savigny tiene que ver con lo “sistemático”. Por ello, Savigny mantiene la idea de que es en la armonía del sistema donde se descubre el funcionamiento orgánico del derecho: “*un examen más detenido nos muestra, que todas las instituciones del derecho forman un vasto sistema, y que solamente la armonía de dicho sistema, en donde se reproduce su naturaleza orgánica, puede darnos su completa inteligencia*” (Savigny, F.C., *Sistema...*, op. cit., V, pág. 67). Es fácil advertir lo mucho que la concepción de “sistema” jurídico de Savigny se aproxima a la definición de lo que sería una “máquina”. Efectivamente, tiene razón Antonio Hernández-Gil y Álvarez-Cienfuegos cuando observa que: “*El organicismo, como doctrina acerca de la realidad o de algún aspecto de ella, nace propiamente en lo biológico como reacción ante el mecanicismo imperante, y de ahí se extiende hasta representar una concepción de la sociedad y el Estado, o del mundo (...). A medida que el rigor lógico y la propensión al conceptualismo va informando la ciencia del derecho, el vigor del organismo deja paso a la racionalidad y el formalismo de la máquina*” (Hernández-Gil, A., “*La idea de sistema en Savigny*”, I, 4, en Anuario Real Academia de Legislación y Jurisprudencia, 9, número especial dedicado al II Centenario de Federico Carlos von Savigny, 1961, pág. 226). El paso del romanticismo al positivismo, o, si se quiere, al conceptualismo lo daría Georg Friedrich Puchta (1798-1846). Para este jurista, lo importante de lo dicho por Savigny es que, la comprensión del derecho se produce en lo abstracto y sistemático. Por lo tanto, lo fundamental será destacar aquellos pocos principios generales desde los que, como una pirámide, descienden el resto de los conceptos jurídicos (Vallet de Goytisolo, J.B., *Metodología...*, op.cit., págs. 559-561). En la redacción del Código civil alemán participó Bernhard Windschid (1817-1892), quien mantenía, como Savigny y Puchta, que el derecho era algo histórico y racional. Lo interesante de este autor es que lo racional no se

darse cuenta de la insuficiencia de la Jurisprudencia de conceptos<sup>572</sup>. En efecto, como nos enseña Gadamer, tanto Ranke (1795-1886)<sup>573</sup> como Hegel<sup>574</sup> compartirán la idea (anunciada por Kant, como hemos visto) de *la fuerza del espíritu* como motor de la sociedad y de la historia<sup>575</sup>. No obstante, la idea de *sistema* que observamos en Savigny iría desplazando a la del *espíritu del pueblo*<sup>576</sup> hacia el “lado” lógico y abstracto del derecho. En fin, toda esta disputa condujo a que, durante más de cien años, se polemizase sobre la conveniencia, la posibilidad y el modo de llegar a un Código civil en Alemania.

En todo caso, mientras los juristas discutían sobre la posibilidad o no de un derecho permanente y estable - y de cuál debía ser su fuente -, la sociedad estaba en plena aceleración de cambio. Ante los ojos de los estudiosos se producía el fenómeno de la expansión normativa del Estado. Frente a este fenómeno, propio de un *Estado máquina potente*, quienes se dedicaban a hablar de las bondades del derecho común, criticaban el fenómeno de la expansión del derecho positivo. La crítica, hasta cierto punto, resultaba bastante ingenua pues, desde el momento en que se aceptó la codificación, era inevitable. Llamaban al fenómeno despectivamente *motorización legislativa*, cuando (v.208), en realidad, dicho fenómeno era un síntoma de las nuevas prerrogativas que estaba asumiendo el Estado. La sociedad exigía al *Estado máquina* que interviniera cada vez más y

---

entiende de manera objetiva, sino como <<voluntad del legislador>> (Windscheid, B., *Lehrbuch des Pandektenrechts* (1887), ed. 1925, págs. 74 s.s).

<sup>572</sup> Sobre este punto, para los juristas es un autor de referencia Rudolf von Ihering (1818-1892). Su carrera como jurista expresa perfectamente cuál fue la viabilidad práctica del conceptualismo jurídico. En la primera etapa de sus investigaciones se dedicó al estudio formal de las pandectas, reconstruyendo formalmente el derecho, con indudables logros en este proceso (Ihering, R., *Geist des Römischen Rechts*, parte I (1852), parte II, 1858). No obstante, en la que sería su segunda etapa, el autor escribió distintas obras en las que dudaba de que pudiera reconstruirse formalmente el derecho y, más bien, abogaba por un estudio a través de los “casos” (Ihering, R., *Scherz und Ernst in der Jurisprudenz* (1884).

<sup>573</sup> Este autor escribiría sobre historia enfocándose en las diferencias entre los <<espíritus>> de los pueblos germánicos y mediterráneos (v. Ranke, L., *Historia de los pueblos romanos y germánicos (1494-1514)* (1824).

<sup>574</sup> Hegel defendió la superioridad del <<espíritu germánico>> sin ambages. Dirá: “*El espíritu germánico es el espíritu del nuevo mundo cuyo fin es la realización de la verdad absoluta, como autodeterminación infinita de la libertad, que tiene como contenido su propia forma absoluta. El principio del imperio germánico debe ser adaptado a la religión cristiana. El destino de los pueblos germánicos es el de suministrar los portadores del Principio cristiano*” (Hegel, G.W.F., *Lecciones de filosofía de la historia* (1840), op.cit., pág. 187). Una crítica muy acertada sobre la falta de libertad que existe en la filosofía de Hegel en Popper, K., *La sociedad abierta y sus enemigos* op.cit., págs. 219 s.s)

<sup>575</sup> Gadamer, H.G., *Verdad y Método*, op.cit., T.I, págs.261-262.

<sup>576</sup> En el mundo de la economía se reproducía exactamente el mismo debate y sobre los mismos presupuestos de Kant. Los autores se encontraron divididos entre aquellos que buscaban en la historia las leyes que explican la economía y aquellos que consideraban que debían existir unas leyes *a priori* de la acción humana explicativas de las leyes económicas. Entre los primeros tenemos a Roscher, Hildebrand y Knies, por ejemplo, además de otros que, con pretensiones más modestas sobre la historia, sólo aspiraban a una descripción empírica de los fenómenos económicos a través de la historia. Entre estos últimos, es importante para nosotros destacar la figura de Gustav Schmoller, por la polémica que sobre el lugar que debía ocupar la historia en la metodología económica mantuvo con Carl Menger – quien defendía una metodología económica basada en un conocimiento *a priori* de las leyes económicas - (Menger, C., *El método de las ciencias sociales* (1883), op.cit.).



más para procurar el *bienestar general*, y todas esas cuestiones académicas sobre si debía ser la razón o la historia donde el jurista debía encontrar la norma eran, en realidad, discusiones que, según nacían, la realidad las enterraba con la acción normativa cada vez más intensa del Estado.

Poco importaba a los alemanes y, en general, a los ciudadanos de la Europa de aquella época, si las normas debían ser deducidas de la historia o no; lo que querían era seguridad social, estabilidad en sus empleos, una sanidad accesible de forma general, etc.<sup>577</sup> Una fuerza nueva era la que, ahora, determinaba cuál era la función del Estado. La *masa*, el *hombre masa*<sup>578</sup> exigía del Estado que se comportase como todas esas *máquinas* en las que los ciudadanos trabajaban. Debía ser un *Estado proveedor* (v.156).

**152.** Los movimientos codificadores de del s. XIX y XX son la expresión escrita de toda esta cultura jurídica. Las explicaciones que hemos dado sobre las escuelas a las que hemos aludido evidencian que, entre el historicismo y el conceptualismo, existe una relación de continuidad. Tanto el Código Civil Napoleónico (1804), como el Código Civil Alemán (1900), son el resultado de la voluntad ordenadora “empirista” de dos tiranos: Napoleón y Guillermo II de Prusia, respectivamente. Lo que la historia ha demostrado es que la codificación fue, en realidad, no fosilización del derecho, sino la puerta de entrada al Estado *legislador potente*. Así, en la terminología que venimos utilizando, la codificación es una expresión *ideográfica* de una *ideología* científicista de corte racional y/o histórica, de una mentalidad *técnica* sobre la *vida social*. Cada uno de esos códigos fue el acta de defunción con la que se impedía al cuerpo social ser creador de normas generales de convivencia de manera espontánea. El otro deplorable Código civil, el italiano de 1941, reflejó definitivamente el *espíritu social y proveedor* que dominaba el *Estado máquina*<sup>579</sup>.

---

<sup>577</sup> Dirá Hayek: “Lo que daba a la sociedad alemana su carácter peculiar no era el hecho de estar casi siempre organizada para la guerra una parte mayor del pueblo alemán que la de otros países, como el de emplearse el mismo tipo de organización para otros muchos fines. Lo que daba a su estructura social su peculiar carácter de responsabilidad era que Alemania se organizaba deliberadamente, desde arriba, una parte de la vida civil mayor que en ningún otro país; era que una proporción tan grande de su pueblo no se considerara independiente, sino como funcionarios” (Hayek, F., *Camino de servidumbre*, op.cit., pág.210).

<sup>578</sup> Sobre el momento del ascenso del “hombre masa” ver Ortega y Gasset, J., *La Rebelión de las masas*, 1930, págs. 52 s.s.

<sup>579</sup> Si bien las críticas socialistas no alcanzaron al Código civil alemán, sí que produjeron su efecto en el otro gran Código Civil del s. XX: el italiano de 1942. El citado código sintonizó con los estudios de Enrico Cimbali que, en 1895, examinaría las relaciones jurídicas desde las posiciones económicas de los contratantes (Cimbali, E., *La nuova fase del diritto civile nei rapporti economici e social* (1885), ed. 1907), o los trabajos de Giuseppe Salvio, que criticó el Código civil italiano de 1865, por clasista, proponiendo soluciones de solidaridad y justicia social. En 1891 Giuseppe Vadalá defenderá la idea de un nuevo Código de Derecho Civil social, en oposición al individualista de 1865. En 1902, Cesare Vivante indicará que un nuevo Código Civil no tiene como misión transformar el derecho de contratos, sino el equiparar la posición de las partes en ellos (Vivante, C., “*La penetrazione del socialismo nel diritto privato*”, en *Critica sociale*, XII (1902), págs. 345-51).

### III.2.2) El “cambio social” desde la perspectiva del historicismo y el conceptualismo.

153. Pero ¿qué entendían todos estos académicos universitarios de lo que estaba sucediendo de puertas a fuera de su cátedra? Para los historicistas, el “cambio social” a lo largo de la historia servía para poder ver aquellas reglas que permanecían constantes; para los conceptualistas, el “cambio social” era un hecho sobre el que se aplicaba la regla deducida racionalmente. En ninguno de los dos casos, el derecho era entendido como un fenómeno dinámico que acompañaba a los cambios sociales. Es decir, justamente, como aquello que es. Unos y otros, teniendo en cuenta la *ideografía* del pasado o, simplemente *abusando de la razón*, aspiraban a deducir las leyes generales por las que se rige el cuerpo social. En definitiva, para los juristas de la época el cuerpo social era algo estático. En él había algo perenne, que podía ser atrapado por la razón o el estudio de la historia, capaz de gobernar el cuerpo social de manera general y absoluta. Gracias a la codificación, el Estado tuvo todos los argumentos de su parte para convertirse en proveedor de seguridad jurídica y, así, entrar a regular cada ápice de la vida humana.

Cuando se vio cuál era la dimensión monstruosa de las ideas académicas, científicas, el “animal” era demasiado grande y fuerte. Así, frente a la seguridad jurídica, a la ley como garantía de la libertad, emergían nuevas normas, imparables, y los mismos académicos no supieron reaccionar de otro modo que con la pataleta de la denuncia sobre la *motorización legislativa (v.208)*, que, de uno u otro modo, pretendía hacer eficiente la *máquina*<sup>580</sup>.

¿Por qué protegerse de quien te provee? El cambio social se producía y, detrás de él, el Estado actuaba normativamente. Así es como se pasó a justificar el poder ilimitado del legislador para dictar normas, el que cualquier norma especial prevaleciera frente a cualquier norma común, a descartar definitivamente el *principio de subsidiariedad* del derecho positivo, a desdibujar las fronteras del principio de intervención mínima penal, se diera paso a la intervención administrativa sancionadora, a que se generalizasen los procedimientos de delegación legislativa y se aplicara el principio de especialidad, vaciando de contenido la ley común .

Sin ninguna traba en la concepción de la ley que estorbaba al poder político, éste usaría del Estado, cada vez con más frecuencia, para producir normas y procurar el “cambio

---

<sup>580</sup> Dirá Hayek: “*La diferencia fundamental entre el gobierno basado en las reglas, cuyo objetivo principal es informar al individuo sobre cuál es la esfera de responsabilidad dentro de la que debe dar forma a su vida, y el gobierno basado en órdenes que imponen deberes específicos, se ha vuelto tan poco clara en los últimos años, que se impone detenerse sobre ello un poco más. Esta diferencia se refiere nada menos que a la distinción entre libertad bajo la ley y el uso de la máquina legislativa, democrática o no, para abolir la ley*” (Hayek, F., *Individualismo: el verdadero y el falso* (1949), ed. español 2009, pág. 70).

social”<sup>581</sup>. Es en este punto cuando vemos todo el significado de la expresión del fiscal Von Kirchmann cuando, en un discurso en Berlín en 1847, dijo: “*tres palabras rectificadoras del legislador convierten bibliotecas enteras en basura*”<sup>582</sup>. No había nada en la ley o en la concepción del derecho que sirviera de límite a la acción normativa del Estado. Es en este momento en que podemos hablar propiamente del Estado como *sujeto abierto a innumerables fines*. Con esta idea, las <<arquitecturas de servicialidad artificiales>> que hemos visto (v.134), se convierten en actuaciones de <<ingeniería social>>. La Ley quedará confundida con el Estado<sup>583</sup>, el cual tendrá como misión concretar los fines sociales a través de <<estructuras de diseño>>.

### III.3 La norma jurídica como Estado.

Hemos llegado al punto en que el Estado es considerado como *sujeto actuante*. Que dada vez interviene más y más en la vida del ciudadano. La *ley* se confunde con el *sujeto* Estado en la medida que es una *manifestación de su voluntad*. Siendo el Estado *proveedor* (v.156), su acción buscará ordenarse dentro del sistema de <<vigencias artificiales>>, de normas positivas, que él mismo genera, propiciando, a la vez, la aparición artificial de <<arquitecturas de servicialidad>>. El sistema jurídico acompañará de esta forma a la *acción proveedora* del Estado. Así, un conjunto formal y ordenado de reglas irá modulándose a medida que vayan apareciendo nuevos fines en el Estado. En este sentido, lo importante jurídicamente será que el cuerpo normativo creado por el Estado forme un sistema ordenado capaz de comprender todos los fenómenos que se puedan producir en la sociedad. De este modo, el Estado, como auténtico sujeto con voluntad, no sólo tendrá en cuenta el tiempo presente o el pasado para producir sus normas. En los s. XIX y XX aparece el Estado *providente*, que se anticipa a lo que los ciudadanos puedan hacer y que, por lo tanto, que actúa de manera *preventiva* sobre el futuro.

#### III.3.1 Hans Kelsen y el “folleto de instrucciones”.

**154.** En este punto, hay que introducir a un autor cuya obra va a ser capital a la hora de fundamentar la “ingeniería social” y el *Estado máquina*. Nos referimos a Hans Kelsen

---

<sup>581</sup> Las concepciones históricas o conceptualistas sobre el derecho no evitaron la crítica de quienes concebían el derecho como un instrumento de transformación social. Antón Menger (1841-1906) dio comienzo a todo un movimiento <<Juristen sozialismus>>, que consideraba al derecho como una variable dependiente de la fuerza del Estado útil para producir cambios (Menger, A., *Neue Staatslehre* (1903), ed. italiana 1905, pág. 290). Así, dirá este autor, el derecho debe simpatizar con todos los problemas sociales en los que se vea que existe desigualdad. Examinar la igualdad y desigualdad en una sociedad exigiría de los juristas un examen empírico de la misma para, así, proponer soluciones a los problemas de desigualdad que se identificasen.

<sup>582</sup> Kirchmann, J.H., *La jurisprudencia no es una ciencia*, ed. español 1961, pag.54.

<sup>583</sup> La moral había quedado absorbida por el derecho, el individuo por la masa colectiva. Así, en la clausura de un congreso jurídico en 1933, Hitler podrá repetir lo que ya había dicho Hegel (v.100), que el derecho y la moral son la misma cosa (Cfr. Corts Grau, J., *Curso de derecho natural*, 1964, pág. 269, nota 10).

(1881-1973)<sup>584</sup>. Curioso autor, por cierto, que acabó siendo víctima de sus ideas<sup>585</sup>. Su concepción del derecho es de tipo positivo-nominalista<sup>586</sup>. Su enfoque está presidido por la positivización de la “norma”, pero, y esto es muy importante, su teoría del derecho positivo se desarrolla identificando el Estado con la ley, y prescindiendo totalmente de lo que la vida social pueda ofrecer al derecho<sup>587</sup>.

Dirá este jurista que, la ciencia del derecho, a lo que debe atender es a un fenómeno muy concreto: *la norma positiva*. En este sentido, reduce el *conjunto de normas jurídicas* a aquellas que son dictadas por el Estado<sup>588</sup>. El Estado aparece identificado con el *ordenamiento jurídico*<sup>589</sup>. Y, al modo de Hobbes, como el órgano que monopoliza el poder<sup>590</sup>. Para llegar a esta conclusión, Kelsen se separa de todas esas teorías que han fundamentado el Estado como <<organismo>>, como <<espíritu>> o como <<cuerpo>> (v.92)<sup>591</sup>.

Este enfoque suponía vaciar de contenido la acción humana<sup>592</sup>, como también *lo social* - entendido a través de sus <<vigencias>> naturales<sup>593</sup>. Las fuentes de la norma

---

<sup>584</sup> La lectura de este autor debe realizarse desde lo que hemos venido diciendo en la primera parte de este trabajo a propósito del nominalismo. Hayek, con mucha precisión, pese a lo aséptico que parece el nominalismo, lo pone como marco de referencia de todos los pensamientos constructivistas y, entre ellos, el socialista (Hayek, “*Los errores del constructivismo*”, en Nuevos Estudios de Filosofía, Política, Economía e Historia de las Ideas, ed. español, 2007, págs.31 y 34).

<sup>585</sup> Curiosamente en la *Introducción* de la *Teoría General*, (Kelsen, H., *Teoría General del Derecho y el Estado* (1944), ed. español 1988, Introducción), Hans Kelsen, declara que el positivismo haría independiente el derecho de cualquier influencia ideológica. Cuando, más bien, el positivismo es compatible con cualquier tipo de *ideología*. Hans Kelsen tuvo que padecer las consecuencias de sus ideas. Hubo de huir de la Alemania nazi. La Constitución de Weimar (1919) era un perfecto reflejo de su pensamiento. En ella, el poder ejecutivo se arrogaba tanto poder que, Hitler pudo llegar a ser un dictador legítimamente usando el art. 48 de la Constitución de Weimar. Dicha Constitución no fue revocada hasta después de la Segunda Guerra Mundial, pero, gracias a ese artículo, Hitler pudo inaugurar el Tercer Reich.

<sup>586</sup> De la teoría pura del Derecho dirá Kelsen: “*no ve en el derecho una manifestación de una autoridad sobrehumana, sino una técnica social específica basada en la humana experiencia*” (Kelsen, H., *Teoría General del Derecho y el Estado* (1944), ed. español 1988, Introducción: pág.7).

<sup>587</sup> Kelsen, H., *Teoría General...*, op.cit., págs.16 y 209.

<sup>588</sup> Kelsen, H., *Teoría General...*, op.cit., pág.3.

<sup>589</sup> Kelsen, H., *Teoría General...*, op.cit., págs.224 y 227.

<sup>590</sup> Kelsen, H., *Teoría General...*, op.cit., pág.226.

<sup>591</sup> Kelsen, H., *Teoría General...*, op.cit., págs.127-128.

<sup>592</sup> El concepto que preside su definición de persona - ya sea individual o colectiva -, es el de persona jurídica (Kelsen, H., *Teoría General...*, op.cit., pág.110, 112 y 113).

<sup>593</sup> El derecho es una técnica de ordenación social a través de la coacción (Kelsen, H., *Teoría General...*, op.cit., pág.21). Los totalitarismos serían quien aprovecharían esta concepción positivista del derecho. Karl Renner (1870-1950) escribirá un libro de mucho calado: *Die Rechtinstitute des Privatrechts und ihre soziale Funktion* (1904), ed. 1929. En él distingue la ciencia del derecho (siguiendo a Kelsen) de la sociología del derecho. Pues bien, las normas son imperativos impuestos por el Estado sobre el <<conjunto de los ciudadanos>>. A estas normas las trata como <<producto de una voluntad colectiva>> (págs.34-36). Esas normas son las que se agrupan, a modo de *conjuntos*, formando distintos institutos jurídicos: la propiedad, los contratos, etc. La

positiva pueden ser distintas. Kelsen se refiere a la ley, la costumbre, a la labor de la Jurisprudencia, pero, todas ellas, han de estar fundamentadas en una norma suprema, que es la constitución. La constitución en su *sentido material* presupone el *formal*<sup>594</sup>, es decir, el elemento *nominalista* de la norma es el fundamento último de todo el orden jurídico.

La norma es un imperativo hipotético que se une al resto de normas por el principio de jerarquía, cuya cúspide, como hemos dicho, la ocupa la constitución. Así, declara dos principios para el ordenamiento jurídico: el de unidad y el de suficiencia. No existen lagunas en el ordenamiento jurídico. Las normas son interpretadas lógicamente y sistemáticamente y, en su sentido, no dejan espacios vacíos en el ordenamiento jurídico<sup>595</sup>.

Pese a todas las críticas de las que fue objeto esta teoría, lo cierto, es que el enfoque de Hans Kelsen es el que sintoniza mejor con el espíritu de su época y en donde vemos claramente las consecuencias para la ley del *Estado máquina*<sup>596</sup>. Cuando Kelsen da su definición de Estado la deslinda de las concepciones sociológicas que lo han entendido como acciones recíprocas entre individuos, como acción de dominación de un grupo sobre otro, o acción de un organismo<sup>597</sup>. Dirá Kelsen que el Estado es “*una comunidad creada por*

---

sociología del derecho comienza donde terminan las normas. Es decir, valorando los efectos que las normas producen en la sociedad. Retomando la terminología marxista, las normas serían la <<superestructura>> de la sociedad, mientras que la <<sociología>> se ocuparía de la infraestructura. Así, describe funciones de cambio entre la <<superestructura>> y la <<infraestructura>>, indicando que, unos y otros cambios son posibles, siempre que no se produzcan a la vez y con la misma intensidad en las dos <<estructuras>>.

<sup>594</sup> Kelsen, H., *Teoría General...*, op.cit., pág.231.

<sup>595</sup> Kelsen, H., *Teoría General...*, op.cit., pág.174.

<sup>596</sup> Una forma de hablar sobre esta clase de Estado ha sido llamarle *tecnócrata*. Vallet de Goytisolo lo definió así: “*parte de una concepción ideológica del mundo que admite la mecanización dirigida centralmente por unos cerebros capaz de impulsarla de modo eficaz, que propugnan y tratan de operar la racionalización cuantitativa de todas las actividades, si bien dando primacía a las económicas y, en general, las utilitarias*” (Vallet de Goytisolo, J.B., *Metodología de la ciencia explicativa y expositiva del derecho*, op.cit., pág. 247). En el análisis de las causas de la tecnocracia, sigue diciendo Vallet, que han tenido que concurrir las siguientes circunstancias: “*Ante todo, que se haya impuesto una concepción emanantista, en la que el Estado ocupa el lugar de Dios, al no hacer derivar la sociedad política de la naturaleza social del hombre sino estimarla creación artificial suya, función que el mismo Estado asume. De modo tal, que nada trasciende al Estado ni le limita desde lo alto y, por lo tanto, su poder se convierte en absoluto.// Seguidamente, dada la pretensión de liberar al hombre de sus viejas ataduras, y para conseguirlo, a medida que le libera de ellas, el Estado absorbe todas las instituciones, arrebatando el poder a las formas preestatales, imponiendo la concepción de que la ordenación de la estructura de todos los miembros fluye desde arriba hacia abajo partiendo del Estado (...)//La consecuencia de la aliénation totale del individuo al Estado, éste – poyado en la volonté générale – configura entonces todos los derechos, suprimiendo aquellos que dotaban a aquél de la iniciativa que sólo puede tener con las libertades civiles// Y, finalmente, la eficacia de los nuevos medios técnicos, que permiten mecanizar el trabajo del mando inferior, facilita la manipulación de las masas, el dominio central de la economía, la efectividad de la presión fiscal, etc.*” (Vallet de Goytisolo, J.B., *Metodología de la ciencia explicativa y expositiva del derecho*, op.cit., pág. 247)

<sup>597</sup> Kelsen, H., *Teoría General...*, op.cit., pág.218.

*un orden jurídico nacional*”<sup>598</sup>. Ahora veamos qué es una *máquina* y comprobaremos hasta donde la analogía que venimos haciendo está justificada.

**155.** Dice el Diccionario de la RAE que una *máquina* es un “*objeto fabricado y compuesto por un conjunto de piezas ajustadas entre sí que se usa para facilitar o realizar un trabajo determinado, generalmente transformando una forma de energía en movimiento o trabajo*”.

- a) **Objeto fabricado.** - En el caso del Estado, es un *sujeto* creado de forma artificial a través de la creación del ordenamiento jurídico. Es decir, coincide con la máquina en su artificiosidad. Pero, además, para ser *sujeto*, se requiere que, como tal, tenga cierta unidad. Kelsen se la da en tres sentidos: el Estado tiene personalidad jurídica propia, el ordenamiento jurídico es completo en sí mismo y es, por último, impenetrable<sup>599</sup>.
- b) **Compuesto.** - Y el Estado lo es; por un lado, de normas que sistemáticamente forman una unidad lógico- jerárquica y, además, contiene un conjunto de organismos y funcionarios que hacen eficaz el ordenamiento jurídico<sup>600</sup>.
- c) **Realizar un trabajo.** - En la noción de ordenamiento jurídico de Kelsen es fundamental la efectividad. Los organismos del Estado actúan para dar efectividad al ordenamiento jurídico que, a través de la coacción<sup>601</sup>, producen un resultado sobre la acción humana.
- d) **Energía.** - En el Estado kelseniano es la voluntad colectiva que es independiente de cualquier voluntad individual.
- e) **Eficiencia.** - Esta nota no la ofrece la definición de máquina del Diccionario de la RAE, pero, obviamente, existe en uno u otro grado en toda *máquina*. En el caso del Estado, Hans Kelsen supedita la libertad individual a la *colectiva*<sup>602</sup>, indicando que existen situaciones, graduables, en las que la efectividad del ordenamiento jurídico es más o menos total. Es más, declara que, hasta cierto punto, son necesarias las situaciones de ineficiencia, porque, sin ellas, no tendría sentido el Estado<sup>603</sup>. Por lo tanto, mantiene una idea de *eficiencia* basada en el equilibrio entre los resultados de la acción del

---

<sup>598</sup> Kelsen, H., *Teoría General...*, op.cit., pág.215.

<sup>599</sup> Kelsen, H., *Teoría General...*, op.cit., pág.252.

<sup>600</sup> Kelsen, H., *Teoría General...*, op.cit., pág.222.

<sup>601</sup> Kelsen, H., *Teoría General...*, op.cit., pág.34. Kelsen habla del derecho como una técnica normativa para, coactivamente, provocar un comportamiento en las personas (Kelsen, H., *Teoría General...*, op.cit., págs. 25 y 30).

<sup>602</sup> Kelsen, H., *Teoría General...*, op.cit., pág.337-338.

<sup>603</sup> Kelsen, H., *Teoría General...*, op.cit., págs.141 y 142.

Estado sobre los individuos a los que consigue someter y aquellos que no. Se parece mucho al primer principio de la termodinámica, con la que se explica la eficiencia señalando que, en toda máquina, siempre existe un desperdicio de energía.

Desde el punto de vista del Estado como *máquina*: ¿qué significan las leyes positivas kelsenianas? Pues, aunque el símil pueda resultar chocante, creemos que acertamos bastante al describirlo metafóricamente como un *folleto de instrucciones*.

### III.3.2 El Estado proveedor.

**156.** El Estado que toma fuerza como *Estado máquina* en la Primera Revolución Francesa es un *Estado proveedor*<sup>604</sup>. Se le concibe en una función proveedora dentro de la <<estructura social>>. El ser humano no hará “girar” su acción a través de *lo social* para conseguir un mejor aprovechamiento de ella. Ahora se queda demandando, esperando, a que el Estado le provea. Su acción y libertad pierden su sentido en muchos aspectos.

El <<contrato social>> de Rousseau (1712-1778) difiere del que en su momento concibieron Hobbes y el propio Locke (v. **146**). En el caso de Rousseau, el <<contrato social>> servirá para dar primacía a los <<intereses generales>> por encima de los individuales<sup>605</sup>. Ello es importante a la hora de aclarar si estamos ante <<vigencias>>

---

<sup>604</sup> Vallet de Goytisolo ha llegado a usar de manera sinónima <<Estado de bienestar>> y <<totalitarismo>> en varias de sus obras (ver Vallet de Goytisolo, J.B., *Ideología, praxis y mito de la tecnocracia*, 1971; también en *Entorno a la tecnocracia*, 1982; y en “*El hombre ante el totalitarismo estatal*”, en Verbo, 124-125 (1974), 32. En todas ellas explica Vallet el modo en que el Estado se ha ido arrogando más y más potestades a medida que se convertía en proveedor de los ciudadanos. Con ello, el Estado anulaba la capacidad de iniciativa de las personas en la sociedad y, con ello, también su interés por formar “grupos intermedios” dotados de poder y autorregulados. Uno de los fenómenos que produce el Estado máquina, como forma de Estado proveedor, es lo que Marcel de la Corte ha llamado *la economía al revés* (Corte, M., “*La economía al revés*”, en Verbo, 91-92 (1971), págs. 127-176). En ella es el Estado el que se encarga de mover, como una “*bomba aspirante-expelente*” la economía, en lugar de que ésta quede en manos de los particulares.

<sup>605</sup> Hay que leer el *Contrato social* (1762), ed. español 1988, de Rousseau, junto a otros dos de sus obras fundamentales: El segundo discurso sobre *Los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (1755), ed. español 1999 y *Emilio* (1762), ed. español 1999. En el primero de esos trabajos (*Los fundamentos...*) Rousseau se muestra muy pesimista respecto del estado de la sociedad. A partir de ahí, las otras dos obras que hemos citado, el *Contrato social* y *Emilio*, son utópicas. Interpretando estas ideas, en las que la sociedad corrompería al ser humano, Hayek explica que, en el fondo, la <<justicia social>> es una palabra, semejante a la <<justicia distributiva>>, que realmente nos remite a la noche de los tiempos de la humanidad (Hayek, F., “*El atavismo de la justicia social*”, en Nuevos Estudios de Filosofía, Política, Economía e Historia de las Ideas, ed. español, 2007, págs.81s.s). Frente al contrato social propugnado por Rousseau, Pierre- Joseph Proudhon (1809-1865) opuso un contrato realista, del cual dirá: “*El contrato político no admite toda su dignidad y moralidad sino bajo la condición: 1º, de ser sinalagmático y conmutativo; 2º de estar encerrado, en cuanto a su objeto, dentro de ciertos límites, condiciones ambas que se suponen existen bajo el régimen democrático, pero que, aun en este régimen, no son las más de las veces sino ficticias. ¿Puede acaso decirse que en una democracia representativa y centralizadora, en una monarquía institucional y censitaria, y mucho menos en una república*

*naturales* o *artificiales* ordenadoras de *lo social* (v.136). La cesión de parte de la libertad individual en favor del Estado - no es en aras de la seguridad (Hobbes), ni condicionada a que se proteja la vida, la libertad y la propiedad (Locke) -, es absoluta y con la finalidad de conseguir los más dispares y disparatados <<intereses generales>><sup>606</sup>. El Estado es proveedor de alimento, de vivienda, de educación. La situación en la que Rousseau coloca al Estado lo convierte en proveedor de distintos “derechos” nacidos de la subjetividad particular<sup>607</sup>.

Es curioso observar cómo, en los *Fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (1755), Rousseau se muestra enormemente escéptico respecto a que los logros de las artes y las ciencias hayan supuesto un bien para la humanidad. El <<progreso>> se presenta en esta obra de Rousseau como un problema. Así es como surgió el principio sobre el que descansará toda su obra: el hombre es bueno por naturaleza y la sociedad lo corrompe. A la rémora, que provoca que en la sociedad el individuo se pervierta, Rousseau la llama

---

*comunista como la de Platón, sea igual y recíproco el contrato político entre el ciudadano y el Estado? ¿Puede decirse que ese contrato, que toma a los ciudadanos la mitad o las dos terceras partes de su soberanía y la cuarta de sus propiedades, está encerrado en sus justos límites? ¿No será más exacto decir que es un contrato exorbitantemente oneroso, puesto que carece de compensación alguna para una más o menos considerable parte de los ciudadanos, y aleatorio, pues el beneficio prometido, ya de suyo insuficiente, dista de estar asegurado?”* El contrato político, sigue Proudhon, “para que, encerrado en sus propios límites, sea ventajoso y cómodo para todos, es indispensable que el ciudadano al entrar en asociación: 1º pueda recibir del Estado tanto como él sacrifica; 2º conserve toda su libertad y toda su soberanía en todo lo que no se refiere al objeto especial para el que celebrado el contrato y se busca la garantía del Estado” (Proudhon, P-J., *El principio federativo* (1863), ed. español 1971, pág.64). En la *Teoría de la propiedad* (1862) dirá Proudhon: “El Estado, constituido de la manera más racional, más liberal, animado por las intenciones más justas, no deja de ser una potencia enorme, capaz de aplastarlo todo a su alrededor, si no se le pone un contrapeso. ¿Cuál es éste? No hay otro más que la propiedad. Tómese la suma de las fuerzas propietarias y se tendrá un poder igual al Estado” (Proudhon, P-J., *Teoría de la propiedad* (1862), trad. español 1879, pág. 147).

<sup>606</sup> Dirá con toda razón Maritain: “Cuando Rousseau reacciona contra la filosofía de las luces; cuando proclama contra el ateísmo y el cinismo filosófico la existencia de Dios, del alma, de la Providencia; cuando contra el nihilismo crítico de su vana razón invoca el valor de la Naturaleza y de sus inclinaciones primordiales; cuando hace apología de la virtud, del candor, del orden familiar, de la abnegación cívica; cuando afirma la dignidad esencial de la conciencia y de la persona humana (...) todas éstas son verdades cristianas enarboladas por Rousseau ante sus contemporáneos. Pero verdades cristianas vacías de sustancia, de las que sólo existe la brillante superficie, y que caerían destrozadas al primer golpe porque no obtienen ya la objetividad de su ser de la razón y de la fe” (Maritain, J., *Tres reformadores* (1984), ed. español 2006, pág.118).

<sup>607</sup> La idea de Estado proveedor dañará uno de los principios fundamentales para salvaguardar la libertad del individuo y la viabilidad de los llamados cuerpos intermedios. Ver en detalle lo que decimos en 177. Aquí simplemente traeremos a colación una cita de Arthur Kaufmann que creemos suficientemente ilustrativa: “El principio de subsidiariedad significa, negativamente, que el Estado no debe actuar en <<ayuda>> del individuo o al miembro de la comunidad cuando en absoluto lo necesita – como se acostumbra a decir – ni exige del Estado una intervención de <<ayuda>>. El otro aspecto atañe a la posición de la ayuda positiva, allí donde se originan tareas que el individuo y la pequeña comunidad no pueden resolver. Aquí el Estado (el más grande miembro de la comunidad) no es tan sólo un sustituto o un suplente (...) Este subsidium consiste más bien en una complementación y un perfeccionamiento, fundados en la naturaleza de la personalidad humana y por ella exigidos” (Kaufmann, A., *Rechtsphilosophie*, ed. 1997, pág. 403).



“*amour propre*” (amor propio), que es distinto, al amor a sí mismo “*amour de soi*” - con el que quiere significar el interés que tiene el hombre por subsistir. Del *amour proprio* surgirían la envidia, la ingratitud, la alegría por el mal ajeno, etc. A partir de este principio explicará Rousseau el desarrollo de la historia de la humanidad - en la que no es necesario que nos detengamos. Lo importante es que, en el momento en que Rousseau escribe, él analiza ese momento como la culminación de un proceso en el que el ser humano se ha descompuesto. Por lo tanto, es necesario intervenir para reconducir al ser humano.

**157.** Con Rousseau se pasa del Estado *instrumento del poder*, al *Estado máquina*. Dirá que el Estado es un ardid, un engaño, un instrumento, por el que los ricos dominaron a los más pobres. La desigualdad que provocó la economía se fortaleció con el monopolio que unos pocos tenían de la fuerza a través del dominio del Estado<sup>608</sup>. En el *Contrato social* Rousseau propone la solución: “*la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad*”<sup>609</sup>. A partir de aquí, el Estado ya no puede entenderse como un instrumento en manos de los poderosos. La *voluntad general*<sup>610</sup> es la que se encarga de guiar al Estado como *sujeto* que, por ser el destinatario de la enajenación de poder y riqueza que ha hecho cada individuo, se convierte en proveedor de todos en régimen de igualdad<sup>611</sup>. En este sentido, Rousseau no tiene ningún reparo en describir al legislador como un transformador de la naturaleza humana. El párrafo que transcribimos es de un desvarío absoluto:

---

<sup>608</sup> Rousseau, J-J., *Los fundamentos...*, op.cit., pág. 158.

<sup>609</sup> Rousseau, J-J., *El contrato social*, op.cit., pág. 39. En el Estado proveedor se manifiesta todo el poder del *Estado máquina*. Hayek agudamente vio la facilidad con la que se podía confundir la libertad con el poder (Hayek, F., *Los fundamentos de la libertad*, op.cit., pág.41). Cuando ello sucede, se genera el argumentario de que sea el Estado quien ejerza no sólo el poder coactivo, sino otro más atroz que es el de la alienación del hombre convirtiéndose en su proveedor.

<sup>610</sup> La palabra “*voluntad general*” aparece unas setenta veces en el *Contrato social*. Rousseau no la identifica con la voluntad de la mayoría, ya que ésta puede discrepar del bien general. Incluso, tampoco con la voluntad de todos. También ofrece reparos a que aparezca la “*voluntad general*” si existen en la sociedad grupos o asociaciones. En definitiva, es una “voluntad” de tipo metafísico, utópico, delirante, sobre el bien general, en la que todos participan, aunque no se sabe muy bien cómo. Evidentemente, detrás de toda esta metafísica de la “*voluntad general*” está la idea de bien que tiene Rousseau, con lo que, en definitiva, Rousseau piensa en el Estado como una máquina al servicio, ahora no de los ricos, sino de los ilustrados. Ello le llevará a caracterizar la acción del Estado y de la ley como coactiva (algo que, como ya hemos explicado, procede del nominalismo de Hobbes y que recuperará Kelsen), dirá: “*A fin, pues, de que el pacto social no sea un vano formulario, implica tácitamente el compromiso, el único que puede dar fuerza a los demás (compromisos), de que quien rehúse obedecer la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo: lo cual no significa, sino que se le obligará a ser libre*” (Rousseau, J-J., *El contrato social*, op.cit., pág. 42).

<sup>611</sup> Muy agudamente indica Hayek como, desde el momento en que la Asamblea legislativa, se arrogó la capacidad de tener “voluntad” descompuso el sentido de la ley que, según el autor austriaco, debía existir por encima de la Asamblea. De este modo, las Asambleas se convirtieron en espacios en donde los grupos y los intereses particulares buscarían el modo de influir en favor de sus intereses (Hayek, “*La constitución de un Estado liberal*”, en *Nuevos Estudios de Filosofía, Política, Economía e Historia de las Ideas*, ed. español, 2007, pág.113).

*“Quien se atreve con la empresa de instituir un pueblo debe sentirse en condiciones de cambiar; por así decir, la naturaleza humana; de transformar cada individuo, que por sí mismo es un todo perfecto y solitario, en parte de un todo mayor, del que ese individuo recibe en cierta forma su vida y su ser; de alterar la constitución del hombre para reforzarla; de sustituir por una existencia parcial y moral la existencia física e independiente que todos hemos recibido de la naturaleza. En una palabra, tiene que quitar el hombre sus propias fuerzas para darle las que le son extrañas y de las que no puede hacer uso sin la ayuda de los demás (...)”*<sup>612</sup>.

Estas ideas calaron hondamente en las mentalidades socialistas, pero, no sólo en ellas. Por ejemplo, en todos aquellos que creyeron que era posible una ciencia positiva de *lo social* y *lo jurídico* también. De alguna forma, cuando se piensa que uno puede hacer “ciencia” de la acción humana y, por lo tanto, positivizar objetivamente esa clase de conocimiento, cae, indefectiblemente, en distintas formas de justificar la tiranía y el *colectivismo* (v.51). Así, por ejemplo, aunque se diga que el Estado cuando actúa para conseguir las finalidades sociales, lo hace, dando efectividad a los llamados derechos “sociales”, a medida que actúa en esa dirección, resulta que la libertad y la singularidad del individuo se tienen menos en cuenta<sup>613</sup>.

---

<sup>612</sup> Rousseau, J.J., *El contrato social*, op.cit., pág. 64.

<sup>613</sup> Filippo Gramática opone el relativismo del Estado al absolutismo del individuo (Gramática, F., *Principios de defensa social*, ed. española 1974, págs. 45 s.s.). Lo que ha demostrado el *Estado máquina* es la absolutización de la acción del Estado a través del reconocimiento de derechos fundamentales de lo más variopinto y el cada vez mayor relativismo del ser humano. La idea puede ser contemplada desde la llamada *Jurisprudencia valorativa* (*Wertungsjurisprudenz*). Entre los autores a destacar está Gustav Radbruch (1878-1949). En la tercera edición de su *Grundzüge der Rechtsphilosophie* (1932) el jurista alemán se refiere a que la separación entre el “ser” y el “deber ser” no es tajante, sino que más bien la relación es similar a la de dos círculos secantes y, así, dirá: “es preciso reservar un puesto a la cultura: la idea de derecho es un valor, empero, el derecho es una realidad referida a valores, un fenómeno cultural. De esta manera, se realiza un tránsito del dualismo al pluralismo en los modos de considerar al derecho (cuando se hace caso omiso del cuarto, el religioso). Este tránsito convierte la filosofía del derecho en una filosofía de la cultura del derecho” (Radbruch, G., *Grundzüge...*, op.cit., págs. 38 s.s.). La remisión del derecho a los valores hay que contextualizarla. En la época en la que escribe Radbruch la filosofía de los valores de Max Scheler (1874-1924) y Nicolai Hartmann (1882-1950) estaba en pleno desarrollo. No obstante, en la fecha en la que Radbruch escribe su *Grundzüge der Rechtsphilosophie*, resultaba evidente que el camino, hacía el que conducía la filosofía de los valores, era el relativismo. En efecto, el intento más audaz por jerarquizar los valores en la *Ética* de Nicolai Hartmann fracasó. Por otro lado, la horizontalidad ontológica llevaba a que resultase imposible ofrecer una escala de valores que realmente pudiera servir para dar contenido jerárquico y de sentido a los derechos fundamentales de la persona respecto de los sociales. Así, la remisión que hace Radbruch del derecho a la cultura en la que éste se forma, guardará muchas similitudes con explicaciones de la procedencia del derecho respecto de la historia o el espíritu del pueblo. En cualquier caso, el relativismo axiológico vació de contenido el material inmutable la ley, de manera que, por este camino, se deshizo cualquier interpretación que sirviera de dique para que el Estado actuase definiendo el contenido de los derechos de la persona. Para ser justos con el autor, hay que decir que, hacía el final de su vida, observó justamente que el relativismo dejaba en manos del Estado el poder de dictar normas sin control y, así, en su *Gesetzliches Unrecht und liberesetzliches Recht*, publicado póstumamente en su *Einführung* (1946), dirá: “En el fondo, el derecho no puede basarse ni en el poder ni en el reconocimiento, sino sólo en un más alto y supremo deber, en un valor supra positivo (...) en ciertos casos excepcionales de la

### III.4) La “ingeniería social” a través del Derecho.

**158.** A medida que el *Estado máquina* se imponía y, con él, el positivismo jurídico, el debate comenzó a girar en torno a *estudiar el modo en que la ley podía dar forma a la sociedad*. En efecto, la cuestión técnica sobre la ley (v.150), sobre una *ideología*, pedía fórmulas en las que articular la creación y aplicación de la ley respecto del cuerpo social. Estamos en las sociedades Occidentales del s. XIX y hasta hoy. En ellas, por lo general, los regímenes políticos eran y son “democráticos”<sup>614</sup>.

En este sentido, la *ideología*, como hemos visto, iba enriqueciéndose de derechos de tipo social, mientras la libertad individual iba, progresivamente, pasando a un segundo plano, concretándose, sobre todo, en la superficialidad de poder pasar por encima de las normas morales. Ello iría desterrando los viejos presupuestos e ideas cristianas - y en algunos puntos liberales -, sobre el mundo y *lo social* basados fundamentalmente en la dignidad del individuo y su libertad. Las mayorías y las masas pasaban a ser los grandes protagonistas de esta nueva *ideología*. En las sociedades democráticas, el *hombre masa* se comportará como un *consumidor de servicios* del Estado y éste, por su parte, como *máquina proveedora*. Y, así, en un dinamismo continuo de demanda y prestación de servicios, el Estado no ha dejado de crecer. En esta dinámica, la acción del Estado, a través de las normas creará cada vez más lo que hemos llamado “<<arquitecturas de servicialidad artificiales>>” (v.134), en las que el llamado *interés público* sería el preponderante (v.136). Los individuos al actuar en esa clase de sociedades, cada vez se veían más determinados a que su acción “girara” por las <<arquitecturas de servicialidad artificiales>>. Mientras esas <<arquitecturas>> crecían, a la vez, el Estado atacaba con más y más ahínco la propiedad privada. Resultaba necesario mantener toda la estructura de algún modo y el dinero había que sacarlo de algún sitio. A los ciudadanos les fue resultando cada vez más y más evidente que el modo en que su vida quedaría “resuelta” sería echándose en brazos del Estado. Más y más políticos, más y más funcionarios, más y más dificultades para ser empresario, más y más corrupción política, son las notas que definen los caminos por los que ahora el ser humano tenía y tiene que transitar en su “giro” por *lo social*.

El “interés público” justificará las acciones proveedoras del Estado hacia la “masa”, mientras que, por otro lado, el “interés privado” se verá obligado a mezclarse con lo político para salir adelante. Así, palabras como “consenso”, “solidaridad”, “distribución” y

---

*ley atrozmente injusta, queda la posibilidad de recusar la validez de la ley a causa de su injusticia. Así, partiendo de una teoría sólo sociológica, se llega a una teoría filosófica de la validez”* (Radbruch, G., *Einführung*, op.cit., pág. 77). En definitiva, la obra de Radbruch puede leerse perfectamente en clave de progreso desde la filosofía relativista de los valores hacia el iusnaturalismo cristiano.

<sup>614</sup> No importa para nuestro comentario la distinción entre democracia representativa y directa, y todas las salvedades, peros y reparos que podamos poner al término “democrático”.

“corrupción” se convertirán en las palabras claves para hablar de una *ideología* sobre la que sustentar las <<*arquitecturas de servicialidad artificiales*>>. El discurso *ideológico*, en consecuencia, se articulará desde las más disparatadas pretensiones que cualquier grupo pueda tener. En este sentido, el Estado, como proveedor de derechos de las personas, llevará su acción hasta el extremo de empezar a reconocer derechos de todo tipo. La *narrativa de lo social* dominante, como decimos, se desarrolla muy especialmente en el campo de los *derechos fundamentales*, de manera que, según las pretensiones del *hombre masa*, esos derechos hace tiempo que han dejado de ser entendidos desde el ser humano singular dotado de dignidad y libre, para pasar a ser considerados desde pretensiones absurdas como la de los derechos de la tierra, de los animales<sup>615</sup>, o la de a ser del género que uno diga tener y no con el que nace, etc.

Bajo esta perspectiva, varios juristas han intentado articular y explicar la función técnica de la ley de interferir en *lo social*. Vamos a ver tres autores que, desde la sociología del derecho, sostienen en sus teorías la posibilidad de la *ingeniería social* a través de las normas.

#### **III.4.1) Roscoe Pound (1916-1936).**

**159.** La razón de la importancia de este autor, más que por lo que dice, es por el *lugar* en el que lo dice. Es un jurista norteamericano y, si en el país de los hombres libres y valientes (*v.148*), es posible unas ideas como las de Pound, ello dice mucho (o todo) del avance del *Estado máquina* en Occidente. El derecho común norteamericano se basa en la racionalización de reglas de conducta según los “casos”. Ello es una consecuencia de un reconocimiento básico del derecho a la libertad del ser humano y, por lo tanto, de considerar sus pretensiones en sociedad como manifestaciones de sus derechos subjetivos<sup>616</sup>. Pues bien, Pound llevó la racionalidad del derecho fuera del “caso”, señalando que podía ser *funcional*. Palabra tremenda, que ya nos ha salido al paso en las visiones físicas de corte científico sobre *lo social*.

El punto de vista de Pound era sociológico. El “cambio social” lo examina el autor sobre el conjunto de intereses que, en cada caso, estaban en conflicto y, así, viendo su relación y las consecuencias de ésta, creía que podían ser armonizados de manera general

---

<sup>615</sup> Los días 21 y 23 de septiembre de 1977 se aprobó el texto definitivo de la Declaración universal de los derechos del animal. El día 15 de octubre de 1978 fue aprobada por la UNESCO y a continuación por la ONU.

<sup>616</sup> Nada mejor para ejemplificar este pensamiento que lo que dice James Oliver W. Holmes contra el entendimiento del derecho de forma lógico-nominal: “*El método y la forma lógica halagan el deseo de certidumbre y de reposo que existe en toda mente humana. Pero la certidumbre generalmente es una ilusión y el reposo no es el destino del hombre. Detrás de la forma lógica existe un juicio acerca del valor relativo y de la importancia de los supuestos fundamentos legislativos, un juicio que muchas veces es inarticulado e inconsciente, pero que, a pesar de ello, constituye a auténtica raíz y nervio de todo el proceso*” (Holmes, O.W., “*The path of the law*”, en Harvard Law Review, 10, 1987, pág. 457.

a través de la legislación<sup>617</sup>. De esta forma, la *ordenación funcional* de los intereses en conflicto es lo que lugar a una interpretación de “*interés general*”. La obra del autor deja sin resolver cuestiones importantes. La primera que salta a la vista es que el “interés general” parece no tener un contenido propio; sólo podemos entenderlo en la relación funcional de acciones. Además, no dice qué son los valores, si existen valores individuales distintos de los sociales y, sobre todo, si puede hablarse de absolutos axiológicos y, en su caso, de algún tipo de jerarquía en los mismos. Este vacío no es baladí, pues, si las relaciones sociales hay que estudiarlas en su funcionalidad y, en su caso, en la resolución de los conflictos que generan: ¿qué valores y cómo entran en juego para resolver esos conflictos? Este fue el gran tema de la Jurisprudencia de valores, y que acabó resuelto a través del relativismo.

Pound habla también de una situación de “consenso”, una situación básica, sobre la que se produce el “cambio social” y, es ahí, donde analiza el derecho desde un punto de vista funcional<sup>618</sup>. De este modo, el derecho se vuelve permeable a cualquier situación querida por el *hombre masa*, desapareciendo cualquier forma para defender la estabilidad de la ley<sup>619</sup>. Si miramos atentamente el argumentario de Pound, nos costara muy poco ver lo similar que resulta con lo que hemos visto que dijo Rousseau.

Mirado desde la vieja Europa, lo que dice Pound “suena” a Comte, Rousseau, si se quiere a Kant. A la idea de <<solidaridad>> y <<consenso>> en Comte ya nos hemos referido (v.105 s.s). En realidad, si Pound hubiera nacido en Francia, Alemania o Italia, sus ideas no hubieran destacado. Pero en un país, constituido sobre el derecho fundamental de la libertad del individuo, sus ideas resultaban del todo chocantes. Esta faceta de muchos intelectuales norteamericanos siempre nos ha sorprendido. Nunca hemos podido llegar a entender la fascinación que les produce el pensamiento político francés y, menos aún, el alemán. Sea como fuere, con estas ideas, Pound disolvía la libertad entre las distintas pretensiones “*consensuadas*” por las masas.

---

<sup>617</sup> Los seis puntos que, según Pound, deberían caracterizar el trabajo del jurista de la nueva generación coinciden con los del jurista sociológico: “*estudio de los efectos sociales concretos de las instituciones y de las doctrinas jurídicas, estudio de los medios para convertir efectivamente en operativas las normas jurídicas, estudio sociológico como preparatorio a la promulgación de una ley, estudio de la metodología jurídica, elaboración de una Sociología del Derecho y reconocimiento de la importancia de la solución razonable y equitativa en los casos particulares*” (Pound, R., *Interpretation on Legal History*, 1923, ed. 1962, pág. 206).

<sup>618</sup> Pound, R., *Introduction of the philosophy of Law*, 1954, op.cit., págs. 33-42.

<sup>619</sup> Pound usa explícitamente la idea de <<ingeniería social>>, dice así: “*Las grandes tareas de la ingeniería social (...)* son “*un medio de eliminación de fricciones y evitar desgastes, en la medida de lo posible, y satisfacer las innumerables necesidades humanas*”. El derecho “*es el conjunto de conocimientos y experiencias con cuya ayuda esta parte de la ingeniería social puede llevarse a cabo. Es algo más que un cuerpo de reglas. Consiste en reglas, principios, conceptos y standards para la conducta y decisión; pero también consiste en doctrinas y formas de pensamiento profesional y de reglas de arte profesionales mediante las que los preceptos, conducta y decisión pueden aplicarse, desarrollarse y alcanzar eficacia*” (Pound, R., *Interpretations of legal History*, op.cit., págs. 206 s.s).

En fin, como Comte, las ideas de Pound dejan en manos del “científico social” decidir la combinación de variables para obtener el resultado querido<sup>620</sup>. Pound es un autor muy influido por la gran depresión de 1929 y, en muchos sentidos, sintoniza con las políticas del New Deal.

#### III.4.2) Émil Durkheim (1858-1917).

**160.** El segundo autor sobre el que quisiéramos llamar la atención ya le hemos visto: Émile Durkheim (v.122). En las páginas que hemos dedicado a Durkheim vimos que la cohesión social era una manifestación de la coerción interna y externa. (v.122 s.s). Lo que explica el autor no es más que la coincidencia de lo que venimos llamando <<vigencias>> *naturales y artificiales*, de lo *común* y lo *colectivo* (v. 140). Pero, obviamente, la coincidencia de la que habla no es sencilla. En efecto, pues, como se ha explicado ya, las dos formas de <<vigencias>> parten de una consideración muy distinta del poder: *real* o *nominalista*. En este punto, Durkheim recurre a la idea de *solidaridad* para armonizar sus ideas. Para Durkheim (v.122), el derecho vendría a ser la manifestación externa de la coerción. Pues bien, Durkheim, al referirse al Derecho Penal – el más propiamente represivo -, dice explícitamente que, a través de él, se garantiza lo que llama la *solidaridad mecánica* ¿Y qué es la *solidaridad mecánica*? Hay *solidaridad mecánica* cuando los valores que fundamentan la *represión interna y externa* coinciden<sup>621</sup>. En la “*coincidencia*” Durkheim se decanta por la preponderancia de la expresión de la fuerza. En efecto, la “*coincidencia*” sería la expresión extrema de la inmersión de los intereses individuales en los *colectivos*<sup>622</sup>.

---

<sup>620</sup> En esta línea de pensamiento norteamericano estaría Jon Roger Commons (1872-1945). Su importancia está en la influencia que ha ejercido en temas como el control de las sociedades de capital, los monopolios, el desarrollo sindical, la legislación de prevención de riesgos, etc. En su obra *Legal Foundation of Capitalism* (1924) aboga abiertamente por la intervención del Estado en la dirección de la economía. Lo más notable de lo que dice es que concibe tanto las transacciones económicas (de distintas clases), como los “organismos de función”, como cuerpos colectivos. Se permite al Estado que, actuando normativamente, forme “sujetos” artificiales, distintos al individuo, cuya naturaleza y propiedades son definidas por el propio Estado.

<sup>621</sup> Textual: “*La vida social, donde quiera que tenga una existencia duradera, tiende inevitablemente a tomar forma definida y organizarse: el Derecho no es otra cosa que esta misma organización en lo que tiene de más estable y preciso. La vida general de la sociedad no puede extenderse a ningún campo sin que la vida jurídica la siga en el mismo tiempo y las mismas relaciones*” (*La división del trabajo...*, op.cit., pág. 86) y sigue respecto de la *solidaridad mecánica*: “*es posible únicamente en la medida en que la persona individual resulta absorbida por la personalidad colectiva*” (*La división del trabajo...*, op.cit., pág. 143).

<sup>622</sup> La influencia de la sociología de Comte y de Durkheim entre los juristas franceses fue honda. Influenciado por el positivismo de Comte tenemos destacadamente a François Geny (1861-1938) quien, en su obra *Método de interpretación y fuentes del derecho positivo* (1899), ed. español 1902 (hay adendas de una edición de 1919), señala que, en la interpretación de la norma positiva, el jurista debe atender a distintos fenómenos sociales. Así, cuando la norma positiva no es suficiente para resolver el caso, ni la costumbre le ayuda, puede el jurista acudir a la razón, ya que, de los propios hechos, la razón es capaz de deducir cierta armonía de justicia. Discípulo de Durkheim fue Léon Duguit (1859-1928). Este autor no sólo tiene en cuenta a Durkheim, sino que también a Comte. Utiliza claramente el concepto de <<solidaridad>> (que hemos visto usar en Comte (v.104) y en

**161.** Pero, en la sociedad pueden darse situaciones en donde existan discrepancias entre las personas y/o los grupos que las forman. En estos casos, el derecho actúa restituyendo el orden. Es a lo que Durkheim llama *solidaridad orgánica*. Durkheim es muy consciente en sus investigaciones del “cambio social” (v.153). Ello es evidente en una de sus obras más importantes, en la que se dedicó a estudiar el *proceso de diferenciación de la división del trabajo*<sup>623</sup> - cada vez más acusado en las sociedades modernas. Por lo tanto, es consciente de que la sociedad, a medida que aumentan las diferencias entre los individuos, puede resultar internamente menos cohesionada, es decir, compartir menos valores comunes. Para él, como ya hemos dicho, el resultado de esta situación es que el Estado ha de intervenir más para mantener la cohesión a través de la fuerza.

**162.** Si Hegel, en los *Fundamentos de la filosofía del Derecho*, concibe el desenvolvimiento del espíritu en *lo social* como una forma de sustituir la ética por el derecho y, así, convirtió al Estado en el *sujeto de lo social* (v.151), Durkheim llegó a la misma conclusión a través del análisis positivo de *lo social*. Si el desarrollo del espíritu en *lo social*, para Hegel, va abstrayéndose más y más en función del cada vez más operante “interés general”, en Durkheim, el “interés general” es el que provoca las acciones de *solidaridad mecánica y orgánica*.

Traemos a colación a Hegel al hablar de Durkheim para, además de ver la similitud entre los pensadores de tipo colectivista, señalar una diferencia importantísima. Durkheim polemizaría con los argumentos de Marx y Comte acerca de que la *diferenciación social* supondría un mayor conflicto social. Durkheim consideraba que la cohesión social siempre sería posible. Para nuestro autor la idea de contrato social no es suficiente para mantener la cohesión: “*un contrato no es autosuficiente, pues presupone una regulación tan extensa y complicada como la propia vida social*”<sup>624</sup>, por lo que, como se ha dicho, se decantará por la fuerza del Estado para mantenerla. En este sentido, la *diferenciación social* tendría como consecuencia para Durkheim la fragmentación del derecho. En efecto, éste se especializaría,

---

Durkheim (v.160). Así dirá que la regla general de conducta del ser humano, de la que deducir cualquier regla de derecho, sería: “*no hacer nada que disminuya la solidaridad social por semejanza y la solidaridad social por la división del trabajo; hacer todo lo que el individuo materialmente puede hacer para acrecentar la solidaridad social en sus distintas formas*” (Duguit, L., *L'État le droit objectif et la loi positive*, 1801, pág. 91). En este sentido, el derecho es una emanación normativa del Estado que el individuo ha de cumplir. Cuando se refiere al “derecho subjetivo”, para Duguit, no es más que la posibilidad de realizar una acción según la norma (pág.226). Dentro de esta órbita estaría también Maurice Hauriou (1856-1929). Su principal aportación es la de haber señalado que la <<objetividad>> normativa Estatal, de la que habla Duguit, no es la única. Existen “instituciones” intermedias, entre los individuos y el Estado, que también tienen capacidad normativa. Para Hauriou “institución” no es más que una agrupación con un centro de poder (Hauriou, M., *Aux sources du droit: le pouvoir, l'ordre et la liberté*, 1933).

<sup>623</sup> Ver bibliografía que citamos del autor en el punto 122.

<sup>624</sup> Durkheim, E., *La división del trabajo...*, op.cit., pág. 365.

se reglamentaría. La proliferación de normas especiales y, sobre todo, el auge del derecho administrativo<sup>625</sup>, serían explicables desde las ideas de Durkheim (v.153).

Otra diferencia entre Durkheim y Hegel fue el planteamiento de una pregunta. ¿Cuál era la consecuencia que la fragmentación del derecho tenía para la ley penal? Durkheim enfocó la respuesta desde el *principio de diferenciación*. En efecto, a través del proceso de diferenciación, el Derecho penal habría de entenderse desde la protección de valores y bienes de lo más variopinto. Y, desde aquí, se entendería que los penalistas modernos hablen de <<bienes jurídicos colectivos>>, <<difusos>>, etc. Por su parte, Hegel, resolvería la cuestión de manera formal y a través de la función de la pena. Allí donde el bien jurídico ya no es un límite para la acción del legislador penal, podemos hablar de la pena sencillamente como “*la negación de la negación*”<sup>626</sup>.

Para el análisis del *Estado máquina* lo que acabamos de decir es fundamental. Pues, si el Derecho penal liberal, basado en la protección de bienes jurídicos individuales, se había concebido, desde el principio, como un límite a la acción del Estado, justamente, la acción más violenta contra el individuo, ahora, desaparecen los límites al ejercicio de la fuerza por

---

<sup>625</sup> A partir de la primera Revolución Francesa nace el Derecho administrativo. En un principio, el Derecho administrativo se identificaba con el régimen jurídico del poder ejecutivo (primera mitad del s. XIX). Hacía la mitad de ese mismo siglo, el Estado en su totalidad es considerado como una persona jurídica con personalidad propia. En consecuencia, los tres poderes del Estado serán tratados como organismos de una única persona. Y así es como quedará delimitado el Derecho público. Los profesores Eduardo García de Enterría y Tomás Ramón Fernández explican el modo en que, por el efecto de la personalidad del Estado, la administración pública pasó a considerarse sujeto de contratos, titular de patrimonio, responsable de acciones, etc. (García de Enterría, E., y Ramón Fernández, T., *Curso de Derecho Administrativo*, ed. 1999, págs. 26-28). No cabe duda de que la acción del Estado y su despliegue provoca la promoción del Derecho administrativo. En este punto, parece interesante que nos detengamos en cuáles son las condiciones en que se desarrolla esta clase de Derecho. Observan García de Enterría y Ramón Fernández que el Derecho administrativo es un “equilibrio” entre el *privilegio* y las *garantías*. Es decir, entre las potestades con las que actúa la administración sobre el ciudadano y los derechos de éste: “*de lo que se trata es de perseguir y obtener la pronta y eficaz satisfacción del interés general, sin mengua de las situaciones jurídicas, igualmente respetables de los ciudadanos*” (García de Enterría, E., y Ramón Fernández, T., *Curso de Derecho Administrativo*, op.cit., págs. 337-342). No obstante, esta clase de mentalidad es justamente la que ha dado al traste con las ideas del liberalismo, para el cual: “*Característica de la sociedad liberal es el hecho de que el individuo sólo pueda ser obligado a obedecer normas del derecho privado y el penal; y la progresiva invasión del derecho privado por el derecho público, a lo largo de los últimos ochenta o cien años, que indica la progresiva sustitución de las normas de las reglas de conducta por las reglas de la organización, es una de las principales vías por las que se ha producido la destrucción del orden liberal*” (Hayek, F., “*Principios de un orden social liberal*”, en *Estudios de Filosofía, Política y Economía*, op.cit., pág.241).

<sup>626</sup> La acción individual delictiva niega la vigencia de la norma, la pena restituye la vigencia de la norma. Es lo que se llama en el Derecho Penal el efecto preventivo general positivo de la pena (Hegel, G.W.F., *Grundlinien...*, op.cit., págs.650 s.s). También podemos leer: “*El crimen es el juicio infinito, que niega no sólo el derecho del particular, sino al mismo tiempo la esfera universal, es decir, el derecho como derecho (...). Lo positivo del juicio infinito, la negación de la negación es la reflexión de la individualidad en sí misma, por cuyo medio solamente ella queda puesta como determinación determinada*” (Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, op.cit., págs.330-331).



el *Estado máquina* - so pretexto de tener que actuar por el interés general. Dicho de otro modo, si la ley penal liberal sostenía como una gran viga maestra las <<vigencias sociales>> y las <<arquitecturas de servicialidad>> desde la libertad, la dignidad y la propiedad de la persona (v.132,136), ahora, la ley penal, se diversifica dando lugar a estructuras de <<servicialidad volunaristas>>.

### III.4.3) Talcott Parsons (1902-1979).

**163.** Considera Parsons que una sociedad es un grupo, un *conjunto*. Y como tal, tiene lo que nosotros hemos llamado, usando la terminología de Julián Marías, una <<estructura>> (v.130), la cual puede ser representada como un <<sistema>> de sus miembros, sus grupos, sus instituciones y las relaciones que existen entre ellos. Pues bien, dirá Parsons que, todo grupo social, toda <<estructura>>, todo <<sistema social>>, puede ser interpretado desde sus *necesidades sistémicas*. Es decir, teniendo en cuenta aquello que es necesario para que el <<sistema social>> subsista. Como se ve, Parsons está en la línea del Estado proveedor. Pero sigamos, porque, en este punto, Parsons podía preguntarse por las razones por las que existe cohesión en el <<sistema social>>, porque, quizás, resulte que las necesidades sistémicas son satisfechas por la propia sociedad. Dicho de otro modo, Parsons podría haber estudiado cuáles son las razones por las que una sociedad se constituye y subsiste de manera natural. Parsons no lo hace. Como todos los autores que conciben lo jurídico en *lo social* desde las manifestaciones exteriores de lo normativo, cae en el funcionalismo. Dirá Parsons, lo que da cohesión a la sociedad, al <<sistema social>>, son las relaciones funcionales, respecto a las cuales, el derecho tiene cuatro cometidos: 1) mantener la integridad del <<sistema>>; 2) consecución de objetivos (*goal attainment*); 3) mantenimiento de pautas (*pattern maintenance*) y adaptación<sup>627</sup>.

En cuanto a los objetivos (segunda de las funciones), volvemos a la cuestión de la *solidaridad*. Para este autor, la norma jurídica operaría en el Estado como un instrumento al servicio de los supuestos fines del <<bienestar>>. Es decir, Parsons está en la línea de fundamentar el *Estado máquina* en lo que hemos descrito como *Estado proveedor* (v.157). Y sigue, porque, por la primera de sus funciones, el derecho tiene que mantener la *integridad de la máquina*, del <<sistema>>, a fin de que pueda cumplir sus cometidos. Por la tercera función, el derecho se encarga *de que la ejecución de los fines se cumpla* y, por la cuarta, el derecho *se encarga de dirigir la adaptación hacia los nuevos cometidos del Estado*. Pues bien, en la idea de Parsons el *Estado máquina* se concreta en la *política*, que pone fines a la acción de la *máquina*, y lo *económico*, que tiene consecuencias en el momento adaptativo.

---

<sup>627</sup> Parsons, T., *Structure and Process in Modern Societies*, 1960, pág. 49 s.s. También, del mismo autor: *Essays in Sociological Theory*, 1954, pág. 108.

**164.** Resulta muy interesante la manera en que este autor trata las fuerzas que posibilitan la integración social. Al fijarnos en cómo esas fuerzas se expresan en las normas jurídicas, aparecen los valores. Para Parsons los elementos relevantes en la <<estructura jurídica>> de *lo social* son los *valores*, que dan contenido a las normas. Normas cuya misión es dar sentido a las colectividades (ej. familia, una sociedad de capital, etc.) y, así, hacen posible que el individuo oriente su acción. Sobre estos elementos, el <<control>> fluye desde arriba y hacia abajo, dando forma a la <<estructura>><sup>628</sup>. Mientras que, desde abajo y hacia arriba, existen también demandas de cambio y tensiones. A ello le llama Parsons *condicionamiento*. El conflicto entre la fuerza *ascendente* y la *descendente*, Parsons la resuelve a través del proceso de <<negociación>>, en el que los contenidos normativos, los valores, los roles y las colectividades van dando forma a *lo social*. En todo caso, lo que destaca de su explicación es la posición que, en un extremo, ocupa la sociedad demandante y, en el otro, el Estado proveedor.

**165.** Como Durkheim, Parsons dirá que el proceso moderno de *diferenciación social* hace que el derecho haya cambiado haciéndose más funcional. La multiplicación de la diferencia social ha provocado que aparezcan regulaciones autónomas, basadas en el *principio de especialización* y en la supuesta necesidad de *regulaciones rápidas*. Parsons llega así a hacer corresponder *cada nivel estructural* con un *conjunto de normas funcionales*. Seguirá diciendo que las normas se corresponden con la <<comunidad social>> de que se trate; los roles se armonizan con la dimensión <<económica>>; las colectividades con la <<política>> y los valores con el sistema de mantenimiento de pautas. En la jerarquía de control y de cambio, las *mayores presiones* se notan en primer lugar en la <<economía>>, a continuación, por la política de planificación y organización administrativa, luego las normas jurídicas de la <<comunidad social>> y, por último, en las pautas.

La teoría de Parsons sigue claramente los fundamentos de *lo social* de Durkheim. El elemento de la fuerza y la coerción para mantener la integridad social domina toda su teoría. La originalidad está en haber dado más relevancia que Durkheim a los valores y, en consecuencia, en resaltar la acción individual y, desde ella, a los roles y la fuerza que los valores despliegan en la sociedad. El esquema de Parsons, además, consigue dar contenido concreto a lo que Durkheim llama “*solidaridad orgánica*”. Si bien, la economía y la política aparecen, en principio, como disciplinas independientes, no es así, están íntimamente relacionadas. La “*solidaridad orgánica*” lleva a una comprensión de *lo social* a través de las <<*arquitecturas de servicialidad*>>, en las que el interés particular y el interés general están en *tensión*. Pues bien, el principio sobre el que se consigue dicha armonía es el de la aplicación del *principio de distribución* sobre el fundamento del *interés general*.

---

<sup>628</sup> Mayhew, L.H., “*Stability and Change in Legal Systems*”, en *Stability and Social Change*, 1971, pág. 189.

Las ideas de Parsons culminan señalando que el derecho queda expresado en el <<sistema jurídico general>><sup>629</sup>, en el que se refleja el <<sistema social>> según sus componentes. Las ideas de Parsons servirían para que pudieran intentarse algunos análisis basados en la *disfuncionalidad*. Si empíricamente se demostraba que en el <<sistema social>> existían disfunciones, sólo se trataría de corregirlas a través de los cambios en el sistema normativo. En este sentido, el autor no es original. Como cualquier *nominalista*, sigue las ideas sobre la disfunción social de Comte cuando, como hemos visto, aplicaba el <<principio de Broussais>> (v.107).

**166.** El sociólogo norteamericano Harry Bedemeier (1903-1975) ha usado el sistema de Parsons para identificar lo que llama “*puntos de tensión*” en el “sistema”<sup>630</sup>. Los “*puntos de tensión*” de Bredemeier son los casos que llegan a los tribunales de justicia. En ellos, las soluciones del conflicto, de la “tensión”, no sólo deberían tener en cuenta el caso que llega al Tribunal, sino sus efectos a nivel social. El autor, intentó usar la estadística y los resultados científico-sociales para analizar el modo en que una resolución judicial afectaba al sistema en su conjunto. Aquí tenemos un pensamiento importante que será relevante en el análisis económico del derecho.

### III.5) Ideología y Derecho.

**167.** Que el derecho haya pasado a ser un producto del *Estado máquina*, destinado a propiciar el cambio en la sociedad, hace que la eficacia de las leyes se haga depender de criterios difusos de *eficiencia*<sup>631</sup>. En un sistema semejante, la ley no puede operar como límite del poder, más bien, es un instrumento que siempre ha de estar a disposición del poder para reaccionar rápidamente ante los cambios sociales. Nos estamos fijando en las sociedades democráticas occidentales en general.

Por lo tanto, la acción *ideológica*, tendente a satisfacer al hombre masa (v.153), responde constantemente a lo que detecta como demandas de servicios. Así, no existe ninguna vinculación, ningún límite que el poder político deba respetar. En las sociedades democráticas occidentales ello se traduce un *concepto de legitimidad y validez formal* de la ley. No puede haber nada material o, si se quiere, sustantivo, que pueda suponer un freno a la acción eficaz de la ley en orden al supuesto principio de *eficiencia*. Por ello, los derechos

---

<sup>629</sup> Parsons, T., “*Evolutionary Universals in Society*”, 29, en Am. Soc. Rev. 1964, pág. 353.

<sup>630</sup> Bredemeier, H., *Law as an Integrative Mechanism*, 1962, págs. 73-88.

<sup>631</sup> Dada la cantidad de actividades, de clases de personas, de costumbres que concurren en la actualidad, parece que el proceso de diferenciación es el que explica mejor el fenómeno de la “*motorización legislativa*” (Cfr. Hayek, “*La confusión del lenguaje en el pensamiento político*”, en Nuevos Estudios de Filosofía, Política, Economía e Historia de las Ideas, ed. español, 2007, págs.108). No obstante, debe tenerse cuidado con este tipo de explicaciones. Porque, a la vez que parece aumentar la diferenciación social, también lo es que, por la importancia de la comunicación en las sociedades actuales, puede observarse una tendencia uniformadora de tipo valorativo. La investigación de este fenómeno sería de un enorme interés.

fundamentales clásicos pierden lo que se consideraba su núcleo esencial e inexpugnable frente a toda una nueva serie de derechos de tipo social o, incluso, de tercera generación, que hacen posible cualquier tipo de demanda.

Los ciudadanos acuden a las urnas, votan a unos partidos o unos candidatos, y queda en manos de la *ideología política* lo que se vaya a hacer después<sup>632</sup>. La *ideología*, en realidad, sólo intenta ser consecuente con la demanda social. Sólo aquellas ideologías capaces de responder a la mayor demanda social de derechos son, en realidad, las que acaban triunfando. Y aquí es donde aparece objetivamente cuál puede ser la dirección ideológica preponderante. En efecto, a medida que la demanda social de derechos se incrementa y se satisface, por su propia inercia, la sociedad va desarmando a los individuos de la libertad, la propiedad y la autonomía. Así que, en las siguientes elecciones, hay un sesgo general más proclive justamente a favor de la ideología intervencionista o proveedora. Por ello, de forma indefectible, cuando la democracia cae bajo el hechizo del Estado providente y proveedor, ya es cuestión de tiempo que acabe siendo demagógica y que, en ella, los ciudadanos acaben desarmados de lo que más propiamente les hacía ser personas.

Analizar el alcance del mandato de las urnas según la *ideología* resulta importante en nuestro análisis del *Estado máquina*. El mandato que recibe el político de las urnas no es positivo. El elector no vota para que las cosas se hagan bien. Esta idea es una entelequia. El votante cuando va a las urnas vota para que el “enemigo” no gane. Por ello, el político, en su acción, lo que pretende en realidad es no ser castigado. ¿Y ello que supone? Sencillo, que, en democracia, todos los políticos acaban actuando según la clave de conseguir una mayor cantidad de personas “contentas”. Ello lleva, como hemos dicho, al político a ser, al final, un demagogo y dar a la sociedad (o si no puede dárselo, mentirle) todo aquello que le procure un supuesto *bienestar*.

En este sentido, la uniformidad *ideológica* de las sociedades occidentales, cada vez más dependientes del Estado, ha desdibujado las fronteras entre las *ideologías*. Es frecuente observar en la actualidad cómo partidos de *ideologías* aparentemente opuestas, cuando toman el poder, aplican exactamente la misma clase de políticas o, incluso, copian y superan los programas de los partidos de la oposición si hace falta. El enfrentamiento *ideológico* es más formal que real. Y, por ello, los partidos políticos usan de la misma clase de instrumentos para dirigir su discurso a la sociedad: *las encuestas de satisfacción*. De forma repetida y constante se pregunta a la sociedad qué es lo que desea para satisfacer su deseo, mientras que, a la vez, se entra en una pugna ficticia con el oponente político para darle a la “masa” lo que pide. Ello, visto más de cerca, no debe interpretarse en el sentido

---

<sup>632</sup> Hayek, “*Libertad económica y gobierno representativo*”, en Nuevos Estudios de Filosofía, Política, Economía e Historia de las Ideas, ed. español, 2007, págs.141-142.

de que las *ideologías* han desaparecido. Más bien, asistimos al predominio de una *ideología* que fomenta la idea de que el Estado sea cada vez más y más *potente*.

**168.** Una matización. Recuerde el lector la diferencia y relación entre *ideología* e *ideografía* (v.127). Se relacionan porque la *ideología* pretende un cambio, un mantenimiento, una variación en la *ideografía*. Difieren, en que la *ideografía* es la expresión de la *ideología* en un determinado tiempo. Pues bien, en esta época que nos toca vivir son expresiones *ideográficas* de la *ideología tutelar*, por ejemplo, la sanidad pública, la seguridad social, los cuerpos de seguridad públicos, las políticas de subsidios y las promotoras de acciones empresariales, etc., y, como no, el derecho positivo en su expresión a través de la llamada “*motorización legislativa*”.

**169.** La *ideología* puede ser presentada desde el ángulo del *consenso* o del *conflicto*. En efecto, en la medida que sirve para colectivizar a los ciudadanos, destacaríamos el primer aspecto, pero, en la medida en que no existe la *ideología* capaz de colectivizar a todos los seres humanos, sería la dimensión “conflictiva” la que quedaría acentuada. Volviendo al *Estado máquina, potente*, la *ideología tutelar* es la que lo sustenta y, según lo que venimos diciendo, podemos presentarla según el *consenso*, es decir, como dominante en la actualidad o, por el contrario, desde el ángulo del *conflicto*. En una teoría descriptiva del poder, debemos dar cuenta de los dos enfoques. Evidentemente, sin duda, y hasta que el nivel demagógico actual no alcance el punto de *tensión* de crear un enorme conflicto social, hay que decir que hoy en día la *ideología* providente, colectivista y tutelar es la dominante.

### III.5. 1) La ideología y el derecho desde el punto de vista del “consenso”.

Los juristas han presentado esta cuestión desde distintas perspectivas. Unos parten de la idea del “contrato social” y, desde ahí, dicen que en toda sociedad existe un “consenso” sobre ciertos valores. Esos valores formarían el contenido de la *ideología*. Es lo que hemos estudiado en John Locke. En este sentido, se presenta la *ideología* como la fuerza de unos grupos sobre otros, o de un grupo sobre la sociedad, pero, y esto es lo importante, existiría, en todo caso, una *ideología común*, una serie de valores sobre los que la sociedad no discutiría generalmente. Esta *ideología* la hemos hecho corresponder con el *lenguaje perlocutivo* de la *narración de lo social* en una sociedad (v.29, 30, 46, 106, 146).

**170.** Pues bien, esta forma de pensar ha dado lugar a un sinfín de autores y obras que usan la *ideología* para interpretar el poder y la sociedad<sup>633</sup>. La idea, en realidad es muy antigua, y, en ella, vendría a identificarse la ética con la costumbre. Perfectamente podemos

---

<sup>633</sup> Dicey, A.V., *Lectures on the relation Between Law and Public opinion in England During the Ninetheenth Century*, 1905; Chambliss, W.J., y Seidman, R.B., *Law, Order, and Power*, 1971; Shils, E., *Center and Pheriphery: Essays in Macrosociology*, 1975, etc.

estudiar esta conexión en la relación de *la Ética* y la *Política* de Aristóteles. Así, el sustrato común de valores éticos serían los que acabarían definiendo la norma jurídica. Sería lo que después entenderían los romanos por ley durante la República, y que San Agustín, en una de sus agudas y brillantes frases, echaría en cara a los romanos como causa de su decadencia, en efecto, diría el Obispo de Hipona: “*Nunca creyó él* (refiriéndose a Escipión, el general vencedor de los cartagineses en Zama) *en la felicidad de un Estado de erguidas murallas, pero arruinadas costumbres*”<sup>634</sup>. Y es que, en realidad, y por mucho que pretenda separarse la moral y el derecho, la *ideología* lo que nos demuestra es que en ella conviven los dos. La *ideología* se alimenta de los valores de una sociedad y es la *ideología* la que funciona como fuente material de la norma jurídica. Por ello, el relajamiento de la virtud, de la moral, siempre va acompañado de un menor sentido social del valor de la libertad<sup>635</sup> y, en consecuencia, de la proliferación de normas positivas y de la acción del Estado proveedor. En este sentido, la *ideología* actualmente dominante no es que separe la moral y el derecho, al contrario, lo humano tiene una forma de ser que funciona de modo similar en todos los tiempos. Es mucho más simple y, a la vez, terrible. Es que en la actualidad se ha perdido por la “masa” la referencia de la moral como manera en la que el hombre se construye y perfecciona a lo largo de su vida desarrollando las virtudes, diría Aristóteles las dianoéticas y las éticas<sup>636</sup>. Actualmente, el *consenso* del que se habla es ético también, pero el acuerdo es justamente sobre la falta de valores que funcionen como absolutos morales.

A esta idea, nos gustaría añadir otra muy interesante, y que tiene que ver con el lenguaje como “signo”. En 1935 Thurman Arnold publicó un libro con el nombre *Los símbolos del gobierno*. En ese libro defendía la idea de que la *ideología* se sostiene también con el *engaño*. De alguna forma, el “engaño” sería la manera de provocar que existiera el *consenso* social. La idea tampoco es nueva. Es más, es tan antigua como la crítica a la retórica que Platón hace en su diálogo *Sócrates*. Pues bien, el derecho, suscitando la adhesión a determinados símbolos por parte del ciudadano, conseguía hacerle partícipe de una *ideología*. Así, el derecho se encargaría de encubrir la realidad de que, aquellos ideales, que se proponen como fines para la sociedad, son irrealizables. Thurman Arnold lo que hace destacar es la unión de la función *ilocutiva* y *doxástica* del lenguaje *ideológico*, a través de los *signos*. Desde nuestro punto de vista, la *ideología* es la que provoca la clase de *signos* que son aceptados por una sociedad de forma mayoritaria. Es la narrativa dominante de la sociedad la que dota de contenido a unos signos u otros. Por ello, efectivamente, en la medida en que toda *ideología* es falsa, todos los signos que derivan de ella cumplen la

---

<sup>634</sup> San Agustín, *La Ciudad de Dios*, op.cit., T.I. pág. 73

<sup>635</sup> Dirá San Agustín cuál fue la causa del florecimiento de Roma, a través del siguiente juicio: “*Teniendo atajados estos vicios* (la pasión, el desenfreno y la avaricia) *florecería y se incrementaría la virtud, tan útil a la patria. La libertad, compañera de la virtud, estaría siempre presente*” (San Agustín, *La Ciudad de Dios*, op.cit., T.I, pág. 70).

<sup>636</sup> Aristóteles, *Eth. Nic.*, 1102b, 35-40.

función de ocultar, efectivamente, mediante el engaño, la mentira que esconde toda *ideología*.

Un ejemplo claro de ello estaría en el uso ideológico que hoy se hace de los derechos fundamentales o, en algunos países, de la bandera. El que, un conjunto de derechos, aparezcan reconocidos en un texto, da la impresión a las personas de que, efectivamente, son libres, iguales, tienen derecho a una vivienda, etc. Pero, en realidad, resulta imposible definir el contenido de un derecho fundamental. Cada uno, en sí mismo, depende de una concepción antropológica que, al final, suponen una *ideología*<sup>637</sup>. Pero es que, además, cada uno de ellos, hay que definirlos en muchas ocasiones en función de otros derechos, con lo cual, son las *ideologías* las que al final gobiernan, mientras los ciudadanos prestan anuencia bajo el engaño de los derechos fundamentales<sup>638</sup>. Y lo mismo podemos decir de la bandera nacional. Acabo de estar de nuevo en los Estados Unidos y hemos visto la adhesión que la inmensa mayoría de sus ciudadanos muestran hacia la bandera de su país. Es una adhesión a un signo formal, bajo el cual, cada uno piensa de un modo diferente sobre distintas cuestiones. Ahora bien, la adhesión a ese símbolo parece justificarlo todo. Bajo la impresión general que la bandera provoca en los ciudadanos, todo puede llegar a justificarse. Por el contrario, en España, la bandera nacional es, en contra de lo que sucede en Estados Unidos, motivo de disenso y disputa, pues es signo de una determinada *ideología* no compartida por todos.

Según nuestro esquema, el lenguaje *perlocutivo* sería el *consenso* sobre la existencia de los derechos fundamentales o, por ejemplo, ciertos símbolos o signos derivados de ella, pero, a partir de ahí, es que se desarrollarían los discursos *ideológicos* a través de las funciones *ilocutivas* y *doxásticas* del lenguaje.

Los símbolos son, por lo demás, múltiples: la constitución, la bandera, el himno nacional, etc. En su uso, la *ideología* consigue concretarse en la acción individual por la adhesión de los ciudadanos<sup>639</sup>. En la obra que acabo de citar de Edelman, el autor habla del

---

<sup>637</sup> La expansión de los derechos fundamentales parece confirmar esta idea. Helmut Coing (1912-2000) consideró que eran relevantes a la hora de considerar la naturaleza de las cosas para el derecho: la naturaleza del hombre, las estructuras del mundo que circunda al hombre, la objetividad interna y externa de los diversos ámbitos de la vida del ser humano, las diversas comunidades en las que vive la persona (Coing, H., *Grundzüge der Rechtsphilosophie*, 1950, págs. 131 s.s). Esta clase de enfoques, derivados la mayoría de ellos de la *Jurisprudencia de valores*, están en la línea de no ir más allá de *lo social* a la hora de entender la procedencia de la ley. En todos ellos, aunque parecen salirse del *nominalismo*, se cae en la trampa del relativismo, bajo el cual, como hemos explicado, no existe forma de asegurar una comprensión estable de la ley. El relativismo es otro camino para llegar al *nominalismo*.

<sup>638</sup> Doreen McBarnet, en un estudio sobre el Derecho penal en Escocia e Inglaterra, concluyó en su día que, aunque el Derecho Penal aparece (símbolo) como mantenedor de la libertad individual, en realidad, no pone límites a la intervención del Estado, las limitaciones “*existen en su mayor parte en una retórica irrealizable*” (McBarnet, D., “*Magistrates’ Courts and the Ideology of Justice*”, en *Brit. J. Law&Soc.*, 1981, pág. 155).

<sup>639</sup> Edelman, M., *The symbolic Uses of Politics*, 1964, pág.6.

poder de los símbolos para el control del poder político<sup>640</sup>. De algún modo, efectivamente, puede ser así. Parece inverosímil que, hoy en día, en la sociedad norteamericana, que es la de Edelman, ningún político vaya a enfrentar una campaña metiéndose con la bandera, la constitución de los Estados Unidos, etc. No obstante, ello no puede decirse en todas las sociedades. En España, por ejemplo, pese al empeño que se puso por quienes constituyeron el régimen constitucional partidocrático de 1978, de afianzar la bandera y la constitución como símbolos, en plazas, días festivos, y una narrativa política constante a su favor, lo cierto, es que nunca se han dejado de cuestionar todos esos símbolos y que, efectivamente, muchos partidos políticos son votados precisamente por atacarlos. Con estos dos ejemplos vemos que, en realidad, la *ideología* es previa al *símbolo*.

### **III.5.2) La ideología y el derecho desde el punto de vista del “conflicto”.**

Creemos conveniente separar en este apartado a dos autores (Karl Marx y Max Weber), aunque, en la exposición general, los relacionaremos. La razón de ello se encuentra en que los dos concibieron el Estado como *máquina*, pero con diferencias importantes. De la lucha de dos fuerzas fundamentales de Marx, se pasa al pensamiento tipológico de Weber. De la justificación del conflicto por la “injusticia” de Marx, a su explicación a través de la idea de “sentido común” de Weber.

#### **A) Karl Marx y la “injusticia”.**

**171.** La idea de “consenso” ideológico tiene su contrapunto en la explicación de la *ideología* a través de los valores en “conflicto”. El más notable autor, con este punto de vista, es Karl Marx (1818-1883). No existe en Marx una teoría de la *ideología* y el derecho explícita. Pero, en el caso de este autor, ello no va a ser un óbice para que no podamos saber cómo entendía la relación. Que a Marx le intentase explicar todos los fenómenos sociales hace que, usando distintos textos, sí podamos tener una visión bastante clara de lo que pensaba a propósito del derecho.

El Marx más joven tiene una idea del derecho bastante clara y, por lo que ya hemos explicado, equivocada: “*Un Código es una Biblia de la libertad para el pueblo*”<sup>641</sup>. En esa fecha, Marx estaba en la creencia de que la codificación - tema por entonces muy discutido en Alemania - ofrecía seguridad a los ciudadanos en sus relaciones (v.152). Pero, en su obra más importante, *El Capital*, cuyo primer tomo apareció en 1867, el pensamiento de Marx se había vuelto más radical, y la *ideología* pasa a ocupar un lugar preponderante – lo que nos ayuda a entender su visión sobre el derecho. En esa obra, había reducido *lo social* a fuerzas de producción, las cuales, en su dinámica, generaban una superestructura

---

<sup>640</sup> Edelman, M., *The symbolic...*, op.cit., pág. 37.

<sup>641</sup> Marx, K., *The German Ideology* (1842), trad. inglés 1979, pág. 42.



*ideológica* que representaba la forma de la <<conciencia social>>. La idea, pensamos que, formalmente, es correcta. En lo que diferimos en el peso que en ella da a la economía. En este sentido, la relación que establecemos entre *ideología* e *ideografía*, en tanto que los horizontes de comprensión van más allá de lo económico, nada tiene que ver con lo que dice Marx. Tampoco coincidimos en él en la explicación puramente conflictiva de lo social. El “giro” por *lo social* la mayoría de las veces es pacífico. Aclarado esto, cuando Marx habla de <<conciencia social>>, muy bien podría también citársele dentro de las corrientes que veían una relación entre la ética y la política. Es más, bajo este enfoque, Marx presenta al Estado, de modo claro, como *máquina*. A través de él, la *ideología dominante* se encarga de mantener la cohesión social – y para ello usaría del derecho - a fin de que las fuerzas de producción sigan actuando del mismo modo en favor de la clase dirigente.

Ahora bien, ello no parece que sea así. Efectivamente, el Estado, ya lo hemos dicho, es un resultado *ideográfico* acabado de la *ideología*. Pero, no es tan evidente que el Estado acabe en manos siempre de los dueños de los medios de producción. Esta afirmación, no es fácil de sostener. La explicación parece dar cuenta del hecho de que, efectivamente, el ser humano, en su “giro” por *lo social*, quiera aprovecharse del mayor instrumento de fuerza que es el Estado. Eso sí. Pero que sea siempre una clase social definida económicamente quien haga eso, como decimos, ya no es tan claro. Pues, efectivamente, es un hecho a considerar también que muchos de quienes no dominan los medios de producción – hablemos al modo marxista -, justamente usan del Estado para conseguir ventajas económicas.

De aquí Marx concluirá que el Estado es, en realidad, el enemigo, si la *ideología* que lo gobierna es injusta<sup>642</sup>. El problema del pensamiento de Marx, a nuestro modo de ver, es

---

<sup>642</sup> Por ejemplo, dirá Jevons: “*la gran lección que aprendemos de siete siglos de legislación de los Parlamentos ingleses es que la legislación laboral ha sido siempre una legislación de clase, el esfuerzo de una clase dominante para mantener subordinada a la clase inferior, que empezaba a mostrar algunas aspiraciones inconvenientes*” (citado por Hayek, F., *Derecho, Legislación y libertad*, op.cit., pág. 168.). También dirá Chambliss: “*los actos se definen como delictivos porque interesa a la clase dominante hacerlo así*” (Chambliss, W.J., *Toward a Political Economy of Crime*, 1978, pág. 194). Afirmaciones como éstas son comunes dentro del pensamiento socialista. Lo que interesa resaltar es que el Derecho laboral, por ejemplo, se convierte en una expresión jurídica del conflicto social. En los apartados siguientes, cuando analicemos el maquinismo en la economía, se entenderán mejor las razones de ello. No obstante, desde el punto de vista del Derecho laboral, la cuestión que se irá volviendo más y más problemática es la de qué entender por *clase social oprimida*. En efecto, ¿qué es lo importante? El grupo ocupacional, el nivel de ingresos, o, en un sentido marxista, es relevante también el nivel educativo, la posibilidad de acceso al conocimiento tecnológico, los vínculos asociativos, las formas de discriminación, etc. La interpretación amplia de “clase oprimida” es la que ha dado lugar a que no sólo se produzca el Derecho laboral, sino a toda una interpretación del derecho desde los llamados “derechos sociales”. Así, se llegó a decir que el derecho representa “*no otra cosa que las victorias de la clase trabajadora, registradas, codificadas y formalizadas*” (Edelman, M., *Owernship of the Image: Elements for Marxist Theory of Law*, 1979, pág. 134). Todas estas ideas vienen a sustentar una idea del derecho claramente asentado en el poder y, a través del cual, se interviene en la sociedad marcando en ella una determinada dirección, en este caso, la del “bienestar”. De ello, incluso, se ha hecho derivar un concepto de libertad bastante extraño: “*libertad*

que define mal la injusticia. Es decir - y puede resultar chocante lo que ahora digamos -, es que se queda muy corto cuando, al referirse a situaciones injustas, sólo considera aquellas situaciones caracterizadas por la economía. Si el Estado es el enemigo es por algo mucho más profundo y radical. La enemistad con la libertad individual nace porque es él quien detenta el poder coactivo y, en muchas ocasiones, quienes acceden a él lo utilizan contra la libertad de las personas. En nuestra opinión, Marx se equivoca, como hemos dicho, por quedarse corto. Y ahora entendemos que, aquello que él llama <<conciencia social>>, como soporte de la *ideología*, en tanto que la dota de contenido desde la economía, se vuelve en algo parco, estrecho y, al final, pierde la conexión ética con el ser humano.

Por ello, Marx, a partir de ahí comienza a tropezar en las consecuencias de lo que afirma. Para él, con una *máquina* de las características que él explica, sólo se puede acabar de dos modos: 1) o bien, destruyéndola (que sería la opción del *Manifiesto comunista* de 1888); o bien, 2) la propia estructura económica sobre la que la *máquina* se justifica colapsará y, con ella, la *máquina Estado* (que es la opción de *El Capital*). A partir de ahí Marx delira. El Estado socialista, para Marx, también será un mal, pero transitorio, del cual saldría un hombre justo que, junto con el resto, formarían una sociedad de la que manaría miel y vino. Todo este discurso ya nos suena a autores que hemos visto como Comte o Rousseau. Evidentemente, el Estado socialista nunca llegó a producir ese “superhombre” y, al final, lo que produjo el Estado socialista fue la *máquina* más violenta y criminal de la historia, en manos de los más depravados e inmorales dirigentes políticos.

El error está en pensar que es posible, de uno u otro modo, acabar con el Estado. El “giro” por *lo social* de la acción individual, no prescinde del principio de autoridad (pensemos en la familia), por lo que, ese “giro”, en una dimensión social amplia da lugar siempre a formas de organización basadas en la autoridad. Por lo tanto, la cuestión no es destruir lo que es necesario – lo cual es imposible. La verdadera cuestión es qué lugar se asigna al Estado en el “giro” por *lo social*, lo cual sí es algo factible.

Por lo tanto, a diferencia de lo que comúnmente se suele decir de Marx, es, justamente en Marx, donde tenemos una crítica bastante acabada del *Estado máquina*<sup>643</sup>.

---

*gubernamental*” (Reich, C., “*The New Property*”, en Yale LJ, 1964, núm. 73, pág. 733-87). La cuestión del derecho y el poder se ha vuelto compleja. En la medida que los distintos grupos sociales pueden hacer valer sus expectativas en el ejercicio del poder, el derecho se modula según la intensidad de las fuerzas de los grupos. Ello da la impresión general de un derecho en permanente situación de cambio y, en consecuencia, propicia una situación general de inseguridad jurídica.

<sup>643</sup> La idea que aquí sostenemos creemos que explica mucho mejor el marxismo que la que se puede hacer desde la “mercancía”. Las dos dan la relevancia a la preponderancia económica en la explicación de *lo social* en Marx, pero, la explicación que gira sobre la “mercancía”, si no se lee con cuidado, puede ocultar precisamente el rechazo de Marx por el Estado. Evgeny Pashukanis (1891-1937) fue quien promovió la explicación del marxismo a través de la idea de “mercancía”. El producto del trabajo no sólo es un bien o servicio, además, adquiere una forma *fetichista*. Ya que, hasta lo más excelente del ser humano, la creatividad en el trabajo queda

La deriva de las ideas hacia el por qué y cómo el marxismo acabó confundido con el estatismo se responden con lo que acabamos decir. Contra lo necesario no hay lucha posible.

## B) Max Weber y el “sentido común”.

172. El *Estado máquina* puede explicarse desde lo que supuso *la técnica* para el capitalismo. En este punto, contrastar el pensamiento de Marx con el de Max Weber (1864-1920) tiene su interés. Los dos fueron conscientes de la revolución que *la técnica* estaba provocando en la sociedad. Por ello, cuando la *Sociología* de Weber se ha leído en clave de discusión con “*el fantasma de Marx*”<sup>644</sup>, pensamos que ello es correcto en líneas generales. El punto de vista de Marx sobre *lo social* resultaba a Weber demasiado simple. Dividir la sociedad en dos estructuras cuya ley funcional es dialectico-conflictiva, suponía una simplificación y, como todas ellas, capaz de decir mucho, pero, a la vez, de no soportar un examen al detalle. Max Weber lleva la ley funcional dialectico-conflictiva a una categoría en la que las particularidades, la complejidad, de *lo social* pueda ser estudiado. Así, se referirá a la acción social, pero a través del uso de la tipología<sup>645</sup> (v.119).

La categoría del “tipo” permite englobar fenómenos sociales semejantes, pero, pudiendo descender a particularidades significativas y, así, estudiar la sociedad en sus formas más complejas<sup>646</sup>. Una primera tipología vendría dada por aquellas acciones sociales que son *valorativas*; una segunda tipología fundamental la formaría el *propósito*; otras acciones se reunirían en aquellas en las que sólo prima la *emoción* y, por último, las acciones que se mueven según la *tradicición*. En todo caso, la tipología no es cerrada. El autor repite constantemente la imposibilidad de resumir las acciones humanas en tipos, si éstos se entienden de manera cerrada. Sencillamente la tipología es un medio de aproximación que resulta viable cuando se han hecho todas las salvedades sobre sus límites. A partir de ellos, evidentemente, hay fenómenos sociales que caen en varias de las tipologías que enuncia Max Weber e, incluso, por nuestra parte, después de repasar su obra y los ejemplos que ofrece, resulta bastante fácil ver que, en cada fenómeno social, si lo tomamos de una forma lo suficientemente compleja, concurren todas las clases de tipos a las que se refiere Weber.

---

traducido en una “mercancía”, y, así, todas las relaciones sociales acaban siendo mercantilizadas (Pashukanis, E., *Law and Marxim: A General Theory*, ed. inglés 1978). En la explicación de Pashukanis la *ideología* burguesa-mercantilista acompaña al derecho, cuando, por ejemplo, reconoce formalmente la igualdad y la libertad de los individuos, pero, a la vez, mantiene los estados materiales de desigualdad. Las puertas de los tribunales estarían abiertas a todos, como también lo están las puertas del Hotel Ritz. De aquí procede la idea de que los derechos individuales son “*la consagración del espíritu del egoísmo integral*” (Gutteridge, H. C., “*Abuse of Rights*”, en *Cambridge Law Journal*, 1933, núm. 5, pág.22).

<sup>644</sup> Zeitlin, J., *Ideology and Development of Sociological Theory*, 1968, pág. 111.

<sup>645</sup> La expansión del pensamiento tipológico en el derecho se debió a Hans Julius Wolf (1902-1983) (Wolf, H.J., “*Typen in Recht in der Rechtswissenschaft*”, en *Studium Generale*, V, 4 de mayo de 1952).

<sup>646</sup> Weber, M., *Economía y Sociedad*, ed. español 1978, pág. 24.

La tipología permite a Max Weber acercarse a realidades como el derecho, la autoridad política y la actividad económica de manera general<sup>647</sup>. El “tipo” supone, por su propia naturaleza, dejar en suspenso cualquier idea general y proceder por agrupación de casos similares. Con estas ideas afronta Max Weber el estudio de capitalismo, como acción social determinante de *lo social* en Occidente. Así, desde la constatación del fenómeno del capitalismo, Max Weber idea una forma de acción social racional capitalista en la que la razón estimativa egoísta será la protagonista. A partir de ahí, la tipología permite a Weber estudiar los distintos fenómenos sociales e, incluso, afrontar el estudio de la historia. Pero debemos llamar la atención sobre una característica del pensamiento tópico. Al descender tanto a lo particular y tener en cuenta elementos cada vez más heterogéneos, es muy fácil que con él se llegue al pensamiento discursivo. Si, como en el caso de Weber, los valores, los sentimientos, los fines y las costumbres, son formas tópicas, cualquier fenómeno social puede conseguir explicarse acentuando más o menos una de esas notas y, así, que al final lo tópico no sea más que una forma de manejar conjuntos a medida de un argumentario ideal.

En cualquier caso, lo importante del pensamiento tipológico es que encaja perfectamente con el *Estado máquina*. El proceso de *diferenciación social* de la sociedad capitalista permite que haya cada vez más y más grupos *entre los que el consenso y el conflicto es posible*. En este sentido, el pensamiento tipológico permite al Estado identificar esos grupos de personas e intereses, cada vez más distintos, y profundizar en el detalle de las distintas relaciones que se producen en la sociedad. El pensamiento tipológico, por lo tanto, es un desarrollo de la clase de pensamiento que habíamos visto a propósito de la codificación. Si los codificadores, ya sea racional o históricamente, se referían al derecho como un conjunto de normas generales y abstractas capaces de ordenar el comportamiento humano, los positivistas del derecho, avanzando en el proceso de diferenciación social, diseñaran normas de forma tipológica. El *principio de especialización* sobre la ley tiene en este cambio de paradigma en el modo de pensar el derecho su explicación. El *Estado*

---

<sup>647</sup> Dirá: “El Derecho no garantiza de ningún modo únicamente intereses económicos, sino los intereses más diversos, desde los más elementales, como la tutela de la seguridad personal, hasta los bienes verdaderamente ideales como el honor propio y los poderes divinos... Un ordenamiento jurídico puede en ciertas circunstancias permanecer inmutable; aunque las relaciones económicas se modifiquen rápidamente ... La regulación jurídica de una situación, desde el punto de vista de las categorías del Derecho, puede ser fundamentalmente diversa sin que las relaciones de la economía resulten por ello modificadas de manera relevante... Naturalmente, la garantía está, en su más alto ámbito, al servicio de los intereses económicos... Las consecuencias que se pueden obtener de la eventualidad de la coerción que está detrás del ordenamiento jurídico, especialmente en el campo del actuar económico, están limitadas, además de por las circunstancias, también por su carácter específico... La garantía Estatal del Derecho no es, desde el punto de vista puramente teórico, indispensable para ningún fenómeno económico fundamental... Pero, naturalmente, una específica orientación económica del tipo moderno no puede sostenerse sin un ordenamiento jurídico provisto de cualidades muy particulares que sólo son posibles en la práctica con un ordenamiento estatal” (Weber, M., *Economía y Sociedad*, op.cit., pág. 332).

*máquina*, para ser cada vez más eficiente, en una sociedad cada vez más diferenciada, debe “correr” detrás de ella normativamente.

Ahora podemos volver la vista a Max Weber y ver el alcance de su discurso en su debate con Marx. Si miramos con un poco de atención lo que cada uno quiere explicar, en realidad, tal debate no existe. Mientras que Marx usa una tipología sencilla y dialéctica para atacar el Estado, Max Weber se conformaría con explicar sus razones. Así, el uno y el otro se vuelven hacia la historia exactamente sobre la misma razón económica, pero, uno, proponiendo una estructura de la acción dialéctica y, el otro, explicativa.

Entiende Max Weber que las sociedades modernas se legitiman políticamente mediante lo que él llama “*dominación legal*”. Son legítimas las acciones del gobierno que derivan de una autoridad respaldada por un orden legal establecido por un sistema de reglas abstracto y comprensivo. El orden se acepta, y ello es importante, porque, se supone, que lo soporta una estructura de *sentido común* (v.14), dentro de la cual los ciudadanos pueden llegar a desplegar sus acciones individuales según sus fines. Evidentemente, Max Weber en este punto descarrila totalmente. Pensar que la estructura legal de una sociedad viene dada por el *sentido común* y no la *ideología* es, como poco, ingenuo. En este punto, pensamos, Marx es mucho más preciso y realista. Y porque así piensa Max Weber es que, sin ambages, dirá que las acciones del gobierno son legítimas, precisamente por apoyarse en el respaldo de unas normas – soportadas sobre el *sentido común*. De esta forma, la ingenuidad de Weber servirá para justificar el desarrollo del derecho positivo. Al lector a quien le interese el pensamiento de Max Weber será importante que, cuando le lea, le pregunte qué entiende por *sentido común*. A través de su obra, al menos la que de él conocemos, Max Weber no contesta a esta básica pregunta sobre la que hace descansar todo su pensamiento político y jurídico.

Por ello, si queremos conocer el alcance del pensamiento de Max Weber, sólo podemos manejarnos con el concepto de <<dominación legal>> Nos dirá que es una clase de dominación, al lado de la <<carismática>> o la basada en la <<tradición>>. Naturalmente, como *tipos* de dominación que son, los tres están presentes en cada momento en una sociedad, pero, eso sí, pueden señalarse rasgos por los que una tipología, en una sociedad y un momento dado, puede destacar por encima de las otras. Esta forma de concebir la sociedad y su relación con el derecho podría, equivocadamente, relacionarse con mucha facilidad, con una concepción evolutiva del derecho – que atendiera a las necesidades y problemas de los individuos de una sociedad. Por ese terraplén intelectual podrían caer también quienes viesen en las ideas de Weber un fundamento para entender el derecho como un sistema de normas generales y abstractas, cuya finalidad sería promover el orden en la espontaneidad de las relaciones sociales<sup>648</sup>. Las conexiones de Weber con las teorías

---

<sup>648</sup> Hayek, F., *Derecho, Legislación y Libertad*, op.cit., pág.108.

liberales sobre el derecho y la economía sólo existen si no se interpreta con cuidado a Max Weber. Así, por ejemplo, mientras que Friedrich Hayek parece no albergar dudas sobre la bondad de un sistema de leyes generales fuera del alcance del gobierno; a lo que podríamos llamar optimismo sobre la libertad. Max Weber es mucho más *nominalista*. A diferencia de Hayek que, efectivamente, critica el sistema actual, en el que las normas proliferan sin control, Weber se atiene a la simple realidad de los hechos, y así, llama al sistema legal “*jaula de hierro*”<sup>649</sup> de la que el ser humano, además, prefiere no salir al acostumbrarse al orden y sólo al orden.

En este sentido, a diferencia de quienes profesan ideas más liberales, Weber no cree posible revertir el proceso de manera pacífica. Sólo el desajuste del *sentido común*, en el que supuestamente se apoya el sistema de leyes, puede provocar una fuerza capaz de desmoronar el sistema. Ahora es cuando surge un aparente parecido con Marx. En efecto, bastará con que cambiemos el término *sentido común* por el de *injusticia* para que los esquemas de Weber y Marx puedan pensarse que son coincidentes. Pero sin matizar no seríamos justos. Max Weber da por sentado que existe un orden de *sentido común* capaz de sustentar el desarrollo legal, mientras que, Marx, más realista, llama a eso mismo *ideología*. La *ideología dominante*, como hemos explicado ya, da cuenta de la narrativa generalmente aceptada de mundo y sociedad; encaja con las funciones del lenguaje del ser humano y su afirmación constante sobre la realidad; por ello, con ella, se explica el afán de poder, y el que éste sea un elemento necesario en el “giro” del ser humano por *lo social*.

En todo caso, que el derecho esté justificado en sí mismo y formado a través pensamiento tipológico, explica cuatro de los fenómenos que más caracterizan el derecho moderno: la *delegación normativa* – que va unido a la “motorización” legal –, la *regulación mecánica*, el *olvido del principio de subsidiariedad* y la *regularización especializada* (v.208). A través del primero, se pone en evidencia que no existe un sistema de valores y bienes capaz de controlar la elaboración de las normas, de manera que, han ido desapareciendo los inconvenientes para que, distintos organismos, a parte del órgano político de representación ciudadana, puedan dictar normas de obligado cumplimiento. El principio de autoridad, que dimana del propio sistema jurídico, las legitima suficientemente. El segundo fenómeno, como decimos, es el de la *regulación mecánica*. Se relaciona con el anterior. Proviene de la creencia general de que el *Estado máquina* ha de alcanzar a todos los niveles de la sociedad a los efectos de eliminar sus ineficiencias. Ello conduce a que se reclamen más normas para sectores cada vez más diferenciados, dictadas por organismos más “técnicos”. Así, en aras de la supuesta eficiencia, se producen normas que, poco a poco, y supuestamente, remueven los obstáculos para la eficiencia de la *máquina*. Por lo que se refiere a la postergación del *principio de subsidiariedad*, por el cual, el Estado sólo debe

---

<sup>649</sup> Weber, M., *La ética protestante y el espíritu capitalista*, op.cit., pág. 181.

intervenir cuando los ciudadanos sean incapaces de regular sus comportamientos, es evidente a la vista del avance del principio de especialización normativa.

### III.6) El Estado. Su sustantividad y ficción.

173. Desde el punto de vista del derecho, actualmente, el Estado<sup>650</sup> sería una *maquina* productora de normas tendentes a provocar ciertos efectos en la sociedad. Hemos hablado de ello al referirnos a las ideas de Kelsen, de Parsons, Durkheim, etc. Entendido de este modo, el Estado, aparecería como un *sujeto-instrumento* que aplica su fuerza según una *ideología*, que, como hemos examinado, hoy es esencialmente *providente* y *proveedora*. En esta definición, la política, el derecho, la sociología y la economía reciben su explicación de una forma de concebir el Estado. A nosotros nos queda por aclarar qué es un *sujeto-instrumento*. Algo que, a la vez, es operante y opera movido por su propia fuerza interna. Un *Estado máquina* es justamente eso.

Para aclarar esta cuestión tenemos que indagar en la noción de *sustantividad*. Algo es *sustantivo* cuando de ello se predica algo. Pero *sustantividad* es algo más que *sustantivo*, pues el término nos dice que aquello que es *sustantivo*, además, *es consistente en sí mismo*. En este sentido, la *sustantividad* del *sujeto-instrumento* es lo que tenemos que explicar al hablar del Estado *máquina*. En cuanto *sustantivo*, consistente en sí mismo, y, como tal, tiene una voluntad propia. Sólo hay una forma de explicar este fenómeno y es a través del *voluntarismo* y el *nominalismo*. Pero, a su vez, es *instrumento*, objeto para el desarrollo de fines y acciones. El hombre “masa” demanda a través de él. Pues bien, para explicar este fenómeno tenemos que acudir a la historia. A ello nos lleva nuestra propia forma de plantear la relación entre *ideología* e *ideografía*. Efectivamente, pues, si esta clase de Estado existe (*ideografía*) es porque hay una *ideología* que lo soporta y, por lo tanto, es en

---

<sup>650</sup> Pueden citarse antecedentes más remotos e, incluso, es defendible que el concepto de *persona jurídica* es cristiano (v. Panizo, S., *Persona jurídica y ficción: estudio de la obra de Sinibaldo de Fieschi (Inocencio IV)*, 2015). Veremos esto con más detenimiento (v.177 s.s). Pero, modernamente, se suele explicar el concepto poniendo como antecedente a la Escuela histórica del derecho, y especialmente, por la influencia de Savigny. A partir de la idea de que los entes colectivos tienen personalidad, es que se ha deducido que la personalidad jurídica es algo creado por el derecho. En efecto, son expresiones que han servido para justificar la existencia de entidades con personalidad jurídica propia, por ejemplo, la teoría de la “equiparación”, por la que una persona jurídica era “equiparable” a una física (Bohlau, Bruns); la teoría de los “derechos sin sujeto” (Windscheid, Brinz, Gianturco, Bonelli); la de los “destinatarios de los bienes” o de la “persona jurídica como instrumento técnico” (Ihering), la de las “relaciones sociales privilegiadas” (Van der Heuel) etc. (Cfr. Del Vecchio, *Filosofía del Derecho*, edición con notas de Luis Recasens Siches, 1945). Las aportaciones de Ferrara y de Kelsen vienen a culminar este proceso. Ferrara dirá que la personalidad jurídica es una manera de unificar relaciones y, como las relaciones son plurales, es decir, colectivas, a ellas hay que dotarles de personalidad (Ferrara, F., *Trattato de Diritto Civile italiano*, 1921, Vol. I, pág. 627); por su parte Kelsen, directamente, declara al sujeto como un objeto de imputación de normas jurídicas (Kelsen, H., *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*, 1923, págs. 26 s.s en *Reine Rechtslehre*, 1934, págs. 32 s.s).

el tiempo donde podremos analizar de qué forma han operado ideológicamente las nociones de *sustantividad* e *instrumento* para definir el Estado.

Al haberse resaltado el Estado carácter *instrumental* o/y *sustantivo* del Estado, según las concepciones *realistas* o *nominalistas* sobre el *poder*, podemos acometer nuestra tarea, indicando, para comenzar, las dos posturas que se derivarían del *nominalismo* o el *realismo*. En este sentido, como puede apreciarse, volvemos a las categorías de *colectivo* y *común* para que nos ayuden. Pues bien, La primera posición, sería la de aquellos que piensan que el Estado es una *entidad más real que los individuos* a los que afecta (v.100). En el otro extremo, por el contrario, estarían aquellos a quienes llamaremos individualistas, para quienes el Estado es una *ficción*, una elaboración *técnica*, un *instrumento* (v.146).

**175.** Si nos fijamos bien, nuestra *teoría figurativa* nos ha permitido que podamos usar el arquetipo del *Estado máquina* para explicar que, modernamente, su conformación necesita a la vez del *nominalismo*, como del *realismo*, pero, ahora, de lo que se trata es de ver si tiene algún sentido lo que decimos al mirar hacia la historia.

Nadie duda que el Estado exista. Pero, tampoco es dudoso que no existe del mismo modo que existe un ser humano, un ave, o un pez. Como tampoco es dudoso que muchas de las realidades que existen son producto instrumental del ser humano y que, muchos de esos productos instrumentales, no tienen como objetivo tratar con la realidad física, sino con la humana. Así, por ejemplo, la familia, los distintos grupos asociativos, los edificios arquitectónicos de uno u otro estilo, cualquier realidad cultural, etc.

Pues bien, en este apartado, en primer lugar, aclararemos de dónde procede la idea de que el Estado es *una entidad con consistencia propia*, similar a la de los individuos. En segundo lugar, explicaremos el modo en que esa realidad acabó convirtiéndose en un nombre, en un *sujeto con voluntad*. En nuestra explicación aparecerá la libertad del individuo como una fuerza delimitante y contradictoria con esa noción de Estado. Una vez se hayan aclarado estos puntos, tendremos una explicación del *Estado máquina* como *sujeto-instrumento* (v. 149).

### **III.6.1) El Estado como *sustantividad*.**

Examinaremos el Estado como *persona sustantiva* en Grecia, en Roma y en el pensamiento cristiano. El concepto de *persona jurídica* será el que subyazca, como contenido y continente formal, en la explicación del Estado como sujeto con *sustantividad propia*. De nuevo, el “giro” de lo *real* por lo *irreal*, será el que de cuenta del fenómeno y su proceso.



## A) La *sustantividad* de la ciudad griega.

176. Ya hemos visto cómo, en la Grecia clásica, la *ciudad* se entendía de manera análoga respecto del individuo (v.75). Pero ¿cuál era la forma de pensar de los griegos para que semejante idea fuera posible? La gran novedad del pensamiento griego estuvo en la racionalidad, en el abandono progresivo del misticismo como una forma de explicar el mundo y preguntarse sobre sus *fenómenos*. Ello supuso un enorme cambio en la manera en que el ser humano iba a entender el mundo. Y no precisamente en la dirección que normalmente suele explicarse este hecho. Se suele decir que, a partir de la Grecia clásica, el hombre pasó a comprender el mundo racionalmente<sup>651</sup>, a explicárselo mejor, pero, justamente, lo que ocurrió fue todo lo contrario: al replantearse racionalmente el mundo, éste dejó de estar explicado. En efecto, el misticismo y lo mítico daban sentido a cualquier fenómeno, por lo que, de alguna forma, antes del s. IV a JC, el mundo para los griegos carecía de dudas, todo tenía una razón de ser en algún tipo de designio o fuerza narrativa a la que no cabía interrogar<sup>652</sup>. Pero, como como decimos, a partir de ese siglo, más o menos, el enfoque es otro, y el griego se dirige a los fenómenos del mundo de manera inquisitiva. Ahora, el ser humano duda de la narrativa general sobre el mundo y sus dioses. La *duda pone distancia entre el ser humano y el mundo*. El ser humano dejará de ser un personaje más en las historias de los dioses y sus caprichos. De manera que, la razón griega, hace una operación primera, en la que distingue aquello que se le muestra, de eso otro que permanece oculto. Esto es dudar. Esta operación es de la máxima importancia. Con ella, el hombre griego declaraba que no todo era explicable y que el mundo era para él un gran interrogante. Al atenerse al fenómeno, dejando detrás de él aquello de lo que el fenómeno no da cuenta, se tiene la primera sensación existencial de que se vive en la ignorancia. Por ello, la duda, la distancia, hará de la unidad un recuerdo, una añoranza de aquellos días en que todo tenía sentido. Así, cuando se examina la cosmología de los primeros filósofos griegos, lo que inmediatamente se percibe es un intento incesante por, a través de los distintos fenómenos, intentar recuperar la unidad y completitud de la explicación mítica<sup>653</sup>.

---

<sup>651</sup> Cfr. Copleston, F., *Historia de la Filosofía*, Vol. I (Grecia y Roma), 2000, págs.12 s.s

<sup>652</sup> Nos dice Jaeger: “en las primitivas cosmologías de los filósofos griegos de la naturaleza, los elementos míticos y racionales se compenetraban formando una unidad indivisa” (Jaeger, W., *Aristóteles*, op.cit., pág. 377); en sentido similar Copleston, F., *Historia de la Filosofía*, op. cit., pág. 33.

<sup>653</sup>La cosmología griega intentó desde el principio aclarar cuál es la causa del cambio, del movimiento, y, de sus razonamientos, va desarrollándose un esquema en el que el elemento primitivo o *Urstoff* de todas las cosas debe ser aclarado. Tales lo identificaría con el agua, Anaxímenes con el aire, Heráclito con el fuego. En esta primera aproximación a la realidad, la idea que fundamenta el esquema es el de la *diversidad en la unidad*. Una serie de fenómenos, que se muestran de una determinada manera, han de tener un primer principio desde el que explicarse. La idea es fundamental en muchos sentidos, y queremos aquí dejar explícito uno de ellos. En Anaximandro, el *Urstoff* era indeterminado, de él procedían los opuestos, a través de los cuales podía interpretarse el mundo, y a ello volvían al corromperse (*Frag.1-3*). A este primer principio indeterminado, Anaximandro lo llamaría, según Teofastro, “causa material”: “No es ni el agua ni ningún otro de los llamados elementos, sino una naturaleza diferente de ellos e infinita, de la cual proceden todos los cielos y los mundos en estos encerrados” (*Frag. 3*). La idea vendrá a desarrollarla Heráclito con la noción de *Uno*, como armonía

Bajo este enfoque, el ser humano no es una creación divina, ni la sociedad es un producto de los dioses. El hombre y la sociedad buscan una unidad en la que dar cuenta el uno del otro. En efecto, respecto al ser humano, lo *fenoménico* es el ser humano mismo y, allí donde éste vive, lo *social*. Así, el griego, a fuerza de interrogarse por el ser humano va entendiendo la *ciudad* como un arquetipo de lo humano, y al revés: las cuestiones sobre la ciudad afectan directamente a la comprensión del hombre. En este sentido, la *ciudad*, como hemos visto concierta extensión, cobra frente al griego *sustantividad propia* (v.75).

En la Grecia clásica, por lo tanto, la realidad de lo *social* acabó concibiéndose como una enorme analogía *real* sobre el ser humano bajo el nombre de *ciudad*. La *analogía por atribución* estaba perfectamente justificada. Para el griego el ser humano era social por naturaleza<sup>654</sup>, por lo que hacer atribuciones antropomórficas para entender la *ciudad* tenía todo el sentido. De esta forma, la *ciudad* llegó a ser más real incluso que los seres humanos. Hemos tenido ya ocasión de explicar cómo para los griegos el hombre no podía ser tal sin la *ciudad* (v.75). Para el griego, por lo tanto, lo mismo que el ser humano podía ser excelente en sus virtudes, también podía ser monstruoso<sup>655</sup>. Y justamente esta es la idea del Estado griego. La relación de continuidad entre la *Ética* y la *Política* en Aristóteles de la que ya hemos hablado y la descripción que observamos en la *Política* de Aristóteles de los estados virtuosos o patológicos de las diferentes formas de Estado<sup>656</sup>, son una expresión de estas ideas.

El pensamiento griego se iría incorporando poco a poco al pensamiento romano. Podemos seguir el proceso a través del estudio del Derecho Romano.

## **B) La *sustantividad* del Estado romano.**

**176 bis.** Los romanos, de mentalidad eminentemente pragmática, no aceptaron automáticamente el pensamiento filosófico griego. Para los romanos, la filosofía griega, en

---

de los opuestos, en la que, la idea del fuego es ilustrativa. En la teoría de la metempsícosis de los Pitagóricos, observamos que, aquello que hay que explicar, más allá de los fenómenos, aparece la idea del “alma”. Se la concibe con un movimiento propio, inmortal, más allá de cada cuerpo que ocupa, que es mudable y corruptible. A partir de aquí, el “alma”, lo “espiritual”, cobrará una importancia capital, por encima de los fenómenos, para los griegos. Era en lo incorruptible, en lo permanente, que, efectivamente, existía. Y es allí donde había que justificar el “mundo”. Así, Parménides distinguiría un conocimiento dirigido precisamente a la verdad de lo inmutable y, otro, opinable, que se queda en la variedad de los fenómenos (*Frag.8*). Así, un poco más adelante, Platón podría definir el *alma* en el *Fedón* como la *forma* que da armonía al cuerpo, expresión que encajará perfectamente con la noción de *idea* de la *ciudad* de la *República* o las *Leyes*.

<sup>654</sup> En el L.I de la *Política*, el Estagirita hace esta doble afirmación: que la *pólis* es una “comunidad política” y, como tal, una realidad natural (*physei*), a la que de manera natural pertenece el ser humano (Aristóteles, *Política*, 1253a, 1-3).

<sup>655</sup> Aristóteles trata como monstruosos a los que no se educan en la *ciudad* (Aristóteles, *Eth. Nic.*, 1149 a 10).

<sup>656</sup> Aristóteles, *Política* III, cap. VII, 1289a.

principio, era algo demasiado abstracto y alejado de su mentalidad. No obstante, como decimos, poco a poco, *la abstracción y el conceptualismo* iría adueñándose del derecho y, por ese camino, comenzará el pensamiento romano a interesarse por el griego. Ya en la época pontifical de Roma, el derecho se pensaba de una manera similar a como se entendían los fenómenos naturales. Ello dio lugar a que aparecieran las primeras figuras autárquicas<sup>657</sup>. En esta fase original del Derecho Romano, los juristas percibían que los *hechos humanos ofrecían los rasgos jurídicos desde sí mismos*. De esta forma, empiezan a formarse conceptos abstractos como el de *obligatio* o diversos *iura in re*<sup>658</sup>. A la “*fantasía productiva, vehículo de construcciones convincentes -raramente desencaminadas- se debe el descubrimiento de que el objeto último de un ars iuris no es nada menos que la propia moral jurídica concreta del bonum et aequitum. Sólo con ese descubrimiento, la conocida y apasionada fórmula del ars boni et aequi obtiene la precisión de un postulado científico-teórico: jurisprudencia es aquel ars o <<teckné>> - más allá de cada una de las leyes y rationes decidendi – es la justicia concreta, en cuyo desconocimiento pernicioso, inciviter e iniustare erratur*”<sup>659</sup>. De aquí procede una concepción *instrumental* del derecho, es decir, por la que éste presta un servicio a la *ciudad*<sup>660</sup>. En la época clásica del Derecho Romano, durante la República, vemos que éste se desarrolla sobre los principios que hemos indicado hasta ahora, dando mucha importancia al hecho de que en el “caso” era posible encontrar la razón justa de su resolución. Estamos, por lo tanto, bajo una noción de Estado *instrumental*.

Pero, como hemos dicho, poco a poco, el pensamiento abstracto y conceptual de los griegos iría haciéndose hueco a medida que la República se desintegraba y comenzaba la época del Imperio<sup>661</sup>. En la época postclásica del Derecho Romano, se tendió clarísimamente hacia la conceptualización del derecho e, incluso, el último título del Digesto, *De regis iuris*, es un intento de compilación de la jurisprudencia postclásica-bizantina de las reglas bajo el sistema de la razón. Es en esta época que desaparecerá el *ius*

---

<sup>657</sup> Wieaker, F., *Fundamentos de la formación del sistema en la jurisprudencia romana*, IV, 2, discurso en el solemne acto de su investidura como doctor honoris causa en la Universidad de Barcelona (15 de marzo de 1991), págs. 32 s.s. También Ihering, R., *El espíritu del derecho romano* (1852-1865) XXXI, ed. español 1912, pág. 73.

<sup>658</sup> Wieaker, F., *Fundamentos de la formación...*, op.cit., pág. 33.

<sup>659</sup> Wieaker, F., *Fundamentos de la formación...*, op.cit., págs. 39 s.s. De esta clase de pensamiento derivará un procedimiento para descubrir las leyes. Nos dice Max Kaser que, en la Ley de las XII Tablas, se observa el proceso de conceptualización de reglas procedentes de los *mores maiorum* vividas (Kaser, M., *En torno al método de los juristas romanos*, ed. español 1964, III, 4b, pág. 27). En todo caso, la aparición de <<reglas>> siempre era concebida como un modo de orientar el pensamiento del jurista hacia la solución justa. Así dirá Paulo: “*Non ex regula ius sumatur, sed ex iure quod est regula fiat*” (Dig.50, 17,1).

<sup>660</sup> De aquí proceden las definiciones de Ulpiano (*Dig.* 1,1,1, pr) y Paulo (*Dig.* 1,1,11) sobre lo que es el Derecho.

<sup>661</sup> Nos dice Wieaker que entre los juristas del s. II a C había oyentes de Panecio y miembros del círculo de los Escipiones, los cuales se encontraban muy influidos por la filosofía griega (Wieaker, F., *Fundamentos de la formación...*, op.cit., pág.26).

*respondendi*, que será sustituido por los *iura*, discernido por el llamado “tribunal de los muertos”, pasando los juristas a ocupar una función servil de consejeros del emperador<sup>662</sup>.

En la época del *Dominado*, el derecho quedó totalmente estatalizado. Constantino, en su rescripto denominado *lex Inter aequitatem*, recogido por los compiladores justinianos en el *Codex* 1, 14, 1, llegó a estatalizar el uso de la equidad. En este momento, observamos al Estado como *sujeto sustantivo dueño del derecho*.

Hay que destacar la influencia del cristianismo, en la que se atisban rasgos del pensamiento platónico, que vendrían a soportar esta idea y dar nuevos argumentos, distintos a los que aparecían entre los griegos. En efecto, San Pablo concebiría la Iglesia como un cuerpo en el que Cristo era su cabeza (*I Cor. 12: 12-14*). Ello llevó a errores, como los de los pelagianos, de los que hemos hablado al referirnos al pensamiento de San Agustín (v.77), que defendían que era posible un trasunto de la ciudad de Dios en el mundo. Bajo este enfoque, parecía posible hablar del Estado como una entidad, como un <<corpus>>. Esto supuso la división entre la teología palaciega y la que defenderá San Agustín.

### **III.6.2) La ciudad del hombre está enferma. El <<corpus>>.**

**177.** La visión sobre la influencia del pensamiento cristiano sobre la concepción del Estado no sería del todo conteste con la de San Pablo. San Agustín (354 d.C-430 d.C) dará un peso fundamental libertad individual. Lo cual generará una enorme sospecha por todo lo que sea la manifestación del poder humano, es decir, del Estado<sup>663</sup> (v.77). Bajo la perspectiva del Obispo de Hipona, el Estado no podía tener más que un carácter *instrumental*, es decir, de servir a la libertad y el bien común civil<sup>664</sup>.

---

<sup>662</sup> Kunkel, W., *Historia del Derecho romano*, ed. español 1964, pág. 130.

<sup>663</sup> No conozco estudios lo suficientemente amplios y profundos que hayan indagado en la relación entre la Patrística y el Derecho Romano (ver en este sentido: Gaudemet, J., “*Le droit romain dans la littérature chertienne occidentale du III au V siècle*”, en *Ius romani medii-aevii*, 1978, pág.7).

<sup>664</sup> La Iglesia nunca dejó de defender la libertad del individuo frente al poder del Estado, pese a que también daría a éste, como se verá un poco más adelante, la justificación para existir como entidad jurídica con personalidad propia. En efecto, como muestra de ello, es muy interesante el problema de las investiduras, en donde el Estado puso en tela de juicio la independencia de la Iglesia. A finales del s. XI un monje, llamado Hildebrando, que después sería el papa Gregorio VII (1073-1085), defendería la idea de que la autoridad suprema sobre todos los cristianos correspondía al Papa, el cual también gozaba de potestad sobre todos los soberanos y, por lo tanto, disponía del derecho de derrocar al emperador. La reacción de la Iglesia estaba justificada por dos razones. En primer lugar, la implicación de obispos y sacerdotes en la política había generado un clima general de corrupción, lo que provocaría una serie de reacciones reformistas en los s. X y XI. El más destacado fue el cluniacense – llamado así por la abadía de Cluny –, el cual promovió una reforma de los monasterios hacía una vida más conforme con el Evangelio. La segunda razón, se encontraba en la manipulación del papado por parte del emperador del Sacro Imperio Romano Germánico, Enrique III, el cual, cuando llegó a Roma para su coronación, depuso a tres papas para nombrar uno de su elección. En este contexto, Gregorio VII comenzó una lucha contra la corrupción y, en un manifiesto de 1075, retiró al rey el derecho de deponer obispos y la investidura laica. La batalla con Enrique III llegó al punto de que el Papa le excomulgó cuando el emperador

Desde el punto de vista del derecho, podemos decir que la defensa del derecho natural frente al derecho positivo del Estado, o, mejor, la utilización del derecho divino y natural, como límites a la intervención del poder del Estado, aparece muy pronto en la Patrística, incluso ya antes de San Agustín. Estos autores, a la vez que defienden la libertad del individuo y la formación de los llamados “cuerpos intermedios”, irán modelando la idea de Estado como <<corpus>> normativo. Vemos el proceso. Se discute si Quintus Septimus Tertulianus (195 d.C), escritor de la *Apologética*, es la misma persona que el jurista Tertuliano (160 d.C). Lo importante para nosotros, es que emplea la palabra *ius* para designar el orden jurídico en su *conjunto*, indicando que en él encontramos un *humanum ius*, que sería un orden superior al positivo. Utilizará la expresión <<corpus>> para referirse a la comunidad que forma la Iglesia. En ello hay una reminiscencia clara a la doctrina de San Pablo. Las consecuencias de la afirmación serán de gran alcance. En efecto, desde el momento en que se reconocía que un <<corpus>> podía ser distinto y diferenciado de otro, se venía a establecer *que su existencia ficticia era consistente*. La *sustantividad* de los cuerpos *comunes* o *colectivos* de tipo social tiene aquí su fundamento. De esta forma, el cristianismo daba *sustantividad* propia a las *entidades comunes* y *colectivas*. Para entender este fenómeno, hay que recordar que el Derecho Romano desconocía las entidades con personalidad jurídica propia (v.81). Es decir, para el Derecho Romano, lo relevante eran las *comunidades*, las cuales operaban en régimen de representación, pero de las que los individuos eran responsables. El que la Iglesia fuera constituida como un <<corpus>> por Cristo, daba otra dimensión a la formación de los cuerpos sociales. Éstos, además de formarse por la libre asociación de los individuos, podían formarse por un acto de la voluntad. Es decir, a partir de este momento, son posibles los *cuerpos colectivos*. El concepto de *personalidad jurídica* propia de esa clase de <<cuerpos>> se acababa de fundamentar. Piénsese que es aquí de donde partirá la noción de la sociedad de capital con personalidad jurídica propia.

Sigamos. Por su parte, Lactancio (240 d.C-320 d.C) fue autor de siete libros dedicados a las *Instituciones divinas*. En ellos exalta el ideal cristiano y, con claridad, lo contrapone al derecho positivo. De hecho, Lactancio concibe el derecho positivo romano como fruto de la

---

intentó expulsar de la Santa Sede a Gregorio VII. Pues bien, en este ambiente general, es que la doctrina de la Iglesia reaccionó justificando la temporalidad del gobierno civil. Uno de los autores más interesantes es Manegold de Lautenbach quien, en 1083, presentó un esbozo de teoría política en la que defendía que el gobierno civil se basaba en un pacto entre los ciudadanos y el gobernante, declarando que, si el gobernante no acataba las leyes y tiranizaba al pueblo, éste tenía todo el derecho a deponerlo. Estas ideas tomaron cuerpo y una forma más desarrollada en el *Polycraticus, sive de nugis curialium et vestigios philosophorum* de Juan de Salisbury (1115-1180), quien, basándose en las ideas de *De civitate Dei* de San Agustín y *De officiis* de San Ambrosio, defendió la idea de que el monarca no estaba por encima de la ley. De manera que, cualquier norma positiva, debía respetar la ley divina y la natural, por lo que, a través de este recurso, justificaba la supremacía del poder eclesiástico sobre el civil (*Hunc ergo gladium de manu Ecclesiae accipit princeps*), justificando el tiranicidio cuando el gobernante se comportase de forma arbitraria y déspota.

arbitrariedad del Estado. A la *humanitas* pagana opone la *humanitas cristiana*, condenando con dureza el servicio de las armas por ir contra el derecho a la vida, la pena de muerte, la exposición de los recién nacidos y los juegos del circo. De igual forma, condena las desigualdades humanas por considerarlas contrarias a la *equidad*. Así, en Lactancio, la *humanitas* es la expresión de un pensamiento bajo el cual los cristianos forman una sola comunidad. El <<corpus>> así entendido es constituido por una Autoridad (la de Cristo) y tiene una vida en la unidad que constituye su fundamento. Ello tendría una consecuencia inmediata. La autoridad, con la que es constituido el cuerpo de la Iglesia, es superior a la de cualquier poder humano. En este sentido, San Ambrosio (397 d.C) aceptará el orden estatal, pero siempre que este orden esté supeditado a Dios y la Iglesia<sup>665</sup>. De esta manera rechazará el principio *princeps legibus solutus*, e incluso ello se lo recordaría a Valentiniano II, en su epístola 21, 10 le dirá: “*legem enim tuam nollem esse supra Dei legem*”.

### III.6.3) La *personalidad ficticia* de los cuerpos colectivos.

**178.** En este punto tenemos que recordar lo que hemos dicho sobre la sociedad como *cuerpo colectivo* o *común* (v.93 y 94). A partir de ello, podremos ubicar mejor los antecedentes jurídicos a los que nos vamos a referir.

Como se ha visto, la doctrina cristiana, al incorporar el pensamiento de Platón a las fórmulas jurídicas romanas, dio el paso para la aceptación de la creación de entes *colectivos* y *comunes* con *personalidad jurídica propia*. Naturalmente, dicha personalidad no podía basarse en una idea antropomórfica, tal y como la que mantuvieron los griegos acerca de la *ciudad*. El pensamiento jurídico cristiano había evolucionado mucho, alcanzando con los postglosadores o comentaristas un alto nivel de abstracción. Ello hizo posible que muchas instituciones romanas adoptaran formas más abstractas. Así, como hemos dicho, si bien el Derecho Romano no conoció las entidades con personalidad jurídica propia (v.81), el Derecho Canónico no tuvo dificultades en admitir este tipo de entidades. Los postglosadores defenderían la existencia de grupos capaces de darse a sí mismos su propia ley, a la vez que entendían que existía un poder superior del que procedía la creación de Iglesia. De forma que la autoregulación tenía sus límites en la ley divina y la natural. Ello era una consecuencia natural de haber puesto como cimiento de *lo social* la libertad y el bien común<sup>666</sup>, a la vez que se señalaba que, la fuente primera de toda norma era la Ley de Dios.

---

<sup>665</sup> San Ambrosio, *De officis*, II, 14, 67.

<sup>666</sup> Hayek identifica las expresiones: “bien común”, “bienestar general” e “interés general” (Hayek, F., *Camino de servidumbre* (1972), op.cit., pág.112). Evidentemente, no puede hacerse semejante equiparación. El *bien común*, tal y como venimos explicando, se desprende de la acción individual, del convenio, de los grupos naturales que se forman en la sociedad de manera natural. Efectivamente, en la actualidad, sí es cierto que el positivismo ha hecho “olvidar” la noción de *bien común* que venimos explicando, pero no es justificable en un análisis riguroso de los términos. Y ello afecta al modo en que se concibe la ley común (v.196). Hayek, por otro lado, estaría conforme con la forma en que explicamos la *ley común* frente a la *colectiva* (Hayek, F., *Derecho, Legislación y Libertad* (1973-1979), ed. 2014, págs.112 s.s). Por ello, quizás, hubiera sido más conveniente

Los glosadores habían discutido distintas soluciones para aquellas situaciones en las que veían que los estatutos municipales contradecían el Derecho Romano - que ellos consideraban como Derecho del Imperio. Para los postglosadores, en cambio, la cuestión era muy diferente, ya que el Derecho Romano sólo era un ejemplo de “buena razón”. Pues bien, Bartolo (1313-1357)<sup>667</sup>, a través de la idea de jurisdicción, sí vio posible las entidades con *personalidad jurídica propia*, a las que reconocía capacidad normativa. Para entender bien el alcance de esta idea debemos fijarnos en que Bartolo admitió la posibilidad de que, incluso, grupos más pequeños que los municipios tuvieran dicha capacidad: los colegios profesionales<sup>668</sup>, las partes de la ciudad en lo que sólo les atañese<sup>669</sup>, los condes, marqueses, obispos, en aquello que estuviera bajo su jurisdicción, pues: “*princeps qui est dominus totius facit legem universalem; ita uti qui fuit dominum in parte, faciunt statuta in parte*”<sup>670</sup>. Si nos fijamos bien, el pensamiento cristiano estaba dispuesto a reconocer autonomía y capacidad jurídica a casi cualquier entidad en la que se agrupasen las personas libremente. Ello, evidentemente, y desde el discurso moderno de los derechos fundamentales, era un refuerzo y potenciación del derecho de asociación de las personas.

**178bis.** Otro autor importante en esta cuestión es Baldo (1327-1400). Este postglosador, daría las razones de porqué las entidades formadas por comunidades que libremente querían asociarse podían otorgarse su propio derecho a través del *statutum*. Dirá Baldo: “*quia populi sunt de iure Gentium, ergo régimen populi est de iure Gentium; sed regimine non potest esse sine legibus et statutis; ergo eo ipso quod populis habet esse, habet per consequens régimen in suo esse, sicut omne animal regitur a suo spiritu proprio et anima; et si bene se regitur non potest superior se impedere*”<sup>671</sup>. Como muy bien explica Vallet de Goytisolo, esta clase de fundamentos es del tipo que hoy se suele utilizar para los llamados *cuerpos intermedios* y la aplicación del *principio de subsidiariedad*<sup>672</sup>. No obstante, en

---

separar “bien común” de los otros dos términos, en lo que, por cierto, también hay matices diferentes sociológicos y políticos (v. 136, 157).

<sup>667</sup> Bartolo de Sassoferrato, *Commentaria in primam Digesti veteris partem*, 1 y *Omnes populi*, 1-5

<sup>668</sup> Bartolo, *Omnes populi*, 6.

<sup>669</sup> Bartolo, *Omnes populi*, 7.

<sup>670</sup> Bartolo, *Omnes populi*, 8.

<sup>671</sup> Baldo, *Degli Ubaldis, Im primam Digesti Veteris partis comentaria*, Lex VII.

<sup>672</sup> Vallet de Goytisolo, J.B., “*Fundamentos y soluciones de la organización de los cuerpos intermedios, I. Fundamentos*”, en *Verbo* 80, diciembre de 1969, págs. 979-995. El *principio de subsidiariedad* tiene una gran importancia, ya que hace retroceder la normativa Estatal por detrás de los llamados “grupos intermedios” y su autoregulación. Dicho principio fue reconocido por Santo Tomás de Aquino cuando, comentando a Aristóteles, advierte de la suficiencia de las comunidades menores para satisfacer sus necesidades vitales (Santo Tomás de Aquino, *De regiminem principum*, I,1), pero, como hemos visto, su viabilidad y eficacia ha sido general dentro de la Iglesia. León XIII advertía de la necesidad de que existiesen instituciones que impidieran que el Estado “*invada indebidamente la esfera municipal o familiar, y así mismo para garantizar la dignidad, la vida de las personas y la igualdad jurídica*” (León XIII, *Inmortale Dei*, 19). En el mismo sentido, declaró Pío XI, empleando la expresión <<principio de subsidiariedad>>, que: “*sigue en pie y firme aquel gravísimo principio inamovible e inmutable, que no se puede quitar a los individuos y dar a la comunidad lo que aquellos pueden realizar por su propio esfuerzo e industria; y, así, tampoco es justo, constituyendo un grave perjuicio y*

nuestra opinión, a la idea se le puede sacar más provecho. Y ello, en dos sentidos. Pues, efectivamente, aunque, sirvió para dar entidad a las comunidades humanas, reconociendo su capacidad para autoorganizarse, también sirvió para argumentar sobre la viabilidad del Estado como una entidad jurídica con sustantividad propia<sup>673</sup>, es decir, como un *sujeto* formado a través de la validez y eficacia de un ordenamiento jurídico que él mismo produce y con el que opera en la sociedad<sup>674</sup>. Para ello sólo hacía falta una cosa: en vez de tener a

---

*perturbación del recto orden, quitar a las comunidades menores lo que aquellas pueden hacer y proporcionar y dárselo a una comunidad más elevada, y que toda acción de la comunidad por su propia fuerza y naturaleza debe prestar ayuda a los miembros del cuerpo social, pero no destruirlos o absorberlos*” (Pío XI, *Quiadragesimo anno*, 79). Consultar también Millán Puelles, A., *La función subsidiaria del Estado*, 1963, pág.10; Kaufmann, A., *Rechtsphilosophie*, op.cit., pág. 403.

<sup>673</sup> Dirá Santo Tomás de Aquino: “*Cada comunidad forma un cierto todo. Pero, en presencia de varios, debe establecerse un orden de tal modo que ese todo, que se incluye en él algún otro todo, se mantenga como el conjunto principal. Así un muro es un cierto todo; pero como se halla comprendido en ese otro todo que es la casa, es lo cierto que la casa es más importante que el muro. Del mismo modo, la comunidad que integra todas las demás, es la comunidad principal. Y resulta claro que la ciudad comprende todas las otras comunidades; y, efectivamente, incluimos en ella las casas y los pueblos. Así, la comunidad política es la más importante de todas; y el bien que es su objeto, es el bien más deseable de los bienes humanos*” (Santo Tomás de Aquino, *Comentario a la Política de Aristóteles*, I,1, 10-11). Y así, Santo Tomás de Aquino observará como el derecho positivo puede tener, por lo tanto, dos fuentes muy distintas: la comunidad y la autoridad. Nos dice respecto del derecho positivo que: “*se puede realizar de dos formas: por convenio privado, como el que se constituye mediante el pacto entre personas particulares o por convención pública; verbigracia, cuando todo el pueblo consiente en que algo se considere como adecuado y ajustado a otro, o cuando lo ordena así el príncipe que tiene a su cargo el cuidado del pueblo y representa su persona*” (Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, 2-2<sup>a</sup>, 57, 2, resp.).

<sup>674</sup> El camino para la destrucción del *principio de subsidiariedad* quedaba despejado. Lo único que había que justificar es que el sujeto Estado se identificase con el rey. Ello lo haría Jean Bodino (1530-1596), quien dirá, entre otras barbaridades, que “*no es lícito que súbdito contravenga leyes de su príncipe si pretexto de honestidad y justicia*” (Bodino, J., *Los seis libros de la República* (1576), ed. español 1973, I, cap. VIII, págs. 46). Del mismo modo, costaría muy poco a la pandectista *ius privatista* alemana llegar a la conclusión de que el Estado era un sujeto con personalidad jurídica propia (ej. Albreich, Gerber, Laband, Jellinek). En Alemania, después de la Reforma protestante, los orígenes católicos de la doctrina del *principio de subsidiariedad*, sobre la que se justificaba la existencia de los “grupos intermedios” (a través de los cuales se reconocía la libertad individual a través de la eficacia del derecho de asociación), desapareció del panorama intelectual. Lutero (1483-1546) había puesto los cimientos para que avanzara una versión laicista y colectivista del Estado tal y como lo entendería más tarde, y de forma acabada, Kant o Hegel (v.100). En efecto, Lutero, en la línea que después seguirá Hobbes (1588-1679), concibe al hombre como esencialmente malo y, por lo tanto, entrega al Estado todo el poder para controlar a los hombres: “*es preciso que alguien prenda, acuse, estrangule y mate a los malos y proteja, escuse, defienda y salve a los buenos (...). Por eso, si ellos (los príncipes) lo hacen con la idea de no buscar su propio interés sino de ayudar a utilizar el poder y el derecho para el dominio de los malos, no corren ningún peligro y pueden utilizarlos igual que otro ejerce su oficio, obteniendo de él su subsistencia*” (Lutero, M., *Sobre la autoridad secular: hasta donde se le debe obediencia* (1523), pág.8). Incluso, al comentar el Salmo 101, Lutero llega a exaltar la bondad del príncipe por encima de la de los súbditos con estas palabras: “*Dios ha puesto y determinado el poder temporal sujeto a la razón, porque no ha de regir la salvación de las almas y la salvación eterna, sino bienes corporales y temporales tal y como Dios los concede. Dios les da (a los príncipes) inteligencia, ciencia, lenguas, elocuencia, de tal manera que sus amados cristianos pueden ser considerados como multitud de niños, locos o pordioseros*”. Así, tenemos en Lutero el embrión de todas las *ideas políticas colectivistas* que han considerado que alguien, en el caso de Lutero, el príncipe, puede ordenar la sociedad de forma racional y usar para ello la fuerza sin límites. Cuando, entre los años 1524 y 1526, la guerra



Dios como fuente de toda norma, que se le sustituyera por la autoridad del príncipe o la voluntad popular (v.157). El cristianismo aquí se separa. En la época de la Reforma, los países que cayeron bajo el influjo del protestantismo confirmaron al Estado como entidad política superior frente a la cual no cabía oposición. En cambio, y como veremos en distintos autores de la Escuela de Salamanca, los países que siguieron bajo la órbita católica siguieron defendiendo la libertad del individuo y de los cuerpos intermedios frente al Estado<sup>675</sup>.

Ahora podemos ver con total claridad que, en realidad, las ideas de comunidad o colectivo en Europa se forman bajo arquetipos ideológicos cristianos. Sólo allí, donde el catolicismo no perdió su influencia, la defensa de la libertad pudo seguir justificándose frente a lo *colectivo* desde la conciencia y la dignidad de la persona.

### III.7) El *Estado máquina* según el derecho.

179. Nuestras explicaciones han intentado poner de manifiesto la estructura fundamental del Estado a través del derecho, dando cuenta del elemento *nominalista* (Estado como *sujeto*) (v.155) y del elemento *realista* (Estado como *instrumento*) (v.144, 177). Se ha tenido en cuenta en todo momento la *ideología* y la *ideografía* para, así, analizar los factores dinámicos de la sociedad, como también el rastro político que la sociedad va dejando en la historia. Se nos podrá criticar que nos contradecimos con lo que hemos dicho en nuestra introducción - sobre que el cristianismo no es una *ideología* -, pues, acabamos de terminar nuestra exposición anterior hablando de la importancia del pensamiento cristiano en materias políticas. Tenemos que aclarar la aparente contradicción. Que el cristianismo no es una *ideología* del mundo esencialmente es obvio; las Palabras del Señor en este sentido son claras: “*Mi reino no es de este mundo*” (Jn 18,36). Ahora bien, ello no

---

de los campesinos se propagó por Alemania, Lutero no tuvo reparo en amonestar seriamente a los campesinos por sublevarse contra la autoridad: “¿Cómo podéis conciliaros con estas palabras (del Evangelio) y con el derecho divino si decís que actuáis según el derecho divino y, no obstante, empuñáis la espada enfrentándoos a la autoridad instituida por Dios?” (Lutero, M., *Exhortación a la paz en contestación a los doce artículos del campesinado de Suabia*, 1525, pág.11).

<sup>675</sup> Al haberse aceptado la posibilidad de la creación de *cuerpos comunes* y *colectivos*, su clasificación dependerá del “grado de personificación” (Castro, F., *Temas de derecho civil, tema tercero. La persona jurídica* (1972), I, 3, pág. 72), que se refleja en la estructura de las personas jurídicas, en la responsabilidad de éstas y de la relevancia de las personas que las componen. Así, se abre todo un abanico de posibilidades que van desde la mera comunidad a las sociedades cotizadas. Si no se tiene en cuenta lo que acabamos de explicar en la creación de la persona jurídica por parte del Derecho Canónico será difícil comprender cuál es la relación que tiene el poder público con el reconocimiento o no de algunas de estas entidades; sobre todo, de aquellas en las que es la autoridad de la norma la que hace posible la responsabilidad limitada de los socios, la división del patrimonio social del de los socios, la estructura y relación entre patrimonio social y capital, etc. En este sentido, es cierto que el origen de toda sociedad mercantil se encuentra en la idea de comunidad, y que la sociedad de capitales no es más que una “cristalización” de la misma en forma de persona jurídica (Roca Sastre, R., “*Naturaleza jurídica de la aportación social*”, en Colegio Notarial de Valencia (Curso de conferencias 1945), publicado en 1946, págs.299-342), pero, sabiendo, por las explicaciones que hemos dado, que dicha “cristalización” es posible por un acto de autoridad.

quiere decir que los cristianos no pasemos parte de nuestra vida por este mundo y, en este sentido, que entremos a contradecir cualquier *ideología* que proponga el mundo y sus príncipes prometiéndonos paraísos inexistentes en la tierra. En este sentido, que el discurso cristiano, pero sobre todo el católico, sea siempre a contrapelo de la tendencia de los poderes del siglo, es lo propio y característico de quienes siguen al Señor. Siempre ser cristiano será lo más revolucionario que pueda ser un ser humano en cualquier sociedad.

Aclarado esto, hemos cumplido uno de los propósitos principales que nos habíamos hecho al pretender realizar una *teoría descriptiva del poder*, éste era, recordémoslo, el de poder delimitar con facilidad cualquier tipo de explicación sobre el Estado y la ley. Pensamos haber conseguido dar una explicación satisfactoria a la procedencia y razón de las distintas teorías que puedan formularse sobre el poder basadas en la alternancia de “regla” y “discrecionalidad”, “formalismo” e “informalismo”, “regla” y “política”<sup>676</sup>, etc. Del mismo modo, consideramos que hemos dado cabida a las explicaciones dinámicas del derecho, en la que destaca el avance del derecho positivo, a través del despliegue de la actividad de la administración y la decadencia de la autonomía del derecho privado<sup>677</sup>.

**180.** El enfoque de nuestra explicación viene siendo en todo momento *figurativa* (v.52). Al hablar del *Estado máquina* caracterizamos el Estado según una figura que tiene que ver con aquello que, en un momento dado, supuso un cambio de paradigma en la vida humana y que, por lo tanto, acabó repercutiendo en la forma de concebir el Estado como *sujeto-instrumento*<sup>678</sup>.

---

<sup>676</sup> Para el caso de alternancia entre “regla” y “discrecionalidad”: Pound, R., *Introduction to the Philosophy of Law*, 1954; en cuanto a la explicación de la alternativa entre “formalismo” e “informalismo”: Abel, R.L., “*Delegalization: A Critical Review of this Ideology, Manifestations, and Social Consequences*”, en *Alternative Rechtsformen und Alternativen zum Recht*, 1979; la alternativa entre “regla” y “política” en Atiyah, P., *From Principles to Pragmatism*, 1978.

<sup>677</sup> Para examinar la crisis del derecho, como una crisis de las ideologías: Kamenka, E., y Kay, A. E-S., “*Beyond Bourgeois Individualism: The Contemporary Crisis in Law and Legal Ideology*”, en Kamenka, E., y Neale, R.S., *Feudalism, Capitalism and Beyond*, 1975. Sobre la decadencia jurídica por la confusión de norma, administración y política: Nonet, P., y Selznick, P., *Law and Society in Transition: Toward Responsive Law*, 1978. Sobre la cada vez mayor importancia del derecho público a costa del privado: Friedman, L.M., “*General Theory of Law and Social Change*”, en Ziegel, J.S., *Law and Social Change*, 1973.

<sup>678</sup> En la idea de Jünger Habermas sobre que el Estado y la sociedad están interconectados (Habermas, J., *Legitimation crisis*, 1976). No obstante, la simple afirmación de Habermas resultaba bastante inútil a la hora de entender de un modo sencillo las razones de la interconexión y la manera en que ello determinaba el derecho. En este sentido, las conclusiones a las que llega, en realidad, no son más que obviedades. Así, por ejemplo, que la fuerza de trabajo ha dejado de ser un elemento primordial en la explicación económica; pero, preguntamos a Habermas: ¿y qué influencia tiene eso en la concepción del Estado y las normas? No contesta; también afirma que las élites se mueven por criterios de “tecnocracia”, preguntamos: ¿qué clase de tecnocracia? No contesta tampoco. Aquí la falta de respuesta es grave, ya que, Habermas sí piensa que es posible la realización de “valores” en la sociedad. Y Habermas no explica la procedencia y, sobre todo, en que se establecen esos valores. También habla de la relevancia del Estado para mantener el progreso económico y la innovación como su motor - como si ello fuera un hecho indiscutible. Remitimos al lector al interesantísimo debate que mantuvieron

Veamos ahora la morfología y dinámica del *Estado máquina*.

### III.7.1) El Estado como *sujeto-instrumento*.

Este apartado lo dividiremos en dos. En el primero, nos ocuparemos de la morfología del *Estado* como *sujeto-instrumento*. En un segundo apartado, describiremos el dinamismo del *Estado máquina*.

En todo momento, el lector no debe perder de vista que cuando hablamos de este tipo de Estado, el *Estado máquina*, funcionalmente nos estamos refiriendo al Estado *potente*.

#### A) El Estado “máquina” como parte de la teoría descriptiva del poder y la riqueza.

**181.** El Estado, como *sujeto-instrumento*, como Estado *potente*, obtiene su legitimidad de la propia constitución formal del ordenamiento jurídico que lo conforma (v.155, 178). Dada la *potencialidad de fines* del Estado<sup>679</sup>, es posible destacar una finalidad funcional del *Estado máquina*, que actúa según el principio de *eficiencia*. Entiéndase bien cómo debe interpretarse este principio. Ello no tiene nada que ver con algo que suponga un mayor o menor aprovechamiento de una serie de recursos y medios. El Estado ha de habérselas con la vida humana y, por lo tanto, con valores, derechos fundamentales, expectativas, etc. Sabiendo esto, no obstante, tampoco quiere decir que dicho principio de eficiencia – entendido como “mejor aprovechamiento de unos recursos” – no sea algo que tengamos que valorar en la siguiente parte de este trabajo: el que dedicamos a la riqueza.

Pues bien, cuando nos referimos a *eficiencia*, por lo tanto, mentamos una acción del Estado que simplemente es “correctora” de “defectos” que, según la *ideología*, se cree que existen en una sociedad. En este sentido, el Estado actuaría, según hemos explicado ya (v.107), con supuesta mentalidad científicista, funcional, aplicando el <<principio de

---

Habermas y el entonces cardenal Ratzinger a propósito del Estado. Los argumentos de Ratzinger son aplastantes (Habermas, J., y Ratzinger, J., *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, ed. español 2006).<sup>679</sup> Benedicto XVI pone en relación el Estado potente con el fenómeno de la <<globalización>>, advirtiendo que “*su papel parece destinado a crecer, recuperando* (pensamos nosotros que jamás ha perdido) *muchas competencias*” Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, 29 de junio 2009, 33. La Encíclica tiene mucho interés, pues habla claramente de la necesidad de un gobierno más universal y general (y en este punto recuerda a Juan XXIII), pero, y esto es lo más importante, para no correr el riesgo de que ese gobierno acabe tiranizando al mundo, Benedicto XVI recuerda el gran *principio de subsidiariedad* que la Iglesia siempre ha defendido sobre la acción del Estado respecto de la libertad de los individuos para organizarse (Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, op. cit., 57). No obstante, visto lo sucedido con el Estado *máquina* y su paso del Estado *fuerte* al *potente*, no sabemos hasta qué punto esas palabras son más un deseo que algo posible.

Broussais>>. Dicho principio, hace posible que entren en consideración cuales quiera ideas y principios que se deriven de una *ideología*. En efecto, pues, al pronunciarse la *ideología* sobre el ser humano o la sociedad, la eficiencia lleva a que, apreciado un “defecto”, es decir, una desviación *ideológica*, se justifique la intervención. Así, tanto para las posiciones extremadamente *realistas* sobre la sociedad (v.119), basadas en el individuo y sus relaciones naturales, como las más formales y *nominalistas* (v.122), o, en su caso, los principios de eficiencia según la utilidad, por ejemplo, de Bentham, Pareto, etc., (v.109), el <<principio de Broussais>> sería el que estaría validando la intervención o no del Estado de manera *eficiente*.

Con los criterios de nuestra explicación, el lector sabrá perfectamente ubicar las concepciones *realistas* y *nominalistas/ voluntaristas* del Estado y la ley. Dicho esto, en una teoría *descriptiva sobre el poder*, resulta evidente que, hace tiempo, en las sociedades occidentales, los mecanismos de legitimación del poder y de control de los poderes del Estado son cuestionados justamente por el modo en que opera el *Estado* (v.155, 158,160, 163). Así, en una *teoría descriptiva del poder*, cuando nos referimos al *Estado máquina*, hemos descrito críticamente el modo en que se articula el Estado a partir del s. XVII y hasta nuestros días. Dicha descripción pasa por destacar las fuerzas que lo hacen operante y, descubierta su morfología, podremos explicar el modo en que se produce el dinamismo. De las categorías y conceptos que forman sus elementos ya hemos venido hablando. Hemos analizado teórica e históricamente los mimbres con lo que se fueron formando las concepciones *sustantivas* e *instrumentales* del Estado. Ahora sólo nos queda describir su morfología y mecánica.

## **B) Morfología del Estado *máquina***

Con la palabra morfología nos referimos a las formas que explican la composición del Estado *máquina*. Para ello, podemos optar por dos caminos. Uno sería explicar la composición del Estado *máquina* en cada uno de los países en los que la *ideología providente* y *proveedora* es dominante. Este camino sería demasiado complicado y, al final, para sacar alguna conclusión productiva, nos veríamos abocados a nuestra segunda opción. Y ésta es, la de identificar las formas básicas y sustanciales del Estado *máquina* a través de las categorías que venimos aplicando en nuestra investigación. De ellas hemos dicho que nos guiarían en todo nuestro estudio, por lo que vamos a ver si nos ayudan en nuestro análisis.

Pues bien, en cuanto a los elementos que constituyen el Estado como *sujeto-instrumento*, los hemos explicado ya al dar cuenta de la correspondencia formal entre el Estado y el ordenamiento jurídico positivo (v.148,154,173). Por lo tanto, el Estado es un sujeto determinado y determinante del “deber ser”, dispuesto a acoger, dentro de sí, las demandas del hombre “masa”. Por lo tanto, manteniendo la identidad analógica con las

funciones del lenguaje que, como ya sabemos, dan cuenta de la voluntad, podemos describir la morfología del Estado *máquina*, a través de ideas que ya hemos utilizado al hablar de *lo social*, pero, ahora, concretadas en el poder del Estado. Lo que en *lo social* eran meras estructuras artificiales o naturales de *servicialidad* o, también, <<*vigencias*>>, ahora es algo más concreto, según donde se entienda que procede, *ideológicamente*, la fuente de la voluntad de poder. Y esto es exactamente lo que nos importa analizar: de dónde procede la narrativa dominante y cómo da forma al *Estado máquina*. Por lo tanto, recuperamos categorías ya vistas y explicadas para, ahora, describir la morfología del Estado *providente* y *proveedor*.

1. La *ideología*. - Que actúa como fuerza motriz de la sociedad y, por lo tanto - lo mismo que la *función doxástica* del lenguaje (v.5) impone una comprensión del mundo determinada a los demás -, impone fines al Estado a través de una *narrativa social dominante* (v.126). En este sentido, damos cuenta de lo que hemos dicho ya sobre el modo en que una *ideología* actúa en las sociedades occidentales (v.64, 126, 127, 145, 167). Por lo tanto, siendo más precisos con el Estado *máquina*, podemos hablar de Estados “democráticos” como aquellos que disponen de una estructura dispuesta para satisfacer las exigencias de una sociedad cada vez más demandante de servicios. El “rodeo” del ser humano por *lo social*, a través del Estado, tiene en su morfología fundamental, el ser cauce de las demandas sociales. Por lo tanto, el Estado *máquina* es una especie de mercado en el que oferta y demanda se concretan en los Presupuestos Generales del Estado. La masa usa el “rodeo” para optimizar su propia acción, acción que consiste en “pedir”. Así, el Estado es dotado de una voluntad propia, que le permite ser sujeto, distante ya de los individuos y, ahora, esa voluntad se vuelve *providente*, *arbitraria* y *demagógica*.
2. *Ideografía*. - Es el “rastros” que deja tras de sí el Estado. En el caso del *Estado máquina*, es el resultado “eficiente” (ya hemos definido la eficiencia como la corrección del desajuste ideológico (v.181) – es a lo que en la parte quinta llamaremos *normalización*) de la acción del Estado sobre la sociedad (v.131). Es el “rastros” de la *ideología proveedora* y *providente*, que da forma al Estado. Cualquier *ideología* se sustenta siempre sobre la *ideografía*. Esto se ha explicado. Ya sea porque la *ideología* se oponga a la que sea dominante, ya sea porque la *ideología* dominante siga subsistiendo, cualquier *ideología* opera sobre el “rastros” que deja la *ideología*. En una *teoría descriptiva del poder y la riqueza* no nos interesa cualquier producto cultural proveniente de la fuerza *ideológica*, sino, por las restricciones que nosotros mismos hemos puesto, sólo aquél que tiene que ver con la sociología, el derecho y la economía. No obstante, como hemos explicado, también, toda *ideología* supone un horizonte más amplio, éste es, la idea de hombre, por lo que, en un sentido amplio, la *ideografía* se refiere

a él. Así, la *ideografía* del Estado *máquina, providente y proveedor*, viene determinada, en última instancia por una comprensión sobre el hombre mismo. Un ser que actúa en “masa” demandando servicios, permitiendo que su acción sea cada vez más dependiente del Estado. De forma concreta, la *ideografía* del Estado *máquina* se manifiesta en una morfología estructural. En efecto, cuando hablamos de que los poderes del Estado tienden a unirse, cuando observamos el fenómeno de la “motorización legislativa”, cuando observamos el avance del Derecho Administrativo, etc., lo que vemos son expresiones *ideográficas* de la *ideología* en la estructura del Estado.

Ahora puede entenderse cualquier morfología de un Estado. No hace falta que hablemos de poderes del Estado (ejecutivo, legislativo, judicial), de legitimación del poder, de legitimación y validez de las normas, etc. Éstas serán expresiones del Estado en cada momento de la historia. Nosotros hemos ido dando cuenta de ellas, en lo que nos interesa, a lo largo de nuestra exposición. Pero, entre la ideología y la ideografía existe una relación generadora, transformante, dinámica. Esto es lo que examinamos a continuación.

### **III.7.2) Ciclo transformador entre la Ideología y lo social.**

En este apartado explicaremos el dinamismo del *Estado máquina* desde la fuerza que es la *ideología*. Ello nos permite seguir el camino de *su fuerza* desde que pone en “marcha” el Estado, transforma éste, el Estado produce normas que son aplicadas en la sociedad y que, según su eficacia transformadora, afectan a la *ideología*. Ello, como se ve, genera una especie de <<círculo>> en el que la *ideografía* de una sociedad va quedando redibujada una y otra vez<sup>680</sup> (v.145). Evidentemente, quien establece el <<círculo>> es el único ser que para actuar en lo “real” tiene que “girar” por lo “irreal” (el ser humano). Es entonces cuando comprendemos que en el “giro” por *lo social*, son las acciones individuales

---

<sup>680</sup> Hayek se refiere exclusivamente a una especie de ciclo en el que los valores son reconsiderados por la sociedad a medida que ésta avanza (Hayek, “*Los errores del constructivismo*”, en Nuevos Estudios de Filosofía, Política, Economía e Historia de las Ideas, ed. español, 2007, págs.37 s.s). Al referirse a los “valores”, Hayek sólo da cuenta del aspecto *realista* de *lo social*, pero no de la dimensión *nominalista*. Ello es apropiado en el discurso del maestro austriaco, pues, su propósito es teorizar acerca de la mayor validez de las posturas realistas que las nominalistas en las ciencias humanas. Por nuestra parte, no olvidamos que la acción del Estado sobre la sociedad existe y, por lo tanto, intentamos dar cuenta también de este fenómeno. Una última observación sobre este punto. El <<círculo>> que hemos expresado puede ser visto desde la elaboración de conjuntos *comunes* o/y *colectivos* y atendiendo a la hermenéutica de la narrativa de lo social (v.17). En efecto, no olvidamos que la actitud del ser humano esencialmente es proyectista y, en este sentido, interpreta el mundo para proponerse fines y medios (v.19, 143). Pero, en nuestra *teoría figurativa del poder y la riqueza*, lo que nos interesa de esa acción es cómo alcanza a *lo social*. En este sentido, el proceso del “giro” ideológico, forma, estáticamente, grupos *comunes* y/o *colectivos*: grupos que crean determinadas normas, grupos a los que se aplican determinadas normas, grupos de personas a las que se llaman consumidores, grupos de personas productoras, etc.

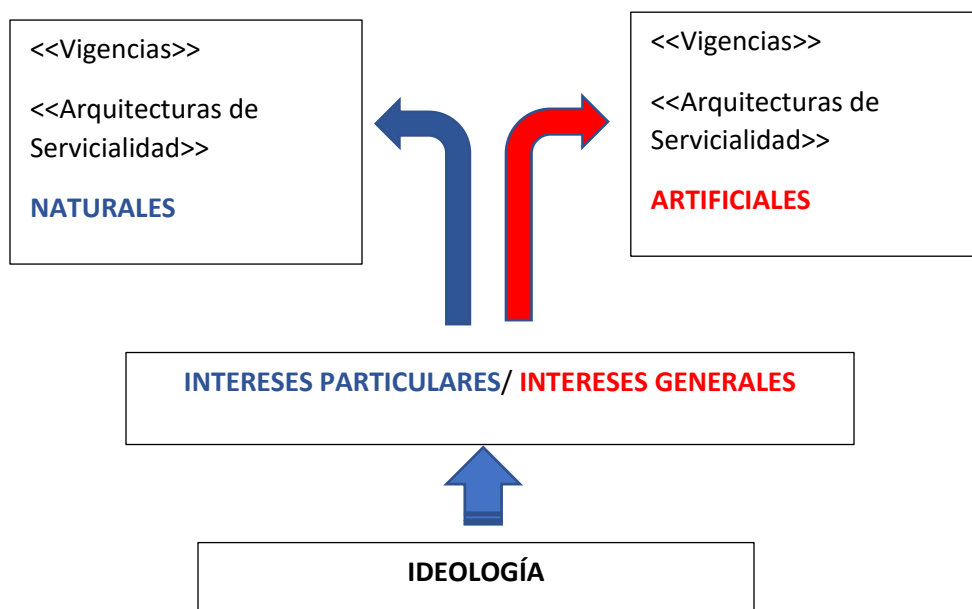
las que concretan una *ideología* como dominante y, con ella, las *formas ideográficas* del Estado.

La fuerza de la *ideología*, por lo tanto, tiene exactamente la misma forma y obedece a los mismos principios que el “*giro hermenéutico*”. El modo de conocer de cada ser humano, un conocer para hacer, es la que funciona en su acción social. Y, así, a través del “giro” por *lo social*, se determina una idea fuerte, que se forma en el horizonte de comprensión de la persona y *lo social*. Y, concretada la *ideología*, constituye, necesariamente, de forma operativa y transformadora todo *lo social*, y, como no, el Estado.

### A) Fuerza ideológica.

**182.** Hemos dicho que las <<arquitecturas de servicialidad>> traducen, en su forma, intereses sociales o/e individuales (v.136). La *ideología* lleva unos y otros intereses a las <<arquitecturas>> ya sea para su creación, transformación y, en su caso, destrucción.

Que podamos diseccionar una <<arquitectura>> según los *intereses particulares y generales* nos permite entender cuáles son las *vigas maestras* de *lo social*, según la *ideología* que se trate. Pues, efectivamente, como ya hemos visto, *el realismo* o el *nominalismo* de una <<arquitectura>> sólo depende de la mayor o menor preponderancia de los llamados intereses privados o, en su caso, los generales (v.136). Desde el punto de vista de la *ideografía*, la <<arquitectura>> es algo que ya está hecho; que aparece ante nosotros como un producto *ideológico*. Es decir, es operante en el presente, pero que ya es pasado.



**183.** La *ideología*, por lo tanto, es algo más que una idea o, incluso, que una idea de moda. Es evidente que no basta con que el político aliente a las masas sobre la bondad de una u otra idea para que las personas se *colectivicen* alrededor de una *ideología*. La propiedad de la *ideología* es la de *conectar con los intereses individuales y/o sociales que puedan tener preponderantemente las personas*. Por ello, una *ideología* requiere un tipo de hombre. En la *ideología*, las personas, según esos intereses, han de ver como posible que saldrán beneficiadas. Así, de la *ideología* emana una fuerza de voluntad que pretenderá ciertos objetivos<sup>681</sup>. En tanto que, en la *ideología*, se conectan intereses particulares y generales, es evidente que, en ella, existe una mayor o menor propensión del elemento *nominalista* o *realista* del poder sobre *lo social*. En nuestro esquema hemos dividido tajantemente las <<*vigencias*>> y las <<*arquitecturas de servicialidad*>> en naturales y artificiales, pero, siempre aparecen unas con otras, eso sí, en régimen de preponderancia. Por ello, no podemos perder de vista que, según lo que venimos diciendo, los *intereses generales* son los que justifican la aparición y mantenimiento del Estado *nominalista* o, si se quiere, como *sujeto*. Por el contrario, en las posiciones *realistas*, basadas en el individuo y sus relaciones voluntarias, se aboga por una formación de *lo social* espontáneo y, en consecuencia, se da el máximo valor a las formas impredecibles en que la sociedad se puede organizar. Así, las posiciones *nominalistas* se centran más en los llamados *intereses generales* y, por lo tanto, en la acción que puede acometer el Estado. ¿Ello quiere decir que el *nominalismo* excluye el *realismo*? No. El “giro” de lo *real* a través de lo *irreal*, siempre, como hemos explicado, es necesario. Por ello, pensemos, por ejemplo, en una posición muy *realista* que quisiera eliminar el *Estado máquina*; pues bien, habría de actuar con un acto de poder, voluntarista, para desmontarlo.

Y ahora podemos entender también cuál es la divergencia a la hora de entender el *bien común* en una u otra orientación. Para las posturas de tipo *realista*, el *bien común* sería definido desde el propio individuo de manera libre, como una corrección interna a su egoísmo, es decir, moral, de manera que los vínculos de solidaridad serían espontáneos y libres. Se confiaría en que el individuo, por la propia estructura de su naturaleza, desarrollara dimensiones solidarias en su acción<sup>682</sup>. En este sentido, la *moral* jugaría un

---

<sup>681</sup> Hablando de la <<voluntad social>> dice Luis Recasens Siches: “de ninguna manera hay que entender esa voluntad predominante como un fenómeno del espíritu colectivo, como una voluntad independiente y aparte de los hombres individuales que integran el Estado. Tal concepto constituiría un tremendo dislate (...). No se trata en modo alguno de esto, se trata de algo muy diverso, a saber: de que entre todas las voluntades de los hombres que integran el Estado (...) al contrastarse entre sí, se combinan, y de ello surge un proceso en el que se fregua una resultante unitaria, que es la que se impone efectivamente” (Recasens, L., *Tratado...* op.cit., pág 363).

<sup>682</sup> Santo Tomás de Aquino relaciona el *bien común* con el *bien propio*; el primero estaría referido a los fines comunes, el segundo, a los fines particulares. Y dice: “si la parte se ordena al todo como lo imperfecto a lo perfecto, y siendo el hombre individual parte de la comunidad perfecta, es necesario que la ley propiamente mire a aquel orden de cosas que conduce a la felicidad común”. Pero, advierte el Doctor Angélico que ello no significa que el bien común absorba el particular: “pues en las operaciones que se ejercen sobre objetos particulares, estos objetos particulares pueden ser ordenados al bien común, que no es, no por comunicación



papel fundamental a la hora de entender al ser humano actuando en sociedad (v.84). Por el contrario, quienes abogan por posiciones *nominalistas*, tienen una enorme desconfianza sobre el individuo. Su visión del ser humano es pesimista (v.146, 157). Bajo esta perspectiva, se justifica el uso de la fuerza por el Estado y su intervención normativa. El Estado tendría potestades para definir los intereses generales y, por lo tanto, qué es el *bien común*. El derecho, bajo este enfoque, vendría a sustituir a la moral (v.100). Así, en la medida en que la *ideología* apoye más o menos la intervención del Estado, estaremos ante *ideologías* escoradas más hacia el *realismo* o el *nominalismo*. A su vez, observando la estructura de las <<arquitecturas de servicialidad>> de una sociedad, podremos darnos cuenta cuál es la *ideología* dominante en esa sociedad. Debemos llamar la atención sobre el hecho de que, el “rodeo” del individuo por *lo social*, genera, efectivamente, que unas *ideologías* predominen sobre otras, pero, siempre existirá un *régimen de tensión*. Nunca una *ideología*, del modo en que la venimos tratando aquí, consigue desplazar íntegramente a la otra. Ello tiene consecuencias legales y económicas que veremos en los apartados sucesivos. Formalmente, la *tensión* la explicaremos en la parte quinta de este estudio a través de la *normalización* de conjuntos.

Pues bien, ahora podemos entender la razón de que la *ideología* no sea nunca un conjunto de pensamientos muy sofisticados y detallados. En la contienda política no habría nada más desacertado que poner a un hombre culto y de bien a sostener una *ideología*. La derrota estaría asegurada. La *ideología* es *idea fuerte*, porque se basa en pensamientos sencillos, simples, radicales, en los que queda claro cuál es la relación “*amigo-enemigo*” (v.167,170). Sí, es cierto que, en muchos casos, detrás de una *ideología* pueden existir intelectuales que se han dedicado a desgranar ciertas ideas políticas y fundamentarlas. De hecho, como hemos visto ya, modernamente, al menos desde Comte, se ha defendido que sean esa clase de personas las que ejerzan la política (v.107). Pero, realmente, para el político, todas esas ideas no son importantes. Demasiada sofisticación mental le haría desconectarse del *hombre masa*. Lo importante es mentir. Usar el lenguaje con toda su fuerza doxástica en orden a conectar con la *ideología* dominante. Es llegar a dar la impresión de que, efectivamente, la *ideología*, sostenida sobre ideas radicales y sencillas, puede solucionar problemas complejos. Por ello, la idea base, la fundamental, de cualquier *ideología* es la de si el ser humano es bueno o malo por naturaleza. Sobre esta idea tan simplona, es posible generalizar y agrupar a la masa en defensa o no del Estado, de su mayor

---

*genérica o específica, sino por comunicación de finalidad, por lo cual el bien común es fin común”* (Santo Tomás de Aquino, *S.Th.*, 2ª, 90, 2, resp.). Y comentando este texto, nos dice Teófilo Urdanoz que la “*comunicación de fin*” supone “*rechazar la idea de que ese bien común deba entenderse como un todo universal unívoco, a ejemplo del género respecto de las especies o de la especie respecto del individuo, y es que entonces sería potencial respecto de los bienes particulares y el bien común no se encuentra potencialmente en los singulares, sino actual y comunicando con ellos*”; pues mientras “*el todo universal unívoco se comunica en igualdad unívoca y absoluta a los individuos*”, en cambio “*el bien común, que es de todos y cada uno de los particulares, no lo es totalmente ni con absoluta igualdad*” (Urdanoz, T., *El bien común según Santo Tomás*, 2, Apéndice II, publicado en el vol. VIII de la *S. Th.* de Santo Tomás de Aquino, pág.762).

o menor intervención, de que existan o no determinadas políticas, etc. Esta idea sirve, sobre todo, para llevar a la masa al esquema político fundamental: “*amigo-enemigo*”<sup>683</sup>. Es ahí donde la *ideología* conecta con el *hombre masa*. Y, como ya sabemos, de la misma forma que el ser humano piensa para actuar (v.54,143), el *hombre masa* exactamente igual: actúa según la *ideología* que le *colectiviza* y con la que pretende conseguir resultados que cree que le benefician.

**184.** Como se ha explicado, sólo existen *intereses individuales* que conectan con determinados *intereses generales*<sup>684</sup>. Sólo ideológicamente es que se defiende la idea básica de que los intereses generales son algo contrapuesto a los generales (v. 157, 158, 165), algo que, como acabamos de explicar, procede de contestar a la pregunta, de forma elemental, de si el ser humano es bueno o malo por naturaleza (v.183). No existen intereses individuales frente a generales. Existen *intereses individuales con intereses generales* de <<ataque>> (que son aquellos que pretenden un cambio en la posición de dominio), frente a otros intereses, también particulares y generales de <<defensa>> (que son aquellos que ostentan el control del dominio). El equívoco de entender que existen intereses generales que se oponen a los individuales proviene, por aplicar la idea de hombre *bueno-hombre malo* a la categoría del *conflicto*.

---

<sup>683</sup> Quien mejor ha utilizado el esquema “*amigo-enemigo*” para explicar el fenómeno de la política es Carl Schmitt (1888-1985). Con él se ve perfectamente que todas las decisiones políticas son de carácter subjetivo, es decir, que la finalidad principal de las mismas es vencer al enemigo; el que el discurso político sea esencialmente polémico, sirve para formar grupos de “combate”; la guerra es un estado siempre latente y el político es quien se aprovecha de ello. Así, Carl Schmitt llega a la idea de *Estado total*, en el que éste tiene el protagonismo en todas las esferas del individuo. Aunque este autor mantuvo una polémica con Hans Kelsen, en realidad, eran más parecidos de lo que les hubiera gustado a los dos. Kelsen enfatizaba el aspecto formal del Estado y el derecho positivo, mientras que Schmitt, indagaba en los fundamentos de la política. La subida de Hitler al poder y su dictadura, usando el art. 48 de la Constitución de Weimar, acabó dando la razón a los dos. Kelsen, como judío, tuvo que huir de los nazis, y Carl Schmitt se hizo nazi (v, Schmitt, C., *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen* (1917); del mismo autor: *Die Diktatur. Von der Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf* (1921); del mismo autor: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (1922); del mismo autor: *Legalität und Legimität* (1932).

<sup>684</sup> Es importante resaltar que, aunque sostenemos una teoría conflictiva de la política, es bastante distinta a las que hemos ido explicando. Ya hemos visto a autores que basan el conflicto en la existencia de intereses particulares contrapuestos a generales (Marx, Tönies, etc.). Bajo esta diferencia, autores como Ludwig Gumplowicz (1838-1909) señala, por ejemplo, que la sociedad existe sobre la base del conflicto: “*allí donde dos o más grupos sociales heterogéneos están en contacto entre sí e invaden sus respectivas esferas de acción*” (Gumplowicz, L., *Grundriss der Soziologie*, 1885, ed. 1981, pág. 65). Desde estas posiciones, se identifica el *conflicto* como una minoría contra una mayoría. Lo que nosotros explicamos es la existencia de intereses particulares que coinciden con ciertos intereses generales que, en todo caso, colectivizan a las personas en grupos enfrentados. Gumplowicz, por ello, da al derecho una misión, la de subvertir la tendencia explotadora de la minoría sobre la mayoría (*Grundriss...*, op.cit., págs. 114-126) y, naturalmente, al Estado le da la misión de procurar este cometido. Por nuestra parte, desde el momento que sostenemos que la *ideología* es una fuerza operante sobre *lo social*, a través del Estado, indicamos que la situación de *conflicto* es inevitable y que el objetivo principal de los grupos es conseguir hacerse con el aparato de la fuerza que es el Estado.

En el conflicto, quien <<ataca>>, siempre acudirá preponderantemente al menoscabo de los <<intereses generales>>, mientras que, quien se defiende, dirá que son justamente los <<intereses generales>> los que protege. En este sentido, las visiones de Marx (v.171) y de Hume (v.95), como ya hemos examinado, se mostrarían muy próximas. No obstante, para quien defiende, como para quien ataca, la acción está en la dirección de los <<intereses particulares>> de su grupo. Dicho de otra forma, en cualquier contienda, los <<intereses generales>> son siempre el pretexto para la “matanza”, que se produce en la masa, y son los <<intereses particulares>> los que salen beneficiados. Por ello, es una regla común de la política el que siempre sean los dirigentes quienes se beneficien de la sangre de la masa de sus seguidores, como también que, para conseguir agruparlos, los dirigentes encubran este hecho usando del engaño (v.170). La *ideología* se despapa de este modo como la *gran mentira en la que vive mundo*. La irrealidad más atroz y real por la que el hombre hace “girar” su vida. Esto es *ser mundano*.

Dicho esto, la sociedad pacífica vendría a ser un escenario de <<guerra>>, en el que se mantiene una “paz vigilada”. Los ciudadanos se agruparían entorno a aquellos *colectivos* en los que se harían fuertes para atacar o defenderse de su adversario. En los escenarios de “paz vigilada”, la lucha se dirime por la capacidad que tiene cada uno de esos grupos para hacerse con el poder con todas las “armas” posibles, excepto, a veces, la violencia y, así, imponer la ley. Por ello, cuando se vota, por ejemplo, el sentido del voto es “contra” el otro. Con esta idea, y la que hemos mencionado anteriormente (la que dice que los dirigentes son siempre los beneficiados de esta clase de guerra), se explica que las personas, a la vez que se enfrentan en sociedad colectivamente, no esperen nada bueno de los políticos cuando se les pregunta de manera particular sobre ellos.

Nuestra explicación dice que las tesis que describen *lo social* desde el *consenso* (v.169) o el *conflicto* (v.171) son demasiado unilaterales. Existe, como acabamos de ver, la posibilidad de que el *consenso* y el *conflicto* den cuenta conjuntamente lo que sucede en una sociedad bajo una “paz vigilada”.

**185.** En las sociedades democráticas sí existe un “pacto social”, pero no es, como se suele decir, para mantener o constituir la sociedad. El primer acto *ideológico* constituyente de la *sociedad civil* no es, en puridad, el escrito constitucional con el que unos “padres fundadores” dan comienzo a un régimen político. No. Esta imagen es otro producto *ideológico*. El primer “pacto social” que se firma con las constituciones es la *ideología* de hacerse la guerra a través de *la fuerza del lenguaje*. Y ello no es más que un pequeño cambio en el orden de los males. Pues, semejante pacto sustituye la pugna violenta por la de la mentira. Y aquí es donde vemos que la política siempre gira entorno al mal. Pues, a nadie se le escapa que será una cuestión de tiempo que la mentira desemboque en la injusticia, y de ahí a la violencia no habrá más que un paso.

Así queda aclarada perfectamente toda la “metafísica” que, desde Lutero, se ha hecho sobre el hombre malo por naturaleza, y que llega a Hobbes, Rousseau, Kant, Hegel, etc., para defender la existencia del Estado con voluntad propia sobre los individuos. Una “metafísica” irreal, en la que no se suprime la mentira y la violencia, sino que, por el contrario, se maximiza la mentira, al entender que el Estado es el único sujeto con voluntad libre, y también se maximiza la violencia, dejando en manos del Estado todo el poder sobre las personas.

Volviendo al moderno Estado *máquina*, el objetivo de esos grupos de combate, de los colectivos arremolinados alrededor del líder, como acabamos de decir, no es otro que hacerse con el poder para, con él, comenzar a producir normas con las que dar forma a la sociedad según los intereses de su *ideología*. En este punto, tenemos que recordar que la *ideología* sobre la que modernamente se producen las discusiones y batallas, a las que nos venimos refiriendo, tienen que ver con una concepción del mundo cientificista (v.107), por lo que, los argumentarios de “combate” giran en torno a la *eficiencia* de las acciones desplegadas desde el Estado (v.181).

### **B) Transformación de la *máquina*.**

**186.** La “maquina” recibe su fuerza de la *ideología*. Su cometido es canalizarla, dar contenido concreto a *la voluntad*. Existe una relación directa entre la forma de la *máquina Estado* y la fuerza de la *ideología* que se canaliza a través de ella. La *fuerza ideológica* pretende la transformación de la sociedad entera; en este sentido, la fuerza de la *ideología* querrá siempre tener *la máquina* más “grande” y eficaz dispuesta a cumplir sus objetivos<sup>685</sup>.

Dicho de otro modo, si la legitimidad, validez y eficacia de la acción de la *máquina* se mide por su capacidad para conseguir los fines de la *ideología*, una de dos: o la *máquina* es enormemente eficiente, y ello es así porque carece de oposición o, en el caso de que exista una oposición *ideológica*, necesariamente la *máquina* será ineficiente. En este sentido, la democracia tiende a dos posibles resultados: la tiranía o la ineptitud (demagogia). En este punto, tenemos que recuperar algunas ideas de Parsons (v.163). La *eficiencia* de la *máquina* tiene mucho que ver con los objetivos que se plantea la *ideología*, pero, mucho más, con el hecho de mantenerse, de subsistir y de ser empleada contra el enemigo.

---

<sup>685</sup> Dice Hayek que es irreconciliable la idea de democracia con la de capitalismo y ello porque “*hoy se da generalmente por descontado que en una democracia los poderes de la mayoría deben ser ilimitados, y que un gobierno con poderes ilimitados se verá forzado a asegurarse el apoyo de la mayoría, a emplear los propios poderes ilimitados al servicio de intereses especiales, como los de ciertos sectores comerciales, o los de los habitantes de determinadas regiones, etc.*” (Hayek, “*Libertad económica y gobierno representativo*”, en *Nuevos Estudios de Filosofía, Política, Economía e Historia de las Ideas*, ed. español, 2007, págs.108).

Una aclaración antes de seguir. Estamos tratando la sociedad como si en ella operasen dos *ideologías* únicamente. Evidentemente no es así; pero sí que es común en las sociedades democráticas la división *ideológica* fundamental en dos bandos. Ello, como hemos explicado, es una consecuencia de que la *ideología* se base en ideas sencillas y fuertes, capaces de llevar al ser humano a agruparse y actuar según la dinámica “*amigo-enemigo*”. En cualquier caso, la simplificación pensamos que sirve para mostrar la verosimilitud de la idea, ya que, en todo caso, los principios sobre los que venimos hablando podrán aplicarse a sociedades en las que existan distintas *ideologías* con cierto peso.

No debemos pasar por alto la idea de que existen *ideologías* que abogan por un menor tamaño de la *máquina*. Esas *ideologías* reconocerían la capacidad de la sociedad para autoorganizarse. Pero la historia demuestra que esto es más aparente que real. Más bien, las *ideologías* se diferencian por exigir desde el principio una gran *máquina* Estatal o, por el contrario, ir creándola a medida que perduran en el gobierno de la *máquina*. En efecto, toda *ideología* pretende que la totalidad de la sociedad sea transformada según sus ideas, y, en este sentido, por las posiciones “defensivas” que necesariamente se toman cuando se accede al poder, hasta la *ideología* más liberal acaba engrandeciendo la *máquina*. La experiencia de los Estados Unidos así lo demuestra.

Ello, en buena medida, es inevitable; lo provoca el campo de batalla social. En las democracias modernas, el Estado es *máquina* porque, como hemos visto, es *proveedor* y *providente* (v.157, 181) y, en este sentido, es prácticamente imposible que una *ideología moderna*, que opere con un *Estado máquina*, no acabe haciendo más y más grande la *máquina*, para dar más y más al *hombre masa* o, en cualquier caso, defenderse de su enemigo.

**187.** En la sociedad “postindustrial” se ha cuestionado que la estructura del Estado sea la única que deba ser considerada. Christopher Stone ha propuesto tener en cuenta las grandes burocracias corporativas<sup>686</sup>. Su tamaño y peso social provocan problemas de control. Así, ha señalado este autor, que las grandes burocracias de las corporaciones son fáciles de controlar a través de los beneficios. Son dos, al menos, las cuestiones que surgen de la idea de Stone. La primera es sobre la relación del Estado con esta clase de corporaciones. En este sentido, se ha dicho con acierto, desde hace tiempo, que una de las causas de la decadencia de la democracia occidental es la confusión de los intereses de esta clase de corporaciones con los del Estado<sup>687</sup>. Para nosotros, esta situación no supone ningún

---

<sup>686</sup> Stone, C., “*The Place of Enterprise Liability in the Control of Corporate Conduct*”, en Yale LJ, 1980, núm. 90, págs. 1-77.

<sup>687</sup> Hayek, F.A., *Derecho, Legislación y Libertad* (1973-1979), ed. español 2014, pág. 16. Es más, como recuerda Ludwig von Mises, el prototipo de las sociedades de capital, en donde la dirección está separada de la propiedad, es utilizado por los marxistas como argumento para anticipar lo que sería la administración estatal colectiva (Mises, L., *El Socialismo*, op.cit., pág. 214).

misterio. Desde el momento en que hemos visto que los intereses particulares y generales están alineados siempre, según el grupo, ¿cómo sorprenderse? Sólo puede haber la perplejidad entre quienes sigan viendo los intereses particulares como algo opuesto a los generales. Si se quiere, sólo puede quedarse uno sorprendido si todavía piensa que es posible un orden humano idealmente bueno.

La segunda se refiere al conflicto que, en este tipo de sociedades de capital, se puede generar entre quienes las dirigen y la propiedad de la sociedad. El autor nos daría la razón en lo que decimos, cuando se percata de que, en una gran corporación, los intereses de los dirigentes pueden no estar alineados con los de los accionistas. Es decir que, en este tipo de corporaciones, se reproduce el fenómeno que observamos en la morfología del Estado (v.184). En este sentido, decir que los beneficios sirven para controlar por parte de la propiedad a los administradores de la sociedad, es una simplificación<sup>688</sup>. En lo que nos importa, lo que demuestra el fenómeno de la separación del poder de dirección de la propiedad en las grandes corporaciones es que, socialmente, cuando se alcanza un cierto tamaño, la autoridad toma distancia y autonomía respecto de los individuos – en el caso de las corporaciones: de los dueños del capital. Desde el punto de vista del Estado, el ejemplo de las corporaciones demuestra que el “giro” por *lo social* del individuo, produce, en ciertos escenarios institucionales de gran tamaño, de personas y patrimonio, el mismo fenómeno que vemos cuando hablamos del Estado.

Desde posiciones socialistas se ha dicho que la proliferación de las sociedades de capital, y el cada vez mayor peso de algunas de ellas, lleva a que, en realidad, la estructura de capital haya transformado al sujeto capitalista - siendo ahora las corporaciones industriales. De forma que, según estos autores, el conflicto social no sería con la propiedad del capital, sino con aquellos que lo dirigen y que, en muchos casos, actúan de forma distinta a como hubiera decidido la propiedad del capital<sup>689</sup>.

Esta situación ha generado una multitud de nuevos problemas. Si antes, los problemas políticos eran los que se planteaban entre quienes ejercían el gobierno y los ciudadanos, ahora, además, las grandes corporaciones plantean el mismo problema político entre quienes las dirigen y sus propietarios<sup>690</sup> y, por otro lado, aparece el de estas

---

<sup>688</sup> La crisis del sector financiero del año 2008 ha puesto de manifiesto que existen sectores en la economía (mercado financiero intermediado), en los que la responsabilidad por la mala gestión no alcanza en todos los casos a los directivos de las grandes corporaciones. En este sector se ha podido comprobar que la relación entre el Estado y ciertas empresas hace que los dirigentes y sus empresas no respondan de la misma manera que lo hacen otras empresas en el mercado (Eiranova, E., *Mercado financiero desintermediado y <<ciclo regulatorio>>*, 2019).

<sup>689</sup> Edelman, B., *Ownership of the Image: Elements for Marxist Theory of Law*, op.cit., pág.57.

<sup>690</sup> Werner, W., “*Corporation Law in Search of its Future*”, en Col. L. Rev., 1981, pág. 1611.

corporaciones con el Estado, es decir, con los ciudadanos<sup>691</sup>. En el mercado financiero se ha podido observar la manera en que el Estado, aprovechando cada crisis económica, ha tenido el pretexto para, por un lado, dar solvencia a las entidades que estaban quebradas y, por otro, intervenir los órganos de gobierno de las grandes corporaciones financieras<sup>692</sup>. En este sentido, el Estado se comportaría en la línea de la *eficiencia* que hemos descrito (v. **181**). Es decir, de aprovechar cualquier ocasión de crisis para intervenir en la sociedad allí donde apreciase un “defecto” *ideológico*. En efecto, todas las soluciones que se adoptaron perjudicaron a los ciudadanos, beneficiando, en este caso, a los bancos, quienes, entre otras cosas, financian a los partidos políticos.

Es una ilusión pensar que el Estado puede mantener una esfera autónoma de la económica - de la que vive. Nunca es así. Pero, además, la reciente historia sobre el control del sistema financiero, lo que nos dice, con toda claridad, es que el *Estado máquina*, so pretexto de la eficiencia económica, interviene produciendo más daños que beneficios. En efecto, siguiendo con el ejemplo de la crisis económica del año 2008, vaticinábamos la ineficacia e injusticia de las políticas del Estado, indicando y explicando cómo, a partir de las medidas que se adoptaron, se incrementaría el riesgo sistémico financiero (cada vez menos bancos y más grandes)<sup>693</sup>. En el momento en que escribimos estas páginas el fenómeno que suponíamos se consolida, la fusión de Bankia y la Caixa, son expresión clara del mismo. En lo que nos importa destacar en este trabajo es que fue la *ideología* y, en una situación de crisis, la manipulación de la sociedad a través del miedo, la que hizo posible y eficaz un argumentario sobre la *eficiencia* engañoso (v. **170**).

---

<sup>691</sup> De esta situación resulta un nuevo tipo de *colectivismo*, propiciado por la acción de las empresas dedicadas a las nuevas tecnologías sobre los ciudadanos. Desde una perspectiva ciertamente crítica con la mentalidad capitalista, Shoshana Zuboff, ha descrito el fenómeno como una situación en la que las empresas intentan hacerse con los datos personales de los ciudadanos para conseguir ventajas en la manera en que las empresas dirigen sus ofertas de bienes y servicios a los consumidores. La idea de la <<vigilancia>> por parte del poder para acometer acciones frente a los ciudadanos no es nueva. Aparece claramente en Marx (Marx, K., *El Capital* (1867), op.cit., Vol.I, pág.443), referida a una de las acciones que el capitalista tiene sobre los obreros, lo que le lleva a distinguir entre obreros que producen y otros que vigilan. Más inquietante es la visión de Michell Foucault, para quien la vigilancia es una categoría para describir una de las acciones del Estado a lo largo del tiempo. Foucault también diría que los nuevos métodos del poder vienen del lado técnico, y no de una consideración de lo justo: “*los nuevos métodos del poder... se apoyan, no en lo justo, sino en lo técnico; no en el Derecho, sino en la normalización; no en el castigo, sino en el control... ejercidos en niveles particulares y de formas específicas, que exceden al Estado y sus organismos*” (Foucault, M., *Vigilar y Castigar* (1975), ed. español 2018, pág.113). En el caso de Shoshana Zuboff, su análisis se centra en la acción de las corporaciones dedicadas a manejar la información de los consumidores y el tratamiento de lo que se llama el <<excedente conductual>>. Habría mucho que decir sobre el sesgo anticapitalista que, en general, sostiene a lo largo el libro la autora; no obstante, sí encontramos que tiene razón en la uniformidad que puede conseguirse sobre la sociedad, a través del uso de la información, por este tipo de corporaciones (sobre el “excedente conductual”: Zuboff, S., *La era del capitalismo de la vigilancia*, ed. español 2020, pág.93; sobre el colectivismo, de la misma autora y obra: caps. 15 y 16).

<sup>692</sup> Eiranova, E., *Mercado financiero...*, op.cit., pág.115.

<sup>693</sup> Eiranova, E., *Mercado financiero...*, op.cit., pág.198 s.s.

### C) Ideografía. Sujeto de derecho. Objeto de imputación de normas.

**188.** La acción de la *Estado máquina* es sobre *lo social*. Pretende un mantenimiento, modificación o transformación de *lo social*. Pero *lo social* ya sabemos que viene manifestándose en una determinada *ideografía*. Es decir, es sobre la *ideografía* de *lo social*<sup>694</sup> donde podemos observar el fenómeno transformador de la *ideología* a través del Estado. Bajo nuestro punto de vista, carece de sentido distinguir si son las ideas las que transforman la realidad, o es la realidad la que transforma las ideas (Hegel v. Marx) (v. **169,171**). El *realismo* y el *nominalismo* dejan abiertas las dos posibilidades en la sociedad. De hecho, estas dos fuerzas son constantes. Por ello, hemos dicho también que la explicación de *lo social* de manera unilateral desde el *consenso* o el *conflicto* es estrecha (v. **172**). Veamos a continuación qué es necesario para que el Estado *máquina* actúe normativamente sobre la sociedad, a través del sin fin de normas positivas que produce.

**189.** La condición necesaria es que el ser humano, como persona singular, sea irrelevante (v. **46**)<sup>695</sup>. En este sentido, toda *ideología*, como acabamos de ver, defiende una

---

<sup>694</sup> La *ideografía* nos coloca directamente sobre la temporalidad del ser humano. La cual, según la estamos examinando, tiene sentido en relación con el *aparatus societatis*, en el que el ser humano se desarrolla, en la naturaleza de las cosas y el momento histórico en el que vive. Nos dice Elías de Tejada que “*es parte de la naturaleza humana la construcción de la sociedad en el tiempo, esto es, la edificación de la historia*”, que va unida a la característica del ser humano de ser un transmisor social del saber, es a lo que llama el autor “*tradición*” (Tejada, E., “*Libertad abstracta y libertades concretas*”, en Verbo 63, págs. 159 s.s).

<sup>695</sup> Ello tiene que ver con el alcance de la relación del principio de igualdad material y formal. Se ha dicho que la igualdad ante la ley es una igualdad formal, que supone que todos los individuos de una sociedad están sometidos a ella (Hayek, “*Liberalismo*”, en Nuevos Estudios de Filosofía, Política, Economía e Historia de las Ideas, ed. español, 2007, pág.181). Para que ello pueda ser así, todos los individuos han de ser considerados del mismo modo. Es decir, la ley ha de mantener una definición del ser humano uniforme como sujeto de derecho. Hayek quiere distinguir la ley nacida de la acción del individuo y los grupos sociales de, aquella otra, que procede de la voluntad del poder del Estado (Hayek, F.A., *Derecho, Legislación y Libertad*, op.cit., pág. 69), pero, pensamos, que la distinción entre igualdad formal y material en este sentido ayuda poco. En efecto, pues la igualdad formal es algo que puede existir tanto si la ley procede por generación espontánea de la sociedad, como si procede del Estado. Así las cosas, lo discutible es que la ley, materialmente, puede hacer igualaciones entre todos los individuos de la sociedad – lo que critica Hayek, con acierto, por suponer una arbitrariedad. Como se ha explicado, es posible la acción normativa del Estado respetando la libertad del individuo y la de los grupos a través del *principio de subsidiariedad*, lo que limita el poder del legislador, a la vez que se reconoce la procedencia social y espontánea de la ley (v. **178**), en dónde pueden reconocerse desigualdades según los grupos afectados. De hecho, resalta muchísimo el error en Hayek, cuando entiende que autores como John Locke, David Hume e Immanuel Kant están en su línea de defensa de una noción de ley (Hayek, F.A., *Derecho, Legislación y Libertad*, op.cit., pág. 75). Ya hemos explicado las diferencias entre todos estos autores y, sobre todo, la enorme distancia que separa a Kant de los otros dos (v. **45, 94 a 99**). En cualquier caso, resultan muy esclarecedoras las palabras de Vallet de Goytisolo sobre esta cuestión: “*El hombre abstracto contemplado por la modernidad no existe. Es de advertir que quienes son medularmente nominalistas razonan partiendo de un hombre abstracto, disecado y diseccionado de cuanto no sea la cualidad que ellos consideran la más esencial por ser la prevalente. En el realismo metódico, en cambio, el universal <<hombre>> es una imagen general, representativa de todo hombre, que sirve para conocer inteligiblemente si el ser observado es un hombre u otra*



idea de hombre sencilla y fuerte, pero generalizable. En efecto, para la *máquina* es irrelevante totalmente la condición del ser humano como tal, lo fundamental, lo básico, es que sea *sujeto de derecho*. Es decir, sujeto de imputación de normas (v.173)<sup>696</sup>. Dicho de otro modo, las normas están abiertas en su contenido a la *ideología* dominante<sup>697</sup>. A partir de ahí, la *máquina Estado* trabaja operativamente produciendo normas y obligando con ella a los sujetos.

A través de la *personalidad jurídica*, el sujeto de derecho es la categoría clave para que, por un lado, la persona pueda ser tenido como un elemento indiferenciable de un conjunto y, por otro, actúe como objeto de imputación de normas, es decir, como *sujeto* según una *ideología*. En todo caso, debemos observar lo siguiente. Desde el momento en

---

*cosa; pero esa imagen general debe completarse con el conocimiento individualizado de cada uno de los hombres concretos que se contemplan, observando todas las particularidades y circunstancias y en relación con las circunstancias de tiempo y lugar en que se halla*” (Valley de Goytisolo, J.B., *Metodología de la ciencia explicativa y expositiva del derecho*, op.cit., pág. 194).

<sup>696</sup> Se han mantenido distintas concepciones sobre el “*derecho subjetivo*”. Todas ellas tienen que ver con la concepción que se mantenga de la ley y del Estado. El positivismo ha evitado en todo lo posible hablar del derecho subjetivo como algo procedente de la acción humana de modo directo. Se ha dicho que, dado que es un derecho, tiene que ver siempre con lo jurídico, es decir, con que la norma que, de un modo u otro, lo ha de reconocer. Dirá Léon Duguit que el derecho subjetivo es una consecuencia de lo establecido en la norma jurídica (Duguit, L., *L'État, le droit objectif et la loi positive*, 1901, págs. 65 s.s; y también en *Manuel de Droit constitutionnel*, 1918, págs. 38 s.s). Evidentemente, semejante interpretación positivista no alcanza a que, el derecho subjetivo, a fin de cuentas, esté siempre descansando en un sujeto capaz y libre, por lo que, en definitiva, es en la voluntad de la persona en donde encuentra su primera razón de legitimidad y validez (Cfr. Recasens, L., *Tratado...*, op.cit., pág. 234). Autores como Eduardo García Máynez han dicho que, en el derecho subjetivo, habría que diferenciar, el derecho en sí mismo y la facultad de ejercitarlo, la cual, como en un segundo grado, supondría el derecho de libertad (García Máynez, E., *Libertad como derecho y como poder*, 1941, págs. 13 s.s). Se pone a la libertad de la persona en los “segundos momentos”, a la espera de que la norma reconozca o no un derecho. En otro lugar ya hemos defendido por qué de que la libertad es el derecho fundamental básico, fundamento y fundamento del resto de derechos de la persona (Eiranova, E., *Mercado Financiero desintermediado...*, op.cit., Part.I). No obstante, lo que demuestran todas estas teorías, que hacen pasar el “derecho subjetivo” por la legitimidad de la norma jurídica, es la “normalización” del ser humano como un elemento de conjunto (v. **parte V**).

<sup>697</sup> En este punto nada mejor que mostrar la contraposición de dos excelentes juristas españoles, y la diferente concepción que se tiene sobre la persona como fundamento de las relaciones jurídicas. El primero de ellos fue maestro del segundo. Federico de Castro definirá la persona en el derecho civil de la siguiente forma: “*no requiere una definición de tipo abstracto o descriptivo; interesa más tener una definición del derecho civil que sirva de orientación al jurista, que indique la función y el fin que le compete en la organización del Estado (...)* En este sentido puede decirse que nuestro derecho civil es el que determina de manera general el puesto y significado jurídico de la persona y de la familia, dentro de la total organización jurídica para que sus fines se relacionen al plan del Estado y al servicio de la misión histórica de España” (De Castro, F., *Derecho civil de España. Parte general*, vol. 1 (1956), págs. 127 s.s). Por su parte, dirá su discípulo, Vallet de Goytisolo, que el orden no es el que procura el Estado, sino el que se deriva “*de la naturaleza de las cosas, por la que debe guiarse la intelección y la delimitación de sus elementos mediadores al servicio del bien común y del propio de cada familia y cada persona, estimados por un ponderado equilibrio*” (Vallet de Goytisolo, J.B., *Metodología...*, op. cit., T. II, pág.940). En estas dos posturas observamos claramente la diferencia de enfoque para definir la persona desde el nominalismo, las normas o, por el contrario, atendiendo a la naturaleza de las cosas (realismo).

que aparece una norma imputable a una serie de personas, la cuestión es si su fuente es la persona que actúa libremente con otras, los grupos formados libremente, o, por el contrario, es la autoridad quien dicta la norma. Es decir, cualquier norma es imputable a un sujeto, por ella definido, lo relevante es la procedencia de la definición de *persona* y de la norma. En este sentido, la *ideología* sólo puede dirigirse a la persona en tanto que miembro de un *grupo común o colectivo*. El pensamiento *ideológico* se encarga, a través de ciertas propiedades que destaca de la persona, de decir qué individuo pertenece al grupo. Es decir, actúa por *reconocimiento* o por *imputación de propiedades*<sup>698</sup>. A partir de ahí, los individuos se suman o no al *grupo*, en el que son organizados y dirigidos *ideológicamente*.

Si nos fijamos ahora en lo que sucede cuando decimos que para el derecho la persona es un sujeto de derechos y obligaciones, lo que se está manifestando es que, como miembro de una comunidad o colectivo, es objeto de imputación de normas - que le definen y dirigen en sus acciones. Por lo tanto, entre *ideología, comunidad, colectivo* y *Estado* existe una relación formal evidente, en cuanto al modo de tratar al ser humano como *sujeto de derecho*. En la medida en que el individuo es un sujeto *ideológico*, es un *sujeto común o colectivo*, un sujeto masa, y, por lo tanto, es una *pieza del Estado máquina*.

En las sociedades democráticas se plantea la cuestión de hasta qué punto los ciudadanos aceptan las normas jurídicas con las características que acabamos de decir. Una primera aproximación a este problema vendría de la mano de los llamados estudios KOL

---

<sup>698</sup> De ello se daría perfecta cuenta Federico de Castro cuando dijo sobre la Revolución francesa que “*al difundir la moda de plantar al frente de las constituciones la <<declaración de derechos del hombre>>, hizo un mal favor a la defensa jurídica de la persona; pues los partidarios y los enemigos de las ideas revolucionarias coinciden en sobreentender que la regulación toda de los derechos y deberes de la persona y su consideración institucional es cuestión política, impropia de los derechos civiles; prejuicio que tendrá como resultado que los civilistas abandonen el concepto jurídico de persona*” (Castro, F., *Derecho civil de España*, op.cit., vol. II, págs.10-12). Ahondando en estas ideas, y con la perspectiva del tiempo, se ha podido comprobar cómo los *derechos fundamentales de la persona* se han convertido, efectivamente, en el modo de llevar el discurso político, es decir, en los protagonistas de la *ideología*. En este sentido, a las libertades personales se unen los derechos sociales y, últimamente, los derechos de “tercera generación” de los animales, la tierra, etc., (Pérez Serrano, N., *Evolución de las declaraciones de derechos humanos*, Universidad de Madrid, 1980, discurso de apertura del año académico 1950-1951; Singer, P., *Liberación animal* (1975), ed. español 1999). Todo el discurso de los derechos humanos se convierte, de esta forma, en un modo de ir definiendo axiológicamente lo que es la persona, pero desde la política – tal y como decía Federico de Castro. Sobre esta cuestión ya nos hemos pronunciado en otro lugar: Eiranova, E., “*La tiranía de los derechos fundamentales*”, en *Procesos de Mercado*, nº1, 2020, págs. 96 s.s. Ahondando un poco en la cuestión, a poco que se examine la literatura jurídica, se observará que la crítica a los derechos fundamentales proviene prácticamente desde todas las alas del pensamiento político. Así, los criticará Bentham desde el utilitarismo (Bentham, J., *Principios de legislación*, op.cit., Cap. XII, 10°), también los criticarán quienes enfocan el derecho desde el ángulo realista (Burke, E., *Reflexiones sobre la Revolución francesa*, ed. español 1980, págs. 120 s.s), también aquellos que se han guiado por el idealismo, como Antonio Rosmini (Ver Sánchez de la Torre, A., “*Rosmini y la declaración de derechos humanos del 89*”, en *Anuario de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación*, 20, pág. 347); lo mismo por Karl Marx en *La question juive* (Ignacio Massini, C., “*Los derechos humanos desde una perspectiva marxista. Consideraciones críticas*”, en *Persona y derecho*, 14, 1986, págs. 141 s.s).

(*Knowledge and Opinion about Law*). En ellos se trata de medir, a través de distintos modelos de encuestas, el grado de cohesión, aceptación, que las personas tienen sobre el derecho. Las conclusiones de los estudios que hemos consultado van en la dirección de criticar de manera general la metodología de esta clase de estudios. Los resultados son tan contradictorios que, cuando uno examina el método que se ha aplicado, se observa una enorme divergencia en las preguntas de las encuestas, la población sobre las que se ha hecho, el modo en que se han recogido los datos y, aún más, en los criterios a la hora de interpretarlos. No nos parecería relevante siquiera haber mencionado estos estudios, si no fuera por un dato que sí destaca en todos ellos: por lo general, *todas las personas no son conscientes de la norma y sí de la ideología*. En todos esos estudios, existe una enorme diferencia entre la <<opinión pública>> - que se mueve de manera *ideológica* -, y la cuestión sobre el conocimiento y aceptación del derecho. Resulta enormemente curioso como normas jurídicas que implantan medidas de tipo socialista, por ejemplo, son aceptadas por personas liberales, sin ninguna crítica, porque, sencillamente, quien las propone es el partido al que han votado. Ello vendría a demostrar que la masa se mueve por ideas simples y fuertes, en las que el nombre del partido les hace aceptar políticas, incluso, si son del programa del partido contrario. Del mismo modo también se evidencia el siguiente e interesante hecho. En toda sociedad existe una *ideología* dominante, sobre la cual se producen distintos discursos contrapuestos. Esa *ideología* dominante da un cierto sentido conductual a las personas. Es decir, pese a no conocer las normas en concreto, las personas aciertan a comportarse de manera ordenada con las normas, por ser éstas un trasunto de la *ideología dominante*.

Indudablemente, podría argumentarse en dos sentidos muy distintos: que, si las personas no son conscientes de las normas, en realidad, el derecho es ilegítimo, o que, presumir el conocimiento del derecho (*Ignorantia iuris non excusat*), es un acto de tiranía (art. 6, 1º Código civil)<sup>699</sup>. Efectivamente, por todo lo que venimos explicando, y desde una

---

<sup>699</sup> En la época clásica del Derecho romano no se esperaba que los ciudadanos ignorasen el derecho. Además, los ciudadanos contaban con el asesoramiento de los pontífices y, más adelante, de los jurisprudentes. El emperador Gordiano, en un rescripto, advertía: “*Como quiera que no puedas fácilmente excusarte de ti ignorancia del derecho siendo mayor de edad...*” (Codex, 2, 18,2). Lo cual no era exigible ni para el menor, ni para el extranjero (que era juzgado según el *ius gentium*). Lo mismo sucedía para los militares a causa de su impericia. Ello, incluso, durante del *Dominado*. En efecto, mientras los emperadores Valentiniano, Teodosio y Arcadio proclamaron: “*Constitutiones principum nec ignoraare quemquam nec dissimulare permittimus*” Codex 1, 18, 12, la *Instituta* recordaba que se dispensaba a los militares *propter nimiam imperitia*. El cristianismo cambió la idea de la presunción del conocimiento del derecho. La ignorancia de la ley no se presume, pero puede entenderse cuando no hay culpa por parte del infractor (Decreto de Graciano, parte 1ª, dist. 82, c.2). Joaquín Costa recordará en 1901, en su discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, como Calígula hizo gravar una serie de preceptos con letras muy pequeñas y los publicó a mucha distancia del suelo para que las personas no pudieran leerlos y, así, multarles. Y a propósito de ese hecho dirá Joaquín Costa: “*somos tan ciegos, que todavía no hemos caído en la cuenta de que Calígula no es simplemente una individualidad desequilibrada que pasa por el escenario del mundo en una hora; que es toda la humanidad, que son sesenta generaciones de legistas renovando y multiplicando sus tablas de preceptos,*

*teoría descriptiva*, una primera aproximación a esta cuestión daría como resultado esos dos tipos de argumentos. Pero, fijándonos un poco más, lo cierto es que las personas, efectivamente, no conocen todas las normas, pero, en su adhesión *ideológica*, sí que puede defenderse que, en realidad, legitiman la política normativa (*ideología*) que subyace a la producción de normas. Creemos que podemos usar de nuevo la similitud con las reglas del lenguaje para explicarnos. El ser humano usa el lenguaje correctamente sin ser consciente de las normas que usa para formarlas (uso *perlocutivo* del lenguaje), pero, usándolo, le da *cierta forma (verdad como modalidad) (v.23)*, según su voluntad, dando al lenguaje su función *ilocutiva y doxástica*. Pues bien, siguiendo este símil, la *ideología dominante* ofrece un tipo de *narración sobre lo social* que, intuitivamente, da a conocer al ser humano el sentido general del orden jurídico. Sobre este “orden” es que el ser humano se pronunciaría con sus acciones.

En cualquier caso, el aumento de la *diferenciación social*, la propagación de *ideología* de la *eficiencia* científicista, es decir, de la tutela, ha provocado el crecimiento del derecho positivo (*v.165*), de forma que, cada vez, se vuelve más necesario que el ciudadano se mueva en la sociedad con personas que, dedicándose a conocer las normas, le ayuden a saber cómo comportarse. Lo cual es enormemente preocupante, pues, cabría preguntarse hasta qué punto es legítimo un sistema normativo fundamentado en la idea de que el ciudadano no puede conocerlo si no es con ayuda de expertos (y, a veces, ni con ellos).

**190.** Otra cuestión diferente, y que ya hemos apuntado, se refiere a las consecuencias de la generalización del uso y abuso de las personas jurídicas. En el fondo, como se ha explicado, es una consecuencia más del modo en que se configuraron los entes colectivos y, con ellos, la persona jurídica con personalidad jurídica propia (*v.178*). De este tipo de sociedades una de las notas más discutidas es el de la irresponsabilidad de los socios. El uso de entidades que protegen al individuo de las consecuencias de sus actos en la sociedad, hasta cierto punto resultan chocantes y problemáticas. Los juristas que, en su momento, reaccionaron frente a la generalización del instrumento de la persona jurídica, utilizaron como argumento el que veían que, a través de ese mecanismo, se impedía que las personas fueran responsables<sup>700</sup>. De alguna manera, veían, en el privilegio de la irresponsabilidad, un medio de obviar la responsabilidad universal del deudor (art. 1911 Código civil). Pese a unas primeras reticencias a la consideración de las personas jurídicas como entidades con personalidad propia, poco a poco, y a la vista de lo que sucedía con el Estado, se les fueron reconociendo *privilegios para la irresponsabilidad*. De la misma forma que los funcionarios públicos eran irresponsables y la responsabilidad de sus acciones recaía

---

*hasta formar pirámides egipcias de cuya existencia no han de llegar a enterarse, cuando menos de su texto, los pueblos a quienes van dirigidas por el poder”* (Costa, J., *El problema de la ignorancia del derecho y sus relaciones con el estatus individual, el referéndum y la costumbre*, Madrid, 3 de febrero de 1901, pág.4).

<sup>700</sup> Zweigert, K., y Kötz, H., *An Introduction to Comparative Law*, 1977, pág.143.

en el Estado<sup>701</sup>, así se pudo defender que las sociedades de capital, al igual que el Estado, limitaran la responsabilidad de sus socios<sup>702</sup>.

#### **D) Transformación social y el regreso a la ideología.**

**191.** El efecto de la *máquina* provoca cambios a dos niveles: el de la *ideografía* y en la *ideología*. Aquello de lo que procedía la *ideología*, la *ideografía*, va siendo transformada por la acción del Estado sobre la sociedad. Nunca una sociedad permanece del todo igual. Existen cambios en ella que, como hemos dicho, pueden orientar una *ideología*. Al producirse los cambios sociales y, con ellos, una nueva *ideografía*, los elementos y factores que fueron determinantes para la generación de una narrativa fuerte sobre *lo social*, cambian. En este sentido, se produce un nuevo escenario sobre el que se originan nuevas posiciones *ideológicas*. En todo este proceso, efectivamente, el Estado, como *máquina* que es, se acomoda, cambia de forma, a fin de actuar<sup>703</sup>.

**192.** Veamos esto con un ejemplo. El marxismo es una *ideología* pasada de moda por haber desaparecido los presupuestos económicos sobre los que fue pensada, pero, lejos de caducar, fijémonos bien, *su argumentario se ha transformado*. Los marxistas actuales argumentan sobre ideas traídas del ecologismo, del mal entendido <<feminismo>>, de la defensa de supuestos “derechos” que tienen ciertas minorías, los animales, etc. De hecho,

---

<sup>701</sup> Hacía la mitad del s. XX se permitió la acción de regreso de las entidades públicas frente a las acciones irresponsables de sus funcionarios. El art. 410, 1º Texto articulado de la Ley de Régimen local de 16 de diciembre de 1950 (el primero en tratar este tipo de acción) señalaba que la facultad de la Administración para ejercitar este tipo de acción era potestativa. Más adelante, con la reforma que produjo la Ley 4/1999, de 13 de enero, sobre el art. 145, 2º de la Ley 30/92, de 26 de noviembre, se obligaba a la Administración a que actuase de oficio exigiéndole que interpusiera la acción de regreso frente a los funcionarios cuya acción hubiera provocado un daño. Pero, como indica Gabriel Doménech Pascual, ese tipo de acción apenas se ha ejercitado nunca. Es más, la reforma a la que hemos aludido, en realidad, en el segundo inciso del artículo 145, 2º señalaba una serie de criterios para ponderar si procedía o no la acción (Doménech, G., “*Por qué la Administración nunca ejerce la acción de regreso contra el personal a su servicio*”, en Indret, abril 2008, págs. 3 y 7). El autor que citamos justifica la falta de acciones de regreso sobre los funcionarios, por la misma razón que el empresario no suele ejercitar la acción del art. 1904 del Código civil. No creemos que la equiparación sea comparable. En efecto, la poca jurisprudencia que existe sobre las acciones de regreso frente a los funcionarios por parte de la Administración contrasta con toda la abundante jurisprudencia que existe sobre los despidos procedentes. Por lo tanto, la auténtica razón de la falta de ejercicio de dicha acción es que la Administración cuando paga lo hace con dinero que es de todos, por lo que, en principio, ni ella, ni sus funcionarios, tienen en la responsabilidad un motivo para hacer las cosas lo mejor posible.

<sup>702</sup> Actualmente se vive en el Derecho penal un movimiento pendular en sentido contrario. Los arts. 31 *bis* a *quinquies* del Código penal criminalizan a la persona jurídica. No obstante, no se exige el mismo nivel de responsabilidad al Estado y las personas jurídicas de naturaleza pública (ver art. 31 *quinquies* C.P). En el ámbito del derecho privado, el abuso de la persona jurídica se abre camino para perseguir a las personas físicas que actúan a través de ellas. El fundamento noveno de la Sentencia del Tribunal Supremo (Sala 1ª) 673/2021, 5 octubre (Ponente: Juan María Díaz Fraile) recoge muy bien el estado actual de la cuestión.

<sup>703</sup> Sobre la concentración de poder general en el Estado por la situación que hemos descrito: Nisbet, R., *Twilight of Authority*, 1975, págs. 199-200.

muchos de sus nuevos argumentos chocan frontalmente con los que sustentaban sus primeras ideas. En efecto, si han existido países contaminantes, en los que se despreciara a la mujer y a los homosexuales, han sido precisamente los que en el s. XX han estado bajo el influjo de una *ideología* socialista. Del mismo modo, y sirva también como ejemplo, los precursores modernos de la *ideología liberal* jamás pensaron que estuvieran dando alas justamente al *Estado máquina*, cuando eran utilitaristas. El capitalismo, mientras defendía el ser humano individual y su acción útil, como básica para el progreso social, estaba, inadvertidamente, creando las condiciones para que el *sujeto Estado* tuviese hoy una dimensión que jamás hubieran sospechado los primeros liberales.

**193.** La teoría del pacto social, en la versión de Locke, se ha visto que no garantizó la limitación del poder del Estado. Éste, como hemos tenido ocasión de explicar, ha ido siendo más y más intervencionista, sin que los mecanismos del control de poderes hayan evitado este destino fatal del Estado. En efecto, pese a la advertencia de los liberales, sobre que, tan importante como la separación de poderes, era el limitar las acciones que el Estado a través de la ley, el *hombre masa* pasó por encima de esas advertencias. Cuando estudiemos la parte que dedicamos a la economía veremos que, desde el comienzo del liberalismo, no se pudieron limitar las acciones *providentes* y *proveedoras* del Estado. Así, el liberalismo, bajo el influjo del *maquinismo*, dejó vía libre para que el Estado fuera *proveedor* (v.157), *eficiente* (v.187), y, así, *sujeto-instrumento potente* de bienes y servicios.

**194.** Cuando a partir del s. XVII se pretende una visión del Estado empirista, y cobra una enorme fuerza la visión contractual, no sólo del Estado, sino también sobre las relaciones sociales, la afirmación radical de la libertad contractual supuso que, en el derecho inglés apareciera el principio de que el consumidor, el comprador, el arrendatario, el depositario, vigilara (*caveat emptor*)<sup>704</sup>. Ése, y principios semejantes, fueron los que inspiraron la redacción de los primeros Códigos civiles y mercantiles de la época (v.152). En el caso de España, la redacción de los arts. 1091 y 1255 Código civil son elocuentes al respecto. Esta perspectiva sobre el derecho venía a dar la máxima relevancia a la libertad contractual entre las partes; suponía que, cada una de ellas, era igual o similar a la otra. No obstante, en un momento dado, el crecimiento exponencial del comercio y, sobre todo, el cambio general del modelo comercial - en el que cada vez corporaciones más grandes tenían que dirigirse al mercado tratando a los consumidores de forma masiva - vino a ir cuestionando la validez de las normas nacidas de la absolutización de la libertad de contratación. Así, llegó a defenderse que las corporaciones tenían capacidad para dictar normas con validez y eficacia respecto de las personas con quienes contrataban. Estamos en el momento en que aparece la discusión sobre *la validez de las condiciones generales de la contratación*<sup>705</sup>. Según lo que hemos explicado, el debate se conectaba con la capacidad

---

<sup>704</sup> Hamilton, W.H., "The Ancient Maxim Caveat Emptor", en Yale JL, 1931, núm. 40, págs.1133 s.s.

<sup>705</sup> Sobre el tema: Castro, F., *Las condiciones generales de los contratos y la eficacia de las leyes*, 1975.

de los “grupos intermedios” de regularse con independencia del Estado (v.178). Ello, evidentemente, generaba un problema muy importante respecto a la validez de esas normas con respecto de las Estatales. Es decir, ¿sería aplicable en estos casos el *principio de subsidiariedad* tal y como lo hemos explicado (v. 178, 179)? Los juristas que, en su momento, estudiaron este fenómeno, denunciaban que permitir semejante situación normativa podía resultar enormemente conflictiva. Primero, porque no se podía tolerar, argumentaban esos juristas, que una organización, distinta al Estado, tuviera capacidad normativa. Y, segundo, porque, siendo los intereses de las corporaciones evidentemente lucrativos, los consumidores podrían quedar en manos de dichas compañías.

Fijándonos bien, en realidad, todos los argumentos, aunque usaban al consumidor y su supuesta falta de capacidad negociadora con la corporación, perfectamente, podían entenderse en el sentido de no dejar que otro sujeto, distinto al Estado, tuviese capacidad normativa. La lectura ideológica que se impuso sobre esta situación fue la de entender que no se podía permitir que unas grandes corporaciones se aprovecharan de la situación de indefensión del consumidor. En esta polémica aparecieron las *condiciones generales de la contratación* como mínimos contractuales que las corporaciones habían de respetar. El *principio de subsidiariedad* (v.178) de la intervención del Estado desaparecía. Así, se argumentaba que, si bien la libertad comercial era posible en un mundo de empresarios pequeños o medianos, era imposible en un mundo comercial formado por grandes corporaciones<sup>706</sup>.

Pero fijémonos en que la interpretación podría ser muy distinta. Muy bien pudiera pensarse que el Estado estaba viendo comprometido su poder. Que distintas corporaciones adquirieran capacidad normativa y, con ella, a su vez, la posibilidad de nombrar tribunales (árbitros) y, en consecuencia, también pudieran adoptar medios ejecutivos para hacer cumplir esas resoluciones, cuestionaría la supremacía normativa del Estado y su monopolio del poder. Es decir, podría interpretarse este debate en el sentido de que el Estado se estaba defendiendo de que otras entidades tuvieran el poder que él efectivamente ejercía. La interpretación que acabamos de hacer, como es bien sabido, no se impuso. La idea sobre la que se desarrollaría el derecho, contradiciendo los fundamentos liberales del Derecho de contratos, basado en la libertad contractual, sería la de “paliar” los supuestos desequilibrios que se suponía que existían entre las partes. De la misma forma que el Derecho del trabajo se había desarrollado entendiendo desiguales en la contratación al empleador y al empleado, el Derecho del consumo vino a “proteger” al consumidor como si éste, al elegir, no supiera discriminar entre las empresas de bienes y servicios que le trataban mejor o peor. Por este camino, hoy en día, el ser humano medio, bajo la *ideología* de la tutela, está cada vez más cerca de ser un sujeto incapaz. Basta con que uno vaya a pedir un préstamo

---

<sup>706</sup> Kessler, F., “*Contracts of Adhesion: Some Thoughts About Freedom of Contract*”, en Col. L. Rev., 1943, núm. 43, pág. 640.

o, por ejemplo, quiera invertir en valores, para que compruebe hasta qué punto el Estado le trata como a un débil mental

Para terminar este apartado, la explicación del Estado como *máquina* tiene en cuenta la posibilidad de objetivar algunos de los muchos fenómenos sociales y estudiarlos de *manera funcional*. Algo que veremos constantemente en la parte económica de este trabajo. Como se ha visto también, al tener en cuenta, como elemento esencial, la fuerza social, según la *ideología*, es que pueden explicarse los fenómenos de creación, modulación, y destrucción del propio Estado (v.186).

Desde un punto de vista *descriptivo del poder*, la crítica al *Estado máquina* reproduciría el argumentario de tipo *realista* sobre la sociedad y el Estado como *instrumento*. Tanto en las crisis, como en las situaciones de paz, lo que hemos puesto de manifiesto es que, en la explicación de *lo social* y el *poder*, conviven las teorías del *consenso* y el *conflicto* en relación de grado (v.169,171).

### III.8) La Ley.

La ley puede ser entendida como un medio de concretar y hacer explícitas determinadas <<vigencias>><sup>707</sup>. Existe una relación de continuidad entre las *fuerzas sociales* y la *fuerza de la ley*. Hemos visto que las <<vigencias>> pueden ser naturales o artificiales y que, por lo tanto, podíamos hablar de *vigencias comunes* y *colectivas* (v. 140). En este apartado damos un paso más. Sobre el esquema que hemos alcanzado en la segunda parte de nuestro trabajo, y habiendo descrito el Estado, tratamos de la ley. Habremos de tener presente que la *ley es el “predicado” del sujeto-instrumento Estado* o, en su caso, de *lo social*, por lo que, en realidad, lo que haremos a continuación, es describir la ley según las formas que hemos visto que puede adoptar el Estado. Por lo tanto, seguimos siendo consecuentes con la dimensión *realista* o *nominalista* que venimos manteniendo desde el comienzo.

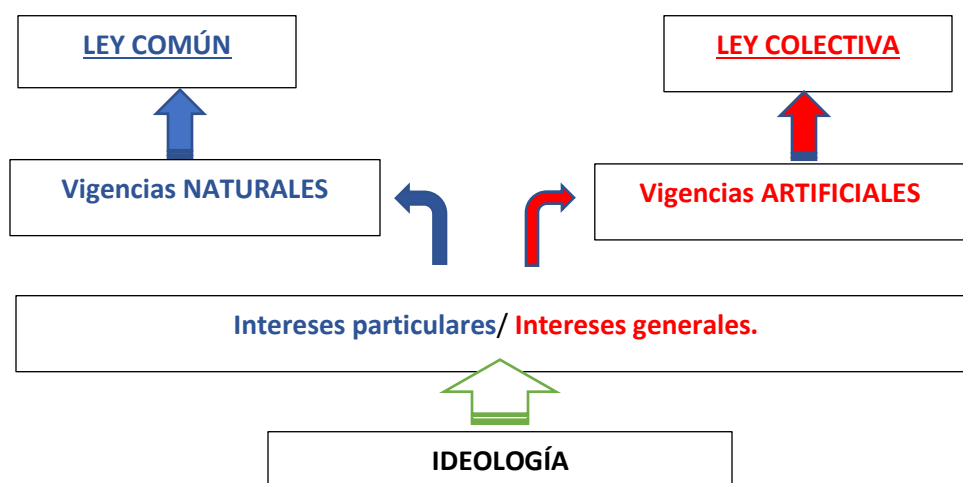
Pues bien, ahora, respecto de la ley, tenemos que ver hasta dónde nos lleva dicha diferencia. En principio, omitimos cualquier definición de ley. Lo importante para nosotros en este punto es que, ya hablemos de ley positiva, costumbre o antecedente judicial, etc., lo que nos importa es que es una manifestación de la *ideología*. Es decir, que procede de una determinada idea dominante del mundo y de la persona que se impone como narrativa de lo que *“debe ser”* en una sociedad determinada y, así, es el producto *ideográfico* de una *ideología* (v.182, 188) según el *“deber”*.

---

<sup>707</sup> Aristóteles en la *Política* dice: “Las leyes consuetudinarias son más importantes y versan sobre cosas más importantes que las escritas, de modo que cuando el hombre que gobierna sea más seguro que las leyes escritas, no lo es más que las consuetudinarias” (*Política*, III, 16, 1287 b 5-8).



Por lo tanto, existirían dos formas de entender la Ley: como *norma común* o como *norma colectiva*. Recuperamos el último esquema que hemos hecho para completarlo.



### III.8.1) La Ley como norma común.

196. En este caso, el derecho positivo tendría que estar en relación directa con la <<vigencia>> natural para ser legítimo. La ley sería una clase de *vigencia natural*. Pero ¿qué alcance tiene la <<vigencia natural>> respecto a la *ley común*? Tenemos que examinar el proceso de la evolución de la *ley común*. Y ello lo haremos manteniendo el paralelismo en la descripción que hemos hecho del Estado. Así, volveremos a aplicar el “*giro hermenéutico*”, pero ciñéndonos a las teorías que lo han explicado a través la noción de Estado como *instrumento*. Así, iremos desde el *realismo trascendental* al *realismo empírico*.

Ahora debemos tener cierto cuidado. Hemos de tener muy presente lo que diremos en la parte siguiente de nuestra investigación a propósito de la economía. En efecto, pues en el modo de entender la *ley común* y las leyes económicas (de forma realista) existe una conexión natural. Y lo mismo sucederá cuando examinemos las *leyes jurídicas* y económicas *de tipo colectivo*. La conexión a la que nos referimos obedece a que la economía es una concreción más estrecha en la noción de poder<sup>708</sup>. En efecto, pues la economía determina el poder en tanto que la riqueza.

#### A) La Ley común desde el realismo trascendental.

197. Hemos visto que la ley depende de la <<vigencia>> y que ésta, a su vez, supone una *ideografía* de *lo social*, la cual, a su vez, es consecuencia de una *ideología*. Pues bien,

<sup>708</sup> Aristóteles, *Eth. Nic.*, 1094b 5.

en el estudio de la ley común ha de considerarse necesariamente la dimensión moral del ser humano. Veamos. La ley divina supone los absolutos morales, es decir, las normas básicas fundamentales de la regulación de la vida humana. Su función no sólo es la de servir de guía a la conciencia del ser humano, sino que, además, son la luz para descubrir, en el dinamismo de *lo social*, la norma natural y también, como no, juzgar si la norma positiva es o no justa<sup>709</sup>. Y ello, como decimos, no puede ser de otra manera. Si el ser humano no lleva dentro de sí y es consciente de la norma moral es imposible que sus acciones y, en las acciones de los demás, aprecie del “deber ser”. En este sentido, es la moral la que funciona como moduladora y descubridora de la norma común. En este sentido, la norma que pueda dictar la autoridad siempre tendrá carácter subsidiario y ayudará a que esa norma moral sea efectiva. Esta es la razón que explica que el positivismo jurídico actual se fundamente en la inmoralidad generalizada del ser humano. En efecto, pues el ser humano que actúa sin absolutos morales, al “girar” por *lo social*, necesita encontrarse en ese “giro” con la norma. Y, como no la lleva dentro de sí, queda a merced del poder político. He aquí la razón de que no exista la libertad sin, a la vez, acompañarla de moralidad<sup>710</sup>.

El *sistema normativo común*, por lo tanto, sigue a la ontología del ser de lo absoluto, general y permanente, a aquello que puede ser variable<sup>711</sup>. En muchos sentidos, nuestra

---

<sup>709</sup> Sobre la diferencia entre justicia natural y legal (Aristóteles, *Eth. Nic.*, 1134b20). Una exposición magnífica sobre la “ley” en Hayek, F.A., *Derecho, legislación y libertad* (1973-1979), op.cit., págs. 57 s.s. Apostar por la libertad supone admitir la tolerancia de muchos comportamientos “equivocados”. Desde el punto de vista de la ley, ello tiene como consecuencia que haya de respetarse la libertad del individuo, pese a que su acción sea inmoral en muchos casos. San Agustín y también Santo Tomás distinguían perfectamente esta consecuencia de la libertad. Así, por ejemplo, los dos, como hemos visto en una cita anterior, a la vez que decían que la prostitución o la usura eran moralmente acciones malas, no justificaban una ley que las reprimiera, pues, y el argumento de los dos es el mismo, los beneficios que se perderían por la prohibición serían mayores que esos males (San Agustín, *De libero arbitrio*, 3, 5,7; Santo Tomás de Aquino, *S. Th.* 3<sup>a</sup>-2<sup>a</sup>, 34, 2 resp.); más ampliamente (v.78). En un sentido similar (Hayek, F., *Los fundamentos de la libertad*, op.cit., pág.58).

<sup>710</sup> Recomendamos la lectura del libro de Martin Rhonheimer, *Ley Natural y razón práctica* (una visión tomista de la autonomía moral), 1987. En lo que venimos diciendo sería importante la conclusión a la que llega el autor a partir de la pág. 408 del libro. Aunque no use la expresión <<absolutos morales>>, lo que dice muy bien puede interpretarse en este sentido.

<sup>711</sup> Hayek, F.A., *Los fundamentos de la libertad*, op.cit., pág.85; del mismo autor: *Derecho, legislación y libertad* op.cit., págs. 25 s.s. Se ha dicho que la norma jurídica es <<vida objetivada>> (Recasens, L., *Tratado...*, op.cit., pág. 108). Aunque, en muchos sentidos, esta noción es compatible con la de <<vigencias naturales>> de Ortega y Gasset, lo cierto, es que, desde nuestro punto de vista, existe una conexión trascendental con el “Ser” que hace que siempre haya de reconocerse un mínimo común absoluto, en el que lo moral y lo jurídico están conectados. En este sentido, pensamos que pertenece a la definición de la norma jurídica no sólo el poder con el que ésta se impone, sino el poder que cada individuo tiene para desobedecerla desde su conciencia. A poco que se examinen las formas espontáneas en que aparece el derecho, reconoceremos enseguida que existen unos patrones comunes con los que el ser humano aprecia lo que es “justo”. La reciprocidad en las prestaciones, el no desear al otro lo que uno no quisiera para sí, el sentido retributivo de la infracción, etc. Todas ellas son reglas de la razón que, en su primera concreción, forman los absolutos morales: no matar, no robar, no mentir, etc. Esto es indudable. Si la norma jurídica dependiese siempre de las “circunstancias”, los patrones con los que el ser humano entiende lo justo variarían constantemente, y no es así. Lo que, evidentemente, no quita, es más, apoya nuestra comprensión del deber jurídico, que esas circunstancias especiales, en su caso, puedan ser valoradas para “adaptar” el patrón.

comprensión de la *ley común*, por un lado, atiende a la razón práctica del ser humano y, por otro, a la realidad de las cosas<sup>712</sup>, ya que es la razón la que nos sirve para determinar el ser y el deber ser<sup>713</sup>, pero no de manera abstracta, sino concreta y determinada. Ello implica una idea de generalidad de la ley en la que se tiene en cuenta la individualidad de cada persona, su libertad y, por ello, su capacidad para formar grupos y regular sus actividades. En este sentido, la generalidad de la ley no vacía de contenido al ser humano - describiéndolo de una o algunas de sus propiedades o características. Por el contrario, una concepción mínima, pero moral, de la *ley común*, conduce a establecer el mínimo común denominador de todos los seres humanos en aquella propiedad que va a impedir tratarlos de forma uniforme: la libertad. Por ello, la *ley común* deja que el ser humano opere en su singularidad en sociedad y, a través de las relaciones que esa acción genera, es que aparece la norma ajustada a las condiciones de tiempo, lugar y personas relevantes<sup>714</sup>. En este punto

---

<sup>712</sup> La definición de ley según Santo Tomás consideramos que es la adecuada: “*nihil est aliud lex quam quoddam dictamen practica rationis, in príncipe qui gubernat aliquam communitatem perfectam*” (Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, 1-2<sup>a</sup>, 91, 1 resp.). De ella, podemos extraer las siguientes notas: A) Es una ordenación de la *razón práctica*. En este sentido, el ser humano se concibe dentro de la ontología general, con capacidad, a través de la razón práctica, de conducir su comportamiento hacia el principal fin de su vida que es Dios (el Bien). De forma que, esa misma razón práctica, como una luz, le ayuda a descubrir, en la contingencia de la realidad en la que vive, el “deber” en cada momento. Dirá el Doctor Común: “*Toda cosa ordenada a un fin debe tener una forma proporcionada a tal fin; así la forma de la sierra es la que conviene a su fin, que es serrar. Así también, toda cosa recta y mensurada ha de tener una forma proporcional a su regla y medida. La ley humana tiene ambas condiciones: es algo ordenado a un fin y es también regla y medida regulada y mensurada, a la vez por otra medida superior. Esta medida superior es doble: ley divina y ley natural*” (Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, 1-2<sup>a</sup>, 95, 3 resp.). Santo Tomás de Aquino, efectivamente, reconoce que, justamente, porque el ser humano no tiene una naturaleza perfecta, son necesarias las normas procedentes de la autoridad. Ahora bien, ello, en ningún caso, quita al ser humano la capacidad de juzgar si esa norma está de acuerdo o no con la ley divina y la natural y, por lo tanto, puede juzgarla desde su conciencia (Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, 1<sup>a</sup>-2<sup>a</sup>, 91, 2, resp. y ad. 1). B) La ley humana se dirige hacia el *bien común de la comunidad política*. - San Isidoro de Sevilla había señalado que la ley debe ser “*honesta, iusta, secundum naturam, secundum consuetudinem patriae, loco temporaque conveniens, necessaria, utilis, manifestae, quoque ne aliquid per obscuritatem in captionem contineat, nullo privato commodo, sed pro communi civium civilitate conscripta*” (San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, 1, 10,6). Comentando con este texto dirá Santo Tomás de Aquino que la norma ha de acomodarse a las circunstancias de lugar y tiempo de la sociedad, así como también a las distintas particularidades que pueden tener las personas (Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, 1<sup>a</sup>. 2<sup>o</sup>, 95 resp.). De esta forma, el bien común no es definido desde el poder, sino en cada sociedad, atendiendo a las particularidades que en ella pueden aparecer. En este sentido, Santo Tomás de Aquino recordará a San Agustín y dirá: “*Luego la ley ha de tener en cuenta esa multiplicidad, relativa a las personas, asuntos y tiempos distintos. Porque la comunidad de la ciudad se compone de muchas personas, su bienestar se alcanza mediante múltiples personas, y no ha sido establecida para subsistir poco tiempo, sino para perseverar para siempre, mediante la sucesión de los ciudadanos de que habla San Agustín, en De civitate Dei, XII,6*” (Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, 96,1).

<sup>713</sup> Lactancio, L.C., *Instituciones divinae* (305 ζ), ed. español 1990; Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, op.cit., II, 1, q.91.

<sup>714</sup> Dirá Santo Tomás de Aquino: “*todas las cosas que pertenecen a un mismo género se hallan reguladas también, por una norma, por aquello que es general en ese género; porque si las reglas y medidas fuesen tantas cuantas son las cosas reguladas y mensuradas, dejaría de tener utilidad la regla y la medida, ya que la utilidad consiste en la posibilidad de regular con una ley muchas cosas. Y nula sería la ley sino afectara sino a un acto*

hay que estar atentos. Pues, efectivamente, puede pensarse que esta clase de pensamiento es “tópico”. Y efectivamente, en tanto que hablamos de “grupos” conformados por relaciones libres, así puede interpretarse. Ahora bien, existe una enorme diferencia con la tónica sociológica y jurídica moderna<sup>715</sup> y lo que aquí estamos explicando. La tónica de la modernidad *ha prescindido de los fines absolutos del ser humano* y, por lo tanto, de los absolutos morales, de manera que no puede ir más allá de la descripción de los grupos sociales, o conjunto de fenómenos, pero no puede relacionar ni jerarquizar los grupos y conjuntos de forma estable. Dar entrada a la ley dividida, a los absolutos morales, en la conformación de la ley según el pensamiento tónico, por el contrario, hace posible dicha unidad de sentido, dando la posibilidad de entender el “deber” bajo la ontología general del “ser”. Desde aquí podemos enfrentarnos a tres cuestiones importantes: la primera se refiere a si la ley humana debe modificarse cada vez que aparezca un bien mejor; la segunda, si la costumbre puede derogar la ley; la tercera, es si la ley humana puede ser dispensada.

En cuanto a si la ley humana puede modificarse en presencia de un bien mejor, la cuestión hoy parece resolverse siempre de manera afirmativa. Bastará con que observemos que cada cambio de gobierno supone una derogación de un sin número de leyes, a la vez que una promulgación de otras tantas leyes nuevas. En realidad, no es que con cada gobierno se haya identificado un “bien mejor”. Es más bruta la situación. Sencillamente, es que el gobierno de turno aplica su *ideología* a través de la ley y ésta, por su parte, ha dejado de ser un límite justamente a la acción del legislador.

La palabra “bien” siempre ha tenido para el ser humano un halo de misterio. Para cualquiera, con un mínimo de sensatez, no puede ser de otro modo. ¿Qué es el bien? Y sabiendo esto, ¿cuál es el bien mejor? Son preguntas tan radicales y profundas que solamente plantearlas da vértigo. No es extraño que el Génesis ponga al lado del árbol de la vida, el árbol de la ciencia del bien y del mal (Gn, 2-3). Responder de un modo u otro a la pregunta sobre el bien, va a determinar la vida misma del ser humano. El paraíso del Génesis explica la razón de que al ser humano le estuviese prohibido tomar y comer la fruta del árbol de la ciencia del bien y del mal. Mientras no la comiera, su vida estaría regida y acompañada por la presencia de Dios. Morder la manzana, querer saber qué es lo bueno y

---

*concreto, ya que para dirigir las acciones particulares están las decisiones concretas de los prudentes, mientras que, como hemos dicho, la ley es un precepto necesario y común”* (Santo Tomas de Aquino, *S. Th.*, 96,2)

<sup>715</sup> Sobre la tónica en sociología en Max Weber nos remitimos a lo dicho en el punto 127. En cuanto a la tónica jurídica, uno de sus máximos exponentes es Eugen Ehrlich (1862-1922). Este autor estaría dentro de la órbita de algunos autores “vitalistas” como Dilthey, o “perspectivistas” como Ortega y Gasset. En su obra principal *Grundlegung der Soziologie des Rechts* (1913), el autor afirma que el Derecho es un producto de la vida misma. Denuncia la confusión del Derecho con las normas producidas por el Estado y, por el contrario, observa que existe una cantidad ingente de situaciones sociales que dan lugar a regulaciones espontáneas. El autor da mucha importancia a la identificación de los grupos en la sociedad y el modo en que éstos se regulan. A partir de aquí, Ehrlich se habla de una metodología jurídica rica y abierta.

lo malo, es la perdición para el hombre. El mito enseña mucho sobre las *ideologías* y la falsedad intrínseca que hay en todas ellas. Pues, todas, absolutamente todas, desde las más anarquistas y liberales, hasta las más colectivistas, están de acuerdo en una sola cosa: que existe una idea humana capaz de organizar el mundo, de un modo u otro. ¿Qué es el bien? Y los hombres se lanzan a definirlo sin ninguna reverencia, ni cuidado, ni tiento, cuando esa enorme y abismal pregunta ha llevado a que las respuestas de los hombres justifiquen las matanzas entre ellos.

Pues bien, la *motorización legislativa* (v.208) tiene en el *Estado proveedor* una de sus explicaciones. En efecto, pues el *Estado proveedor* actúa movido por la voluntad popular. Esta situación ha hecho olvidar el que, el simple cambio de una ley, en sí mismo, ya resulta un perjuicio para la sociedad. En efecto, pues la permanencia de la ley en una sociedad ayuda a que ésta se conozca y que, con ello, se facilite su cumplimiento por la costumbre<sup>716</sup>. El juego continuo, de unas u otras normas, con el que, modernamente, los Estados parecen experimentar con sus ciudadanos, tendría que ser causa, por sí mismo, de una desobediencia generalizada de la ley.

Por lo que respecta a si la costumbre puede modificar la ley. Desde el punto de vista con el que aquí venimos explicando la *ley común*, la respuesta es que sí. Este enfoque se centra en la importancia de la acción individual y de los grupos intermedios en la sociedad. En efecto, lo realmente importante es el juicio de las personas sobre la ley. Dicho juicio puede manifestarse verbalmente, pero también por los hechos. Por ello, la costumbre no sólo es que sirve para interpretar la ley, sino que es de donde ésta toma su fuerza y, por lo tanto, también puede darle forma escrita e, incluso, abolirla<sup>717</sup>. Naturalmente, con este punto de vista, se mantiene una estrecha conexión entre la ley y la costumbre. Así, lo que no se toleraría es que una ley arbitraria del poder derogara una costumbre. Y, en consecuencia, la costumbre sería un límite a la acción legislativa. Por ello, *es imposible una sociedad democrática real sin un amor inmenso a la tradición, las costumbres* y, por lo tanto, *formada por una generalidad de personas morales*. Sin ello, lo que nos queda es el esperpento: el gobierno demagógico de la voluntad general.

---

<sup>716</sup> Dirá el Aquinate que la ley solo debe modificarse cuando “*se saca un provecho muy grande, en caso de extrema necesidad, cuando la ley largo tiempo vigente entraña una injusticia manifiesta y su cumplimiento sea sumamente nocivo*” (Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, 97, 2 resp.).

<sup>717</sup> Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, 1<sup>a</sup>-2<sup>a</sup>, 97, 3. Dirá Santo Tomás de Aquino: que si el pueblo “*es libre y capaz de imponerse sus propias leyes, el consentimiento de todo un pueblo, expresado por la costumbre, vale más en lo que toca a la práctica de una cosa, que la autoridad del soberano que sólo tiene facultad de hacer leyes en cuanto representa al pueblo (...)*”, y “*si el pueblo no es libre ni capaz de darse a sí mismo leyes y de anular las impuestas por una potestad superior, la costumbre que llega a prevalecer tiene fuerza de ley si la toleran aquellos a quienes toca instituir leyes al pueblo, porque su tolerancia equivale a la aprobación de lo que introduce la costumbre*” (Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, 1<sup>a</sup>-2<sup>a</sup>, 97, 2 y 3).

Por último, nos queda la cuestión de si puede dispensarse el cumplimiento de la ley por parte de la autoridad. Ninguna dispensa de la ley puede ir en perjuicio el bien de la comunidad. Así, una dispensa del cumplimiento de la ley a una persona puede generar la fatal idea de que la ley no es de obligado cumplimiento o, también, la sensación de que existen privilegios en cuanto a la aplicación de la ley. Ello no puede aceptarse<sup>718</sup>. No obstante, pueden existir situaciones en las que la sociedad se vea atacada por uno de sus miembros - Santo Tomás de Aquino usa el ejemplo del traidor a la patria -, pues bien, en esos casos, aunque la ley establezca que los préstamos deben devolverse, estaría justificado no hacerlo<sup>719</sup>. La razón es evidente, la acción traidora del individuo le ha separado de la comunidad; es decir, del conjunto en el que la ley es aplicable.

---

<sup>718</sup> Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, 1<sup>a</sup>-2<sup>a</sup>, 93, 4,1.

<sup>719</sup> Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, 1<sup>a</sup>-2<sup>a</sup>, 93, 4,1, ad.1. La concepción de la *ley común* que estamos desarrollando del Doctor Común no es otra que la que aparece en la Edad Media bajo el influjo del cristianismo. Si examinamos brevemente las *Siete Partidas* de Alfonso X “El Sabio”, vemos esta doctrina. En efecto, la primera de las *Partidas* comienza con tres definiciones de ley complementarias entre sí, y dice que: “*estas razones, en que se muestran todas las cosas cumplidamente según son, y el entendimiento que han, son llamados leyes*”; sigue: “*leyes son establecimientos porque los homes sepan vivir bien, e ordenadamente según el placer de Dios; e otrosí segund conviene a la buena vida de este mundo, e a guardar la fe en nuestro Señor Jesu-Christo cumplidamente, así como es (...)*” y para que “*vivan los homes en derecho e en justicia*”; y por último, que ley “*tanto quiere decir como leyenda en que yace enseñamiento, e castigo scripto que liga e apremia la vida del home que no faga mal, e muestre e enseñe el bien que el home debe hacer, e usar, e otrosí es dicha ley porque todos los mandamientos della deuen ser leales, e derechos, e cumplidos segun Dios, e segun justicia*” (*Partida* 1,1, proemio y 1,4,6). Y cuando en las *Partidas* se explica el origen de las leyes, dice: “*Tomadas fueron estas leyes de dos cosas: la una de las palabras de los santos, que hablaron espiritualmente lo que conviene a la bondad del home, e salvamento de su alma. La otra de los dichos de los sabios, que mostraron las cosas naturalmente: que es para ordenar los fechos del mundo, de cómo se fagan bien, e con razón. E el ayuntamiento de esas dos maneras de leyes han tan gran virtud, que aducen cumplido ayuntamiento al cuerpo y alma del home. E, por ende, el bien sabe, e entiende, es home cumplido, conociendo lo que es menester para pro del alma e del cuerpo*” (*Partida*, 1,1,6). Y respecto a los requisitos de las leyes humanas, dicen las *Partidas*: “*Cumplidas deben ser las leyes, e muy cuidadas, e catadas, de guisa que sean con razon, e sobre cosas que puedan ser segund natura, e llanas e paladinas, de manera que todo home las pueda entender y retener. E otrosí, han de ser sin escatina e sin punto, porque no puedan ser del derecho sacar razon torticera por su mal entendimiento, queriendo mostrar la verdad por mentira, e no sean contrarias las unas a las otras, // Otrosí, debe ser mucho escogido el derecho que en ellas fuere puesto antes que sean mostradas a las gentes. E quanto desta guisa fueren fechas, será sin yerro, e a servicio de Dios e a loor y honor de los señores que las mandaron facer e a pro e a bien de los que por ellas se ovieren a juzgar. E otrosí deben guardar, que quando las ficieren, no haya ruido, ni otra cosa que los estorbe, o embargue a que las fagan con consejo de homes sabidores o entendidos, e leales, e sin cobdicia. Ca estos atales sabran conocer lo que conviene al derecho e a la justicia, e a procomunal de todos. // El facedor de las leyes debe amar a Dios e tenerle ante sus ojos, quando las ficiere, porque sean derechas. E otrosí debe amar la justicia e procomunal de todos. E debe ser entendido para saber departir el derecho tuerto, e non debe haber vergüenza en mudar e enmendar leyes, quando entendiere e le mostraren razon porque lo debe facer, que gran derecho es, que el que a los otros les de enderezar e enmendar, que lo sepa facer a si mismo queando errase. // Emperador o rey puede facer leyer sobre las gentes de su señorío, e ninguno no ha de ponerlas facer en lo temporal fueras ende si lo fuesen con otorgamiento de ellos. E las que de otra manera fueren fechas, no han nombre ni fuerza de les no deben valer ningun tiempo*” (*Partidas*, 1,1, 8,9,11 y 12).

## B) La ley común en los comienzos del nominalismo y el empirismo.

198. Como venimos explicando, a partir del s. XVII, resulta un nuevo paradigma científicista para la sociedad y, así, en la concepción del Estado – que llevará a lo que llamamos *Estado máquina*- y a la importancia, cada vez mayor, del *nominalismo* y el *voluntarismo*. Al científicismo de la época hay que añadir la expansión del luteranismo, su concepción nefasta sobre el ser humano y las consecuencias que ello tuvo en materia política (v.178bis). Por ello, si queremos examinar la reacción intelectual más severa a esa nueva tendencia, tenemos que acudir a los juristas de esa época que aparecieron en España. Entre ellos, destacan, Francisco de Vitoria (1483 o 1486 – 1546), Domingo de Soto (1494-1560), Luis de Molina (1535-1600) y Francisco Suárez (1548-1617). Con diferencias de matices importantes entre ellos, en general, se observa un intento común de hacer compatible el realismo tomista con las nuevas potestades legales que se arrogaba el Estado. Lamentablemente, con Francisco Suárez, la defensa del realismo cedió campo al nominalismo. Así que, también en esta Escuela, se abrió una importante grieta para que penetraran las concepciones nominalistas de la ley. Veamos brevemente este periplo intelectual.

Por lo que respecta a los dos primeros autores, fueron tibios receptores de ciertos aspectos del *nominalismo* del siglo. Más claramente lo será, como decimos, Francisco de Vitoria. El dislate de este jurista español se manifestó en que trató la *ley como causa del derecho*<sup>720</sup>. Pero, a pesar de ese tropiezo, el resto de los autores que hemos mencionado sí que intentaron conservar la idea de la ley dentro del orden de la Justicia. Así, Domingo de Soto consideraría la ley como “*ratio iusti*” y “*causa factiva et constitutive iusti*”<sup>721</sup>. Luis de Molina, por su parte, advertiría que la palabra “*ius*” es equívoca. Y, al explicar cuáles pueden ser sus significados, señalaría que, el primero, es “*quod iustum*”; el segundo, es “*leges*” (naturales y positivas), sean naturales o escritas; y el tercero, “*artemque quia id cognoscitur*”<sup>722</sup>. Con estas tres acepciones, el padre Molina daba una importancia

---

<sup>720</sup> Francisco de Vitoria enseñará que “*ius*” se dice de tres modos: “*pro eor quod iustum est*”, “*pro peritia artis*” y “*pro lege ipsa*” (Vitoria, F., *Lecturas a la Secunda-secundae*, q.57, 2, 6). La tercera acepción se separaba de lo que había entendido Santo Tomás de Aquino por “*ius*”, esto es, “*aliqualis ratio iuris*” (Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, 2<sup>a</sup>-2<sup>a</sup>, 57, 1, ad.2). Con ello Francisco de Vitoria estaba siguiendo en parte el nominalismo de Buridanus, el cual, en su obra *Quaestiones super decem libros ethicorum Aristoteles Nicomachum*, 5, 2, había dicho que la correspondencia entre “*ius*” y “*iustum*” de Santo Tomás era errónea.

<sup>721</sup> El nominalismo de Domingo de Soto es menos acentuado que el de Francisco de Vitoria. En el prólogo de su tratado *De iustitia et iure, Proemium, vers. Distribuimus autem opus*, nos dice que divide su obra en diez libros. Los dos primeros, dice Domingo de Soto, los dedica a explicar el derecho, “esto es de las leyes” (*de iure est de legibus*), mientras que, en el tercero, se ocupa de explicar el derecho en cuanto que es objeto de la justicia. Pues bien, en el libro tercero se dedica a estudiar si el derecho es objeto de la justicia, diciendo, contra el nominalista Buridamus, que sí lo es. En este sentido, podemos decir que Domingo de Soto se separa de Francisco de Vitoria y se acerca más a la visión del derecho de Santo Tomás.

<sup>722</sup> Molina, L., *De Iustitia et iure*, I,2,1.

fundamental al ejercicio del derecho, y a la potestad, como una forma de descubrirlo. Por lo tanto, este autor entendía *el derecho como un descubrimiento desde la realidad*.

Pues bien, lo más resaltable, respecto de lo que venimos comentando, es que, a pesar de la influencia obvia de Santo Tomás de Aquino en todos estos autores, se aprecia el intento de todos ellos acomodar la definición de la ley a las nuevas concepciones del Estado. En estas fechas, el Estado había adquirido unas dimensiones enormes, y en él, el rey y su administración tenían cada vez más potestades. Por lo tanto, lo que los juristas españoles tenían enfrente era la capacidad del rey para dictar normas con arbitrariedad. Por ello, y para controlar la arbitrariedad normativa del poder, los autores que acabamos de citar estaban reaccionando, intentando mantener las leyes del Estado dentro del orden de la Justicia. No obstante, pese a estos esfuerzos, el *nominalismo*, como decimos, se iría imponiendo<sup>723</sup>.

En el extranjero encontramos también autores destacados que volvían sus ojos hacia el *realismo* para ofrecer un concepto de *ley común* ordenada ontológicamente, pero no ya de modo trascendental – como hemos visto en Santo Tomás. Entre ellos destacará Giambattista Vico (1668-1744). Lo interesante de este autor es que trata lo social de forma *empírica*. Es decir, está claramente inspirándose en la *ideología científicista* del siglo. Por ello, a la hora de afrontar la cuestión de la ley, este autor lo hace desde la diferencia entre “*certum*” y “*verum*”. El primer tipo de conocimiento se relacionaría con la opinión, mientras que la verdad sería: “*una cierta luz, esplendor de lo que ilumina la razón natural, de ahí que, los jurisconsultos empleaban a veces “verum est” por “aequitum est”*”<sup>724</sup>. El tránsito, de lo “cierto” a la “verdad”, se produciría, según Vico, a través de la *tópica*, es decir, ajustando el entendimiento a la realidad, tal y como ésta se nos presenta.

A mediados del s. XVIII, Montesquieu, desde el *realismo histórico*, dirá que las leyes son “*las relaciones necesarias que derivan de la naturaleza de las cosas*”<sup>725</sup>. Refiriéndose a la ley humana dirá: “*la Ley, en general, es la razón humana, en tanto gobierna todos los pueblos de la tierra; y las leyes políticas y civiles de cada nación no deben sino ser los casos particulares a los que se aplica esta razón humana*”<sup>726</sup>. Aunque, como vemos, puede entenderse que podría estar de acuerdo con la noción de la ley natural según Santo Tomás, hay que decir que, para Montesquieu, fue el estudio de los pueblos y la historia el lugar en

---

<sup>723</sup> En la evolución del nominalismo, Francisco Suárez manifiesta ya claramente su preponderancia. Basta con que nos fijemos en cómo titula su libro *Tractatus de legibus ac de Deo legislatore*. En él ocupa un lugar principal la ley como causa del derecho, de lo justo. En efecto, de ese libro dirá “*lex in ilusione, seu imperio posita est*” (Suárez, F., *De legibus*, 1,2,6).

<sup>724</sup> Vico, G., *Scienza nuova*, 324, pág.478.

<sup>725</sup> Montesquieu, *El Espíritu de las leyes*, op.cit., L.I,1.

<sup>726</sup> Montesquieu, *El Espíritu de las leyes*, op.cit., L.I, 3, 2.



donde encontrarla<sup>727</sup>. Es decir, que el autor francés está en la línea del *empirismo*. Y ello supuso un cambio fundamental. En efecto, pues para él había dejado de ser importante la explicación ontológica de la realidad y su relación con los absolutos morales. De hecho, en el factor dinámico en el que se producen las leyes, el autor pone, dando contenido a las mismas, a la *nación*. Idea colectivista con la que nace la llamada modernidad. Así, dirá que es el *espíritu de la nación* el que impulsa dinámicamente la aparición de las leyes<sup>728</sup>. Bajo este enfoque, naturalmente, la estabilidad de la ley es muy difícil de mantener. Sin un anclaje ontológico, la sociedad se convierte, a través de su carácter, en la hacedora de leyes. Lo cual, irremisiblemente, hace que las ideas de Montesquieu puedan deslizarse con facilidad por el precipicio de la voluntad popular de Rousseau (v.148, 156) y con las corrientes de pensamiento de tipo nacionalista que, desde Kant, desembocarían en el racismo del romanticismo alemán y sus fatales consecuencias para el s. XX. Otro autor que hay que tener en cuenta en este apartado es John Locke. Le hemos dedicado muchas páginas ya, así que no insistiremos más sobre él (v. 36, 94, 146).

A partir de que se impuso el cientificismo, lo cierto, es que ha sido imposible detener el camino hacia el *nominalismo* y el *voluntarismo* legal. No son pocos los autores que en el s. XIX y XX han intentado poner un muro intelectual a las fuerzas de la *ideología tutelante*<sup>729</sup>. Pero, como decimos, con pocos resultados prácticos. Hay que tener muy presente que sin Dios es prácticamente imposible no caer en el relativismo axiológico, lo que tiene como consecuencia el dejar en manos del del legislador la valoración de lo correcto y lo incorrecto. En este sentido, la remisión general de nuestras sociedades a las declaraciones de derechos humanos (v.190), por lo que ya hemos explicado, tampoco ha supuesto un límite a la acción del legislador positivista. A pesar de todo ello, sí que merece la pena que citemos a los autores españoles que, en el s. XX, que se han declarado partidarios de un tomismo realista para recuperar la idea de *ley común* ordenada ontológicamente de forma trascendental. A uno de ellos lo venimos citando con frecuencia (del guardamos grata y cariñosa memoria): Juan Berchmans Vallet de Goytisoló (1917-2011). De él no diremos nada más, pues las citas que le hemos dedicado son muchas y su pensamiento ha quedado expuesto. Pero, dentro de este estilo de pensamiento, estaría también Joaquín Costa (1846-1911), quien, a propósito de la ley, dirá que es “*la declaración del ideal relativo de derecho que debe ser observado por el sujeto jurídico en tal determinado tiempo y bajo el imperio de determinadas circunstancias*”, y que la forma que reviste ese el ideal relativo es “*la regla jurídica, a la que solemos denominar ley positiva del derecho*”<sup>730</sup>. Joaquín Costa, admitiendo el carácter dúctil y evolutivo de la ley, no deja de decir que tiene un “*elemento permanente que la anima*

---

<sup>727</sup> Montesquieu, *El Espíritu de las leyes*, op.cit., L.V, XII, 3 y 12-4.

<sup>728</sup> Montesquieu, *El Espíritu de las leyes*, op.cit., L.XXXI, II.

<sup>729</sup> Vallet de Goytisoló, J.B., “*Tres autores que, a finales del s. XIX y principios del XX, se rebelaron contra la definición derecho=ley*”, en *Persona y Derecho*, 40, 1999, págs. 271-289.

<sup>730</sup> Costa, J., *La vida del Derecho (ensayo sobre el derecho consuetudinario)*, 1914, pág.151.

y le da la dirección unitaria y permanente como él mismo. A esa relación de permanencia dada en la mudanza, dámosle el nombre de ley”<sup>731</sup>.

Existen otros autores que han intentado diferenciar el derecho de la ley, indicando que existe una razón de derecho que supera a la voluntad del propio legislador. Aunque puede pensarse que, la “razón de derecho” - diferente a la voluntad del legislador -, supone algún tipo de control sobre el sentido de la ley, lo cierto es que son una remisión más al relativismo interpretativo del derecho objetivo <sup>732</sup>. El término “razón de derecho” pretendería ser antitético al de “razón de Estado” (v.93). No obstante, el inteligente uso del término tampoco ha servido para detener la imparable *ideología proveedora y providente*.

### III.8.2) El origen de la Ley común es la legítima defensa y el bien común.

**199.** Que el ser humano proyecte y actúe (v.54), que el ser humano quiera hacer factibles sus proyectos en sociedad (v.129), nos pone en la dirección adecuada para entender cuál es el origen de la *ley común*.

En cada manifestación de la acción humana, la finalidad positiva siempre está revestida de la *legítima defensa*<sup>733</sup> y de *bien común* (v.196). Ello es una consecuencia lógica de que la acción humana se despliega en sociedad. Pero la acción que uno despliega en sociedad se produce a la vez que otras acciones humanas hacen lo mismo. Si el encuentro de las acciones fuera anárquico, es decir, cada una según su interés particular, efectivamente, podríamos suponer que la lucha sería inevitable en todo caso. Y no es así. La acción humana, al desplegarse en sociedad, lo hace a través de la cualidad que, precisamente, define lo humano, es decir, la racionalidad. Ello provoca, como hemos visto al examinar el gesto del saludo (v.138), que el “giro” de la acción humana por *lo social*, sea

---

<sup>731</sup> Costa, J., *La vida del Derecho*, op.cit., pág.87.

<sup>732</sup> Así, por ejemplo, Georges Renard dirá que la jurisprudencia “*ha hecho prevalecer la idea de la ley sobre la voluntad del legislador*” (Renard, G., *Le valeur de la loi. Critique philosophique de la notion de loi. Poruoi et comment il faut obeir la loi, lec. 4ª*, pág.163). Con ello el autor indica que existe un sentido de la ley, deducido del ordenamiento jurídico general, en el que la voluntad del legislador importaría poco. También se muestra proclive a esta tendencia Federico de Castro, cuando dice que, para que la ley pueda ser llamada así, “*ha de tener (...) legitimidad interna (racionalidad del precepto)*” (Castro, F., *Derecho civil de España*, op.cit., vol. I, pág.388). En todos los casos, lo que se utiliza es la noción de “sistema” del ordenamiento jurídico para intentar escapar de la voluntad del legislador. No obstante, como hemos tenido ocasión de ver, ese criterio era precisamente el serviría al positivismo jurídico para aducir que todo ordenamiento jurídico es, en sí mismo, completo (v.150). Karl Larenz (1903-1993), en su *Methodenlehre der Rechtswissenschaft* (1960), dirá que existen normas incompletas, normas dispositivas, y funciones legales de remisión, concluyendo que las normas jurídicas han de interpretarse en el entorno jurídico al que pertenecen, produciéndose de esta manera una reducción teleológica (Larenz, K., *Methodenlehre...*, op.cit., págs. 257-264). El punto de vista de Karl Larenz nos sirve perfectamente para ver el vacío en el que cae la “finalidad” relativista. Pues, evidentemente, no puede saberse cuál es, sin tener en cuenta la voluntad del legislador o, como nosotros venimos explicando, sin tener en cuenta la *ideología dominante* (v.127,167, 183).

<sup>733</sup> Bastiat, F., «*La Ley*», en *Obras Escogidas*, ed. español 2009, pág. 182.

preventivo, no necesariamente conflictivo. De manera que, para que su acción tenga éxito, el hombre orienta sus intereses de forma que, en lo posible, no entren en conflicto con los demás y, para ello, sin darse cuenta, colabora a la realización del bien común. Por eso, también podemos examinar esta situación desde otro ángulo y llegar a decir lo mismo. Si los animales, por ejemplo, no necesitan comportarse de forma preventiva en sus acciones dentro del ecosistema en el que viven, pues, el orden del ecosistema ya dirige su acción en los fines de la procreación y subsistencia, en cambio, el “ecosistema humano” necesita ser creado por el propio hombre. Y es esta la causa de que la acción humana, al “girar” por lo social sea preventiva y, así, racional. Porque esto es así, es que el hombre puede llenar la tierra, vivir en sitios desérticos, selváticos, polares y, en definitiva, de cualquier clase. Y fijémonos bien como, para ello, sus acciones preventivas hacen variar los usos.

Por ello, la prevención racional, como primera manifestación del ser humano en sociedad, será donde, después, se apoye la legítima defensa, justamente para dar cuenta de *lo jurídico* en *lo social*. En efecto, pues, cuando surja el conflicto, y el ser humano se defiende, apelará a aquellas razones que consideró en su momento para desarrollar su acción de forma preventiva. Hará valer “su” derecho, a través de la “fuerza”, pero, y esto es importante, afloraran en ese momento todas esas razones por las que él orientó su acción racionalmente y, a veces, sin darse cuenta, ajustándose al bien común.

Ahora podemos volver de nuevo sobre el *consenso* (v.169) y el *conflicto* (v.171) como formas de explicar *lo social* y, también, la ley. Como se ha explicado, el *consenso* y el *conflicto* se han utilizado como fórmulas para dar explicaciones generales y antitéticas de *lo social*. Pero, como hemos tenido oportunidad de ver, esos dos principios aparecen en la sociedad de forma natural y simultánea. La acción esencialmente preventiva del ser humano, al “girar” racionalmente por *lo social*, tiene en cuenta esos dos escenarios. Es preventiva, porque, efectivamente, evitará el conflicto en lo posible, pero, sin excluirlo, pues, a fin de cuentas, esa acción entra en relación con otras con las que, al final, puede chocar. Al *consenso* se llega porque dos acciones, al actuar preventivamente, no han chocado frontalmente, mientras que el *conflicto* se produce porque han fallado las medidas preventivas que los agentes han tenido en cuenta al desarrollar su acción.

No obstante, cualquier tipo de conflicto viene abocado a una solución. Esa solución es la que, con el *consenso*, desarrolla el derecho. En cada “giro” por *lo social*, la acción humana llega a acuerdos, fórmulas preventivas viables que, al tener éxito, son copiadas por otras acciones que se despliegan en la sociedad. Ello va generando el hábito, la <<vigencia>> natural, el uso, la costumbre y la ley. Pero, como hemos dicho, son acciones racionales, fórmulas de éxito sustentadas por razones. Por ello, cuando aparece el conflicto, esas razones vienen al “caso” para darle solución. Y, si el “caso”, por ejemplo, es nuevo, existe un bagaje argumentativo y racional, en todos esos “giros” que el ser humano ha dado por *lo social*, que permitirá descubrir la regla de solución del “caso”. De este modo, podemos

ver con facilidad que la *ley común* aparece y se desarrolla desde la racionalidad humana. Y, a la vez, es la propia dinámica del ser humano, “girando” a través de *lo social*, la que dinamiza el desarrollo natural del derecho.

Para que el *consenso* y el *conflicto* se desarrollen del modo que venimos explicando, es imprescindible que quienes están actuando en sociedad lo hagan defendiendo sus intereses y, con ellos, de forma remota, ya lo sabemos, defenderán ciertos intereses generales. Sobre la relación de intereses particulares y generales ya hemos hablado (v.156). Por ello, cualquier regla jurídica, como cualquier <<vigencia>>, tal y como hemos explicado, obedecerá, al final, a una mayor o menor preponderancia de los intereses particulares y generales. Por la *legítima defensa* reconocemos en todo momento *los intereses particulares* de cada situación o, en su caso, de cada <<vigencia>> o cada regla. Y, por el *bien común*, es que reconocemos los *intereses generales* que aparecen en cada situación o regla. Pero, como hemos visto más arriba al referirnos al *bien común*, según la *ley común*, visto desde el realismo trascendental (v.196), intereses particulares y *bien común* operan al unísono en cada situación.

Bajo esta perspectiva, la *ley común* no se formaría de manera abstracta y general, sino, por el contrario, desde la acción humana y la formación de relaciones, grupos y conflictos particulares que ésta genera. Desde el punto de vista jurídico se estaría dando el máximo reconocimiento a la libertad civil y, dentro de ella, a la determinación negocial del derecho. En el Código civil español es el régimen que reconoce los art. 1091 y 1255 CC, que únicamente opone como límites a la libre autonomía de la voluntad la ley, la moral y el orden público. Si nos fijamos, la moral y el orden público (si lo entendemos como bien común), son, en realidad, los mimbres necesarios para que la *ley común* se desarrolle. Evidentemente, estos principios, en la actualidad están ahogados por la proliferación del derecho positivo.

La libertad de la autonomía de la voluntad, como fundamento del derecho, durante la Edad Media, no sólo era trascendente respecto a los pactos entre los particulares. Era el modo en que se entendía la relación entre el rey y el pueblo. El *usatge* barcelonés *Quoniam per iniquum* decía que el príncipe debía tener “*sinceram et perfectam, fidem et veram locutionem*”. Es decir, establecía la obligatoriedad de la lealtad a la palabra dada por el príncipe respecto de sus súbditos<sup>734</sup>. Y, a través del pacto, es que se iría formando el

---

<sup>734</sup> Vallet de Goytisolo aventura que los pactos de este tipo eran generales en la Edad Media (Vallet de Goytisolo, J. B., *Metodología de la ciencia explicativa y expositiva del derecho*, op.cit., pág. 538). No hay porque oponer ningún reparo a esta tesis. Las formas de gobierno en la Edad Media no daban al rey y los nobles el poder que después se vería durante el absolutismo. Era frecuente, por lo tanto, la necesidad de pactar los asuntos civiles con todos los estamentos sociales.

derecho consuetudinario durante la Edad Media<sup>735</sup>. Por ello, las relaciones feudales son difíciles de clasificar de manera general. Según cada territorio se pueden observar instituciones y formas de regular las situaciones bastante diferentes. Lo interesante del análisis no es, como han creído los historicistas alemanes, llegar a comprender los principios primeros y generales de la legislación, sino el modo en que la diferente condición de las personas, del territorio y el tiempo, hacían que, por un fenómeno de adaptación, aparecieran unas u otras instituciones. Por ello, no todas las relaciones feudales desembocaron en vinculaciones señoriales y perpetuas. Al contrario, existen multitud de ejemplos en donde las personas participaban en la vida legislativa del municipio<sup>736</sup>.

**200.** Este modo de entender la *ley común* sintoniza con la metodología económica basada en la acción humana. Mientras que la teoría de la utilidad marginal decreciente explica perfectamente porque los seres humanos se ven impulsados a intercambiar, en su *impulso general a relacionarse*<sup>737</sup>, la *legítima defensa* y el *bien común* explican que, esa relación, se produzca de un determinado *modo* racional: el contrato. El *impulso* proviene de la necesidad, del hecho de que el ser humano tenga que subsistir y buscar lo que para él es necesario en sociedad, *el modo* proviene de la conjunción de las voluntades, de la

---

<sup>735</sup> En España todavía se conservan retazos de esta clase de derecho a través del derecho especial o foral (Catá de la Torre, R., “*Exposición razonada y crítica de las costumbres jurídicas del principado de Cataluña y de alguna de las principales comarcas*”, en R.J.C, XX 1914, págs. 479 s.s, XXI 1915, págs. 331 s.s.; Minguijón, S., *Al servicio de la tradición*, 1930, págs. 93 s.s).

<sup>736</sup> La diferencia que existía entre la ley y la costumbre durante la Edad Media la explica muy bien San Isidoro de Sevilla: “*La diferencia entre la ley y la costumbre radica en que la ley está escrita, mientras que la costumbre es una práctica sancionada por su antigüedad, o sea una ley no escrita*” (San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, 2, 10, 1). El acento en la “escritura” de la ley, como signo caracterizador, sintoniza con el hecho de que tanto la ley como la costumbre obedecían a los mismos principios conformadores. Pero, profundizando un poco más, que la ley sea “escrita” dará a la palabra escrita cierto carácter que la costumbre no tiene. En efecto, porque, para “escribir” una ley, se necesita que alguien desarrolle esa acción. Es decir, que el “escribiente” – permítaseme la expresión – tiene una posición de dominio sobre los demás – que la saben, pero quizás no supiesen en esa época ni escribir. Por su parte, la costumbre es practicada por todos. No tiene un “creador”, alguien que la establezca. Lo que acabamos de decir pensamos que tiene su importancia, pues, como se ha explicado en la parte primera de este trabajo, en la palabra existe una fuerza *ilocutiva* y *doxástica* y, en este sentido, será que, a través de la ley escrita, evolucione el positivismo. El fenómeno de la *Codificación* (v.152), el fenómeno de que deben ser los “científicos” quienes dispongan el orden social (v.105) y argumentos de esta clase tienen, a nuestro modo de ver, en la “escritura” de la ley un apoyo para que el fenómeno se desarrolle. En el proceso hacia la Codificación y el positivismo, hubo un periodo en que las costumbres se recopilaron y pusieron por escrito. Fue entonces cuando, por ejemplo, Juan de Socarrats advertiría que no por ello dejaban de ser costumbres: “*que, aun cuando estén redactadas por escrito, deben llamarse derecho consuetudinario porque no se indican de su escritura, sino que existían antes de redactarse por escrito*” (Socarrats, J., *In tractatum Petri Alberti, canoci barchinonensis de consuetudines Cathaloniae inter dominus et vasallos*, 1556, proemio 6). Bajo la perspectiva de la ley común del realismo trascendental resultaba evidente que la ley no podía contradecir las costumbres. Así, San Isidoro de Sevilla dirá que la ley debe “*estar en consonancia de las costumbres*” (San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, 20, 10,6) y Santo Tomás de Aquino dice que la ley debe ser “*apropiada a las costumbres*” (Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, 1ª-2ª, 95, 3 resp.).

<sup>737</sup> Menger, C., *Principios de Economía Política*, op.cit., cap.IV.

prevención al “girar” el ser humano por la sociedad y, en su caso, del ejercicio de la *legítima defensa*.

Hemos llegado al núcleo fundamental en el que la economía y el derecho se encuentran dentro de la acción humana. Sin contrato no tendrían sentido productivo las acciones que propicia el impulso económico – explicadas según la utilidad marginal –, sin el impulso general a contratar, no existiría una razón para el contrato. Esta relación es inescindible. Este es el “nudo” en la acción humana de lo económico y lo jurídico<sup>738</sup>.

En nuestro estudio buscábamos la esencia del poder y la riqueza a través de las categorías de *lo común* y *lo colectivo*. Pues bien, ya tenemos cual es el núcleo esencial de *lo común* tanto para entender el poder como la riqueza (en la parte cuarta desarrollaremos más el aspecto económico). A esta clase de relaciones es a las que llamaremos conjunto **(A)** en la quinta y última parte de nuestro estudio. En él tenemos, como conjunto, a todos los individuos de una sociedad, actuando de forma espontánea, impulsados hacia la contratación, siendo responsables – dadas las consecuencias de la irresponsabilidad –, y generando <<vigencias>> de forma natural, costumbres, de donde cristalizan las *leyes comunes*.

#### **A) Relación entre la teoría de la utilidad marginal y el contrato.**

**201.** Si separamos el *impulso al intercambio* de la *legítima defensa*, tenemos la economía. Pues, en efecto, el ser humano sólo produce si, al final, es que puede intercambiar<sup>739</sup>. Por ello, el fundamento último y básico a la vez de la economía es la subsistencia y la posibilidad del intercambio. En este sentido, cuando las explicaciones de la economía comienzan con la producción y, de ahí, pasan al intercambio o, en palabras de los maestros de la Escuela Austriaca, a la *cataláctica*, el orden se invierte inadecuadamente.

Si, a su vez, miramos el contrato, separado del impulso a intercambiar, tenemos el derecho. Pero, evidentemente, los dos conviven<sup>740</sup>. Y por ello, pese a todos los “peros” que

---

<sup>738</sup> Ver Smith, A., *La Riqueza de las naciones*, op.cit., cap. II; Lotz describe muy bien este fenómeno desde la fuerza al hablar del coste de producción y el valor de uso como el modo en que se determina el precio: “Será determinado por el interés propio de las dos personas que negocian entre sí. Cada una busca su ventaja y sólo el resultado del forcejeo negociador es lo que determina el precio a pagar... Cómo finalice la negociación, qué precio consiga el comprador y que precio conceda el vendedor son cosas que determinará, en primer lugar, la fuerza negociadora de los que intervienen y no el valor (de uso) del bien ni su coste de producción” (citado en Hennings, Klaus H., *Teoría austriaca del valor y el capital* op.cit., pág.116).

<sup>739</sup> Dirá Aristóteles: “En efecto, los hombres buscan, o devolver mal por mal (y si no pueden les parece una esclavitud), o bien por bien, y si no, no hay intercambio, y es por el intercambio por lo que se mantienen unidos” (Aristóteles, *Eth. Nic.* 1133a5).

<sup>740</sup> Sobre la relación del Derecho y la Economía (Hayek, “*Los errores del constructivismo*”, en *Nuevos Estudios de Filosofía, Política, Economía e Historia de las Ideas*, ed. español, 2007, págs.26).

los modernos economistas han puesto a la Escuela de Salamanca, por “confundir” moral y economía, lo que venimos diciendo *demuestra que aquellos maestros estaban mucho más cerca de entender de manera más completa las cosas tal y como suceden* y, por ello, podían explicarlas a través de las distintas disciplinas que se ven comprometidas al estudiar *lo social*.

**202.** En un *sistema de mercado espontáneo*, las personas son las que *convienen* sobre los modos en que consiguen sus fines y también responden por los daños que sus acciones puedan generar. Esta forma de proceder se basa en la libertad - “*Ab initio omnes homines liberi nascebantur*” Inst., 1,2,2. La red de intereses, conectados por el *contrato*, es lo que da consistencia al mercado natural. En él, los seres humanos se especializan para poder valorar menos aquello que hacen y, así, poder entrar en la dinámica impulsiva de la contratación, que explica la utilidad marginal.

**203.** Pero, también existen acciones humanas ilícitas, irregulares, fallidas, de las que el ser humano ha de responder. La responsabilidad es una consecuencia de la libertad<sup>741</sup>. Si no existiera responsabilidad sería imposible la consistencia y subsistencia del mercado como tejido natural. Es aquí donde tiene sentido la *legítima defensa*, a través de la exigencia de responsabilidades. La moral, a través de la acción humana, al “girar” por *lo social*, va dotando de contenido al *bien común*. Un contenido de bienes, valores, reglas, que, en un momento dado, el individuo puede hacer valer a través de la *legítima defensa*. El orden desde la moral es imprescindible, pues sólo así es que todos los individuos de una determinada sociedad conocen las razones de por qué una determinada norma o institución es como es. Por ello, en una sociedad basada en la *ley común*, no tiene sentido hablar de derechos fundamentales. Las personas llevan dentro de sí la carta de derechos fundamentales y, en cada caso, los harán valer a través de las acciones a que dé lugar la legítima defensa.

Y aún más. Con lo que hemos dicho, se pone en evidencia que el secuestro por parte de un tercero, el Estado, del derecho y la economía, a través del uso de la ley positiva, es una injerencia grosera, roma, sobre la libertad con la que el fenómeno del impulso a

---

<sup>741</sup> Hayek, F.A., *Los fundamentos de la libertad* op.cit., pág.105 s.s.

contratar aparece en el mercado<sup>742</sup>. Desde aquí se explica perfectamente que Hayek<sup>743</sup> trate la cuestión de la dirección económica, desde las posibilidades de manejar la información del mercado. La dirección centralizada del mercado provoca, bajo la perspectiva de la *ley común*, disfunciones informativas. Escenarios pensados por “alguien” que los agentes en el mercado tienen que aprender – porque intuitivamente no pueden conocerlos – y a los que tienen que acomodarse. Como toda injerencia es grosera, respecto del desarrollo natural del impulso hacia las relaciones y el contrato, ello provoca nuevas y más intervenciones, so pretexto de resolver los problemas que las primeras normas positivas habían provocado. En otro lugar hemos llamado a este fenómeno <<ciclo regulatorio>><sup>744</sup>.

## B) La responsabilidad.

**204.** Una manifestación de voluntad, verbal, a través de hechos, puede tener relevancia jurídica. La relevancia para el derecho no depende de que la voluntad de quien actúa así lo quiera, ni, aunque lo quiera, que los efectos jurídicos sean los apetecidos. Ello es una consecuencia de que la acción humana, desde el momento en que se despliega en sociedad, produce unos efectos dependientes del resto de los individuos con los que interactúa y, no sólo de ellos, sino con el conjunto, es decir, de las <<vigencias>> y las leyes. En este sentido, la actuación en sociedad, bajo la *ley común*, es siempre *responsable*. Los individuos que se ven afectados por la acción de una persona reaccionarán en un determinado sentido jurídico. Toda acción, por lo tanto, siempre tiene una respuesta jurídica, un sentido jurídico, ya sea dentro del orden o, por el contrario, a través de la resolución del conflicto.

---

<sup>742</sup> Importantísimos juristas han querido explicar la existencia de la libertad al lado de la norma jurídica positiva. En especial, tienen interés para nosotros aquellos que, haciendo esto, tampoco querían dejar en manos del Estado un poder omnímodo para dictar cualquier norma y, así, tenían que acudir al recurso de la existencia del Derecho Natural. Así, por ejemplo, Federico de Castro dirá: “*La frase autonomía privada contiene en sí misma una potente carga sentimental y valorativa (¡libertad! ¡derechos del individuo!). Para apreciar en verdad su significación, resulta imprescindible dejar de lado prejuicios y estar atento a su complejo significado real. Porque resulta engañoso el que se diga, sin más, que la autonomía en el Derecho privado consiste en una libertad de hacer o no hacer, de prometer y obligarse, en demarcar un círculo de libertad o de lucha libre para los individuos, exento de la intervención del Estado*” (Castro, F., *El Negocio jurídico* (1971), 1997, pág. 12), y, sigue: “(...) el temor, el sufrir o el ver padecer mandatos coactivos injustos e inmorales, revestidos con el nombre de ley, ha hecho sentir a muchos juristas educados en la concepción positivista del Derecho, su trágica insuficiencia y les ha hecho buscar un criterio que permita distinguir mandato arbitrario acompañado de amenaza de verdadero Derecho. Se ha acelerado, con ello, el movimiento de <<vuelta al Derecho natural>>, aunque todavía son muchos los autores que se resisten a utilizar los criterios tradicionales y buscan, sin éxito, otras fórmulas con las que expresar la existencia de normas superiores a las positivas” (Castro, F., *Derecho civil de España* (1949), 1991, pág. 25).

<sup>743</sup> Hayek, F., “*Los resultados de la acción del hombre, pero no de un plan humano*”, en *Estudios de Filosofía, Política y Economía*, op.cit., págs. 153 s.s.

<sup>744</sup> Eiranova, E., *Mercado financiero desintermediado y <<ciclo regulatorio>>*, op.cit.



Si examinamos lo que acabamos de decir, desde el *consenso* y el *conflicto*, veremos que nos aproximamos a lo que sucede en la realidad cuando se trata de una sociedad bajo la *ley común*. En el contrato, las partes han actuado protegiendo sus intereses de modo preventivo. En el caso de que el contrato llegue a buen término, las partes habrán alcanzado sus objetivos protegiéndose la una de la otra. En este caso, las acciones de las partes han seguido un curso pacífico dentro del derecho. Pero, puede suceder, que se haya generado un conflicto. En este caso, la parte que se siente defraudada busca *la responsabilidad* de la otra. Al pedir responsabilidades, las dos partes hacen “girar” sus razonamientos no sólo a través de su relación inmediata, sino a través del “bien común”. Es así, como el “caso” sirve para encontrar la solución “razonable”. El derecho, como se puede ver, no se crea por nadie en particular, sino que se descubre. La responsabilidad aparece como el expediente a través del cual, teniendo en cuenta el *consenso* o el *conflicto*, el derecho se va formando. En los dos escenarios, existe un entendimiento de la situación de “hecho” por parte de quienes participan en ella. En el caso del contrato, se espera que, quienes intervienen en el mismo, sepan qué es lo que quieren y el modo de conseguirlo; en el caso del conflicto, se espera que un tercero examine los extremos razonables de los intereses de las partes a través del “bien común”. En los dos casos, opera el derecho. Por ello, hay quienes han podido interpretar el proceso judicial como una relación jurídica de pretensiones<sup>745</sup>. En definitiva, tanto a través del *consenso* como del *conflicto*, observaríamos de nuevo la actuación de la *legítima defensa* a través del *bien común*.

Ahora podemos observar con claridad qué es lo que sucede cuando el Estado dicta normas positivas. Lo que realmente se produce es que el Estado se anticipa al posible daño. Es decir, actúa de forma preventiva. Y para ello supone, necesariamente, que las partes van a ser incapaces de regular sus comportamientos. Así, el tercero que, en principio, sólo debía aparecer en escena para resolver el conflicto, ahora se adelanta y con normas positivas intenta prever todos esos escenarios en las que relaciones humanas, según la “opinión” del Estado, pueden ser conflictivas. Pero, como es imposible que el Estado teja una tela normativa tan tupida que llegue a controlar las relaciones humanas, entra en una especie de esquizofrenia compulsiva de tipo normativo, en la que proliferan los órganos con capacidad para dictar normas y las leyes positivas.

Ello tiene efecto respecto de la responsabilidad. Pues, el Estado, al adelantar preventivamente el régimen normativo de la responsabilidad, vacía de contenido la responsabilidad personal. Convirtiéndose, de esta suerte, la norma positiva en el pretexto para justificar la mala fe, la desviación de las costumbres y de los principios generales del derecho. Dicho desde la ley, a mayor capacidad normativa del Estado y sus órganos, más pretextos tiene el individuo para ser un inmoral y más huecos encuentra entre la maraña de normas para ser un irresponsable impune.

---

<sup>745</sup> Guasp, J., *La pretensión procesal* (1981), ed. 1985, pág. 47.

La doctrina de los actos propios, por ejemplo, se sustenta en una regla moral que dice que uno ha de ser consecuente con lo que hace y asumir la responsabilidad por ello<sup>746</sup>. Gracias a esta regla, entra de lleno en el derecho la llamada regla de oro de la moral, ésta es, la de no hacer a otros lo que no deseamos para nosotros. De esta forma podemos observar el punto de conexión entre el derecho y la moral<sup>747</sup> y, derivada de esta relación, la importancia del uso de la libertad - sobre la que descansan tanto el uno como la otra. Bajo la perspectiva de la *ley común* estas conexiones ya las hemos examinado (v.196). Ahora, lo que nos interesa poner de relieve, es que un *mercado protegido*, una sociedad ordenada, no es aquel, aquella, en el que hay un sinfín de normas positivas, sino en el que quienes intervienen en el mismo son responsables o, si se quiere, morales<sup>748</sup>.

En una sociedad bien ordenada *el derecho relevante es el que no se ve*. Nos explicamos, existe sociedad porque el conflicto es mínimo. Las personas, en esa clase de sociedad, saben qué esperar las unas de las otras de manera general. Las reglas morales con las que actúan les sitúan de forma natural en la línea de llegar a consensos pacíficos. Así, cuando contratan, intentan evitar en lo posible las consecuencias conflictivas de la responsabilidad y, a la vez, que sus intereses sean satisfechos de modo pacífico. Esta característica es muy importante. El derecho que se produce en una sociedad bien ordenada da muy pocas noticias a través del *conflicto*. Como buen hijo de la moral, en esa sociedad, el derecho se genera a través de costumbres por los propios hombres que, de modo sensato para ellos, dadas sus peculiares circunstancias, les hace saber y prever distintas situaciones futuras. De esta manera, el derecho no se vuelve algo antipático y desconocido para esos hombres. Por el contrario, de la misma forma que son conscientes de las reglas morales, también lo son de sus costumbres que, justamente, se han desarrollado desde la moral. Por eso, en esa clase de sociedades, las tradiciones se conservan y se miman. Nadie se atreve a proponer revoluciones y cambios bajo sus propias

---

<sup>746</sup> Benson, B.L., *Justicia sin Estado*, ed. español 2019, pág. 45.

<sup>747</sup> Dirá Hayek: “*Lo que nuestra generación corre el peligro de olvidar no es sólo que la moral es necesariamente un fenómeno de la conducta individual, sino, además, que sólo puede existir en la esfera en la que el individuo es libre para decidir por sí y para sacrificar sus ventajas personales ante la observancia de la regla moral*” (Hayek, F., *Camino de servidumbre*, op.cit., pág. 312). Y también: “*La ética es la última fortaleza en la que el orgullo humano deberá avenirse a admitir la humildad de sus orígenes*” (Hayek, F., *La fatal arrogancia*, op. cit., pág. 37). La ética o moral dan un sentido orientador a la conducta humana para la que no necesita consultar las normas positivas. En esta orientación es que descubre la solución de los conflictos y, naturalmente, la razón jurídica, el derecho. Sin la conciencia, ¿cómo examinar el deber? Sería imposible. El ser humano se dedicaría, como hace hoy, a formular silogismos desde las leyes positivas y enjuiciar desde ella los hechos. Ello deja al hombre a merced del poder. No así el hombre de conciencia. Desde ella erige un bastión para su persona. La conciencia le dice al ser humano lo que es correcto y lo que no; por ello, desde ella puede juzgar las normas procedentes del poder y, si es el caso, oponerse a ellas. Por lo mismo, como decimos, la conciencia es la que le permite juzgar los hechos, apreciar la “razón de derecho” y, según ella, descubrir en la vida humana el derecho mismo.

<sup>748</sup> Hayek, F., *Los fundamentos de la libertad* (1959), op.cit., pág.105.

ideas. Aquello que han construido entre todos, el fundamento del “ecosistema social”, lo transmiten como un legado para la paz de sus hijos. En esta clase de sociedades, las consecuencias de faltar a las costumbres son tan graves que, para quien se arriesgue a ello, supone su expulsión<sup>749</sup>. Y no es una expulsión cualquiera. La sociedad juzga al individuo hasta su raíz misma. De la misma forma que la moral ha construido la costumbre, el juicio hacía quien se separa de ella alcanza a toda su persona. Este tipo de derecho está al margen del dogmatismo y la proliferación normativa a la que hoy en día estamos acostumbrados. De hecho, existe una relación bastante inquietante entre la proliferación normativa y el desprecio de las personas por la libertad responsable<sup>750</sup>.

En la sociedad responsable, en caso de conflicto, la solución es expedita, rápida y eficaz. Es dada por el *Juez natural*, es decir, por una persona a la que se reconoce competencia y honorabilidad. No son necesarios *jueces profesionales*. ¿Para qué esa clase de jueces, si todos conocen las normas? Lo que sí se exige es que, de entre las personas, sea alguien, con fama de prudente, con sentido común, el que decida. De nuevo es la propia sociedad quien hace el examen de esa persona. Es ella la que reconoce al Juez y le prestigia. Esta clase de Juez no necesita hacer especiales elucubraciones y enmarañamientos lógicos para saber qué quiere decir la ley. A este Juez le es ajeno manejarse con multitud de normas, de diferentes ramas del derecho, dictadas en tiempos distintos, para formar su pensamiento y encontrar lo justo. Es el hecho de pertenecer a la sociedad en la que actúa, el sentido común y su sentido sobre el “bien común”, quien le guía a través del “hecho” para descubrir el derecho. ¡Qué diferencia con el juez técnico! Sus resoluciones son complicadas, en las que combina leyes con reglamentos, éstos con órdenes ministeriales, etc., produciendo resoluciones ininteligibles para los ciudadanos e, incluso, para otros jueces profesionales. Por ello, ha sido una constante el que, a la vez que aumenta la influencia del derecho positivo, aumente el sistema de recursos. En muchos casos, ya no es bastante ni con el recurso de casación, ahora, se montan salas especiales en el Tribunal Supremo para unificar la doctrina y, aún más, desde hace tiempo, se viene usando en muchas ramas del derecho el llamado recurso de casación para la unificación de la doctrina. Esta clase de resoluciones no sirven para generar ningún antecedente, ningún precedente

---

<sup>749</sup> Sobre la importancia del comportamiento moral para la salvaguarda de la libertad (Hayek, F., *Los fundamentos de la libertad* (1959), ed. español 2014, págs.94-96).

<sup>750</sup> En un libro maravilloso de la literatura norteamericana se pregunta John Steinbeck cómo podía ser posible que los primeros pioneros se arrojasen hacía la conquista del oeste, cuando allí, en muchos casos, lo que les esperaba era una vida de miseria. ¿Qué era lo que hacía que aquellos hombres se mantuvieran en aquellos territorios yermos? Nos dice John Steinbeck que “Disponían de una herramienta o arma que ya ha desaparecido por completo, a no ser que esté sólo dormida momentáneamente. Se suele decir que sólo porque creían en un Dios de justicia y de verdad, fueron capaces de ponerse en sus manos y dejar que los demás cuidados de la vida se resolviesen por sí solos. Pero yo creo que se debía a que confiaban en ellos mismos y se respetaban como individuos, a que sabían sin el menor asomo de duda que eran unidades valiosas y potencialmente morales..., por ello podían ofrecer a Dios su propio valor y dignidad, y Dios se los devolvía centuplicados” (Steinbeck, J., *The East of Eden* (1952), ed. 1970, pág. 21).

sobre el que proyectar el futuro. Es una forma de hacer “justicia” que es consecuente con la protección de la llamada “motorización legislativa”. Y, claro, a la vez que la resolución sobre el caso se eterniza, resulta que, a la misma velocidad que cambian las normas, cambian las resoluciones de los jueces.

Es curioso observar como con un brocardo, una máxima, el jurisconsulto romano daba una regla de solución del conflicto jurídico (que aún se cita hoy), y lo alambicadas, mal escritas, enrevesadas y contradictorias de las resoluciones de algunos jueces del Estado. Esta situación tiene una consecuencia desalentadora sobre la moral. En efecto, pues justamente el inmoral tiene la ventaja de que, en los tribunales, el caso se dilatará o, incluso, por subterfugios formales o de tipo administrativo, podrá llegar a salir ileso de su mala acción. El positivismo, la proliferación normativa, no genera buenas personas, buenos comerciantes o padres de familia, ni buenos jueces, sino pícaros. Jugar con la ley positiva, aprovecharse del desconocimiento de la ley que provoca la proliferación normativa, da ventaja a quien busca los caminos rápidos del éxito en la vida. Por ello, el positivismo, a la vez que acaba con la moral y la costumbre, infunde en la sociedad repugnancia por la ley, por quienes la dictan y quienes la aplican.

En definitiva, los efectos positivos en la sociedad del derecho espontáneo se ven enormemente perturbados por la intromisión del Estado al monopolizar la justicia<sup>751</sup>. Todos los problemas de la ley positiva, su interpretación por el funcionario “técnico”, la burocracia, generan unas externalidades que, en muchos casos, provocan que el litigio sea una parte del negocio. Esto que decimos lo podemos afirmar en primera persona. Son muchos años los que llevamos viviendo el sistema judicial desde sus distintos puntos de vista. Y lo que afirmamos lo hacemos con total conocimiento de causa. La consecuencia evidente de la inmoralidad, la falta de costumbres y la abundancia de normas positivas, es la proliferación de los conflictos. Puede afirmarse con rotundidad que un sistema positivo<sup>752</sup> es esencialmente la muerte del derecho y, por vía del “conflicto”, de la persona moral y, con ella, de la sociedad libre.

---

<sup>751</sup> Un estudio amplio de las distorsiones que provoca en Benson, B.L., *Justicia sin Estado*, op.cit., págs. 103 s.s. Tiene mucho interés el análisis por los casos y ejemplos que usa Benson, pero también por el enfoque penal y su relación con la jurisdicción civil.

<sup>752</sup> Cuando Hans Kelsen desarrolla la idea del derecho positivo, lo hace teniendo delante una idea demasiado estrecha del derecho. Digo esto, porque en ninguna de sus obras hemos encontrado nada en lo que pueda fundamentar que el derecho consuetudinario no es seguro para los ciudadanos. Su contumacia respecto de la lógica, le hace apartar del conocimiento y aplicación del derecho todo lo que no sea ella (v. Kelsen, H., *¿Qué es Justicia?* (1952), ed. español 1980, pág. 35 s.s.).

### C) El “interés de mercado”.

**205.** Si examinamos las situaciones en las que de modo natural aparece el deber de indemnizar, es fácil que, de algún modo, aparezca el *interés de mercado*. Supone el *interés de mercado* que, si un contrato es inválido, el deber de indemnizar se extiende al interés positivo (a aquello a lo que tendría derecho el acreedor si el negocio hubiera sido válido), como al interés negativo (o interés de confianza, es decir, el daño que ha sufrido el acreedor por las expectativas que tenía por el contrato en el mercado). El *interés de mercado* nos enseña cómo las actuaciones individuales repercuten siempre para bien de la sociedad espontáneamente.

**206.** Esta cualidad le separa del llamado *interés general*<sup>753</sup> (no usamos el término en la acepción con la que le hemos usado al relacionarlo con los intereses particulares). En otro lugar, nos hemos ocupado de examinar el origen histórico-filosófico de eso que se llama “interés general”, que ha terminado por convertirse en eso que se da en llamar “*justicia distributiva*”<sup>754</sup> – que caracteriza el Estado *proveedor* (v.157)<sup>755</sup>. Aquí ya hemos visto que no tiene nada que ver con el *bien común* entendido desde una concepción realista trascendental de la *ley común* (v. 196). No nos vamos a repetir. El *interés de mercado* nos dice que, efectivamente, existe un interés en todos quienes actúan en el mercado, pero, a la vez, que ninguno de los que intervienen como agentes en el mercado – y mucho menos un tercero ajeno al mismo -, puede dirigirlo<sup>756</sup>. El interés de mercado es algo que se forma a través de acciones y contratos de éxito, también fallidos, pero, en todo caso, *responsables*. Y, necesariamente, para no perder esta estructura, son los propios agentes en el mercado los que deben actuar libremente. Defraudar el *interés de mercado* supone la indemnización del daño presente, pero también del futuro. En efecto, si el ser humano al actuar en

---

<sup>753</sup> En el “interés de mercado” no existe la “justicia distributiva”. No hay nada en el mercado que diga que la riqueza deba ir a parar a aquellos que no intervienen en las operaciones comerciales. Es más, la llamada “justicia distributiva” da pie a que un tercero, pensemos en el Estado, interfiera en las relaciones espontáneas del mercado enviando señales distorsionantes a quien en él participan. Cuando la riqueza se distribuye de manera “aleatoria”, quienes están en el mercado dejan de percibir las señales de dónde se acumula el capital y hacia donde han de dirigir sus esfuerzos etc. (Hayek, “*Liberalismo*”, en Nuevos Estudios de Filosofía, Política, Economía e Historia de las Ideas, ed. español, 2007, págs.179-180).

<sup>754</sup> La justicia distributiva, bien entendida, ofrece criterios de interpretación de muchas situaciones civiles (muy claramente Aristóteles, *Eth. Nic.*, 1131b25-1132a 5). Por ejemplo, pensemos en todas aquellas que se producen en la liquidación de patrimonios comunes, ya sean comunidades de bienes, sociedades civiles, las comunidades patrimoniales derivadas del matrimonio o las uniones de hecho, la liquidación de sociedades de capital o las situaciones concursales de las empresas. En todos estos casos, existen unos derechos sobre un patrimonio común que hay que distribuir, por ejemplo, siguiendo la regla de la *par conditio creditorum*, para las situaciones concursales. No es a ello a lo que se refieren los escritores políticos cuando hablan de justicia distributiva. Mal interpretan el sentido del término, para dar cabida con él a aquellas situaciones a las de que denominan de justicia social, por las que se usa la rapiña con quien tiene para, supuestamente, dárselo a quien no tiene.

<sup>755</sup> Eiranova, E., *Mercado financiero desintermediado y “ciclo regulatorio”*, op. cit., cap. II.

<sup>756</sup> Hayek, F., “*La competencia como método de descubrimiento*”, en Nuevos Estudios de Filosofía, Política, Economía e Historia de las ideas (1978), ed. español 2007, págs.227 s.s).

sociedad lo hace a través de proyectos, es decir, anticipándose al futuro, el *interés de mercado* lo que dice es que, esa expectativa sobre el futuro no debe quedar defraudada. En este sentido, en las legislaciones de tradición común, incluso se va más allá, estableciéndose la posibilidad de castigar al infractor reconociendo a la víctima la posibilidad de reclamar daños punitivos<sup>757</sup>.

Y es que, el éxito o fracaso de un contrato, de una acción, dice mucho al resto de agentes en el mercado. Un contrato o una acción exitosa informan al mercado de que las operaciones que contiene son exitosas para las partes y que la eficacia jurídica es positiva. Entonces las personas repiten eso mismo, una y otra vez, porque quieren el éxito en la paz. Y aquí es donde tiene todo el sentido el fenómeno sociológico de la *imitación* y que hemos examinado (v.121). Pero ahora pensemos en un contrato fallido o una acción irresponsable. En estos casos, es preciso abrir el expediente de la *responsabilidad*. Y ello es importante, porque, si no se hiciera así, se estaría dando a entender que, en ese mercado, *es posible la acción libre sin responsabilidad*. En el caso de que se produjeran situaciones de *irresponsabilidad*, enseguida veríamos cómo las personas copiarían ese modelo para sacar ventaja. Con la consecuencia de la muerte del mercado responsable.

### 3.8.2) La Ley como norma colectiva.

207. Al referirnos a Hobbes (v.25,93), Rousseau (v.157) y Kelsen (v.155) hemos dado cuenta con la suficiente extensión de la identificación de la ley con el Estado y con la *voluntad de poder*. Esta identificación hace que la ley positiva vaya de la mano de las explicaciones que hemos dado ya sobre el Estado en sentido *nominalista* y *voluntarista* o, si se prefiere, del Estado como *sujeto*, *sujeto-instrumento* o *máquina*. Por lo que, pensamos que, en este punto, insistir sobre lo mismo, desde el ángulo de la ley, nos haría ser pesadamente redundantes. Además, al referirnos a la *ley común* en su sentido trascendental: nominal y empírico (v.196 s.s), hemos tenido que hablar de la evolución de

---

<sup>757</sup> Reproducimos una parte del fallo de una sentencia de la Corte Suprema de los Estados Unidos en 1851, en el caso *Day v. Woodworth*, en el que puede observarse el reconocimiento del daño punitivo como producto del valor del precedente. Dice así: “(...) es un principio bien establecido del sistema de Derecho común que, tanto en acciones de violencia como en el resto de delitos civiles, un jurado puede infligir lo que se denomina como indemnización ejemplar, punitiva o vindicativa a un acusado, teniendo en cuenta la enormidad del acto cometido en lugar de la medida de compensación del afectado. Somos conscientes de que esta doctrina ha sido cuestionada por algunos escritores, pero si las decisiones judiciales repetidas durante más de un siglo se toman como la mejor exposición de lo que es la ley, entonces la cuestión no admitirá argumentos”. Ver también, entre muchos, Calandrillo, S.P., “Penalizing Punitive Damages: Why the Supreme Court Needs a Lesson in Law and Economics”, 78 *George Washington Law Review*, 2010, pág. 780; Gotanda, J.Y., “Punitive Damages: A Comparative Analysis”, en Working Paper Series Villanova University Charles Widger School of Law, 2003, pág. 8.

la *ley común* desde su forma más realista hasta el nominalismo, por lo que también, mucho de la evolución de la concepción de la ley, desde el *realismo* al *nominalismo*, está explicado.

No obstante, sí que consideramos importante hablar de dos cuestiones que servirán para aclarar algunos puntos sobre el *nominalismo* y para organizar sistemáticamente nuestro estudio. El primero se refiere a los orígenes del *nominalismo*. Situar al lector en los antecedentes que doctrinalmente marcan el paso de la Edad Media a la Edad Moderna será interesante. El segundo, y para ser sistemáticos con lo que hemos dicho sobre la *ley común* y el contrato (v.199), creemos importante hablar del modo en que la *ley positiva* afecta al principio de la libre autonomía de la voluntad. Por último, examinaremos un poco más de cerca el fenómeno de la “*motorización legislativa*”, como fenómeno propio y característico del derecho positivo.

Antes de comenzar, una precisión conceptual de tipo formal que nos ayude luego en la elaboración de la quinta parte de este trabajo. Al *conjunto colectivo* que forma el Estado con la *ley positiva* lo llamaremos **(B)**. Como hemos venido explicando, en él, el individuo es objeto de imputación de normas (v.189), forma parte del Estado - que es quien genera el conjunto.

#### **A) Antecedentes del nominalismo.**

**207 bis.** Los dos autores de los que vamos a hablar son Juan Duns Escoto (1265-1308) y Guillermo de Ockham (1285-1347)<sup>758</sup>. Se pueden encontrar muchas matizaciones

---

<sup>758</sup> Para comprender adecuadamente de dónde procede el nominalismo y el voluntarismo, hay que remontarse a las disputas en la Universidad de París en contra del sistema de Santo Tomás de Aquino, por la escuela franciscana. Los Franciscanos basaban sus ideas en San Agustín y, así, en muchos sentidos en Platón y su recepción a través de Plotino y Proclo. La controversia comenzó cuando Juan Peckham (1235-1292), discípulo de San Buenaventura, utilizó las teorías de su maestro, todas ellas deducidas sobre las “ideas ejemplares” (contrarias a Aristóteles – San Buenaventura, *Hexaemeron*, op.cit., 279-280), para atacar el aristotelismo de Santo Tomás de Aquino respecto a la idea de sobre que el alma era la forma del cuerpo. La controversia, en principio, era más aparatosa que real. La idea de Santo Tomás, efectivamente, era novedosa, pero, y esto es fundamental, lo que atacaban San Buenaventura y también Santo Tomás eran las interpretaciones averroístas de Aristóteles que se habían difundido en la Universidad de París. Y este hecho hay que tenerlo muy presente, porque, cuando se dice que Santo Tomás es aristotélico, enseguida puede pensarse que asumió el pensamiento de Aristóteles sin crítica, lo cual es falso, como que rechazó el pensamiento de San Agustín, lo que también es incierto. El tono de Peckham y su argumentario era ciertamente pobre (como demuestra el discípulo de Santo Tomás, Egidio Romano (1247-1316), en su obra *Contra los grados y la pluralidad de las formas*, ed. 1506, fol. 2016), no obstante, Peckham llegó a ser arzobispo de Canterbury (1279-1292) y utilizó posición para escribir el 1 de enero de 1285 y el 7 de diciembre de 1384, a las autoridades de la Universidad de Oxford para que se rechazase el pensamiento de Santo Tomás de Aquino. He aquí la causa de que apareciese en aquella Universidad la llamada <<Segunda Escuela Franciscana>>, a cuya cabeza estará Duns Escoto – quien fue profesor en Oxford. Pero, lo cierto, es que el nominalismo y el voluntarismo, en realidad, nacen de una disputa y, si se nos permite, una polémica creada sobre presupuestos falsos. Pues, como hemos advertido, el sistema de Santo Tomás sintetiza Aristóteles, con Platón y San Agustín, de un modo equilibrado de manera que, de no entenderse bien y, sobre todo justamente, es fácil caer en críticas que, sesgando primero las ideas de Santo Tomás hacía

para diferenciar a uno y otro autor. La que se usa más frecuentemente es la de identificar a Duns Escoto con el “*voluntarismo*” y a Guillermo de Ockham con el “*nominalismo*”. También es posible que uno se tropiece con equívocos como el de tratar a Duns Escoto como un *realista*<sup>759</sup>, frente a Guillermo de Ockham, a quien se toma por un *racionalista*. En efecto, pues hay autores que defienden que Guillermo de Ockham, de ser racionalista, sería inductivista<sup>760</sup>, es decir, *realista* también. Son discusiones académicas sin demasiado sentido para nosotros. Los dos están de acuerdo en unir *la esencia a la existencia* y, en este sentido, el *nominalismo* y el *voluntarismo* son dos caras de la misma moneda. Y, así, los dos pueden sostener sus tesis frente al *realismo* de Aristóteles o Santo Tomás de Aquino. En efecto, desde que sabemos que, entre las funciones del lenguaje, están las *ilocutivas* y *doxásticas*, ya sabemos que nombrar es una acción de la voluntad. Por ello, hasta aquí, en algunas partes de nuestra investigación hemos deslizado el término *voluntarista* al lado del *nominalismo*. Ahora queda aclarado por qué tratamos a estos autores a la vez.

Duns Escoto fundamenta la ley en quien dispone del poder en la sociedad política. Según este autor, en el momento de la creación del ser humano, y antes de que cayera en el pecado, el hombre cumplía la ley de manera natural. Pero, al pecar, los hombres se volvieron egoístas, apoderándose de aquello que no les correspondía o de cosas que no necesitaban. Por ello, Escoto indica que es preciso que se forme una comunidad con autoridad. Explica muy bien Bastit las consecuencias del pensamiento Duns Escoto respecto de la ley: “*La ley justa es así constituida por tres elementos: la prudencia que muestra lo que conviene hacer; la ley natural que contiene los principios del conocimiento, y la autoridad necesaria para imponer volitivamente lo que hasta entonces era fruto del intelecto*”. Y sigue: “*A falta de sociedad política natural es preciso recurrir a la delegación de la voluntad. La justicia de la ley no resulta de la autoridad necesaria a toda la comunidad para preservar el bien común, sino de una transferencia del poder realizada por <<consensus>>. Con éste se realiza la unidad artificial, una agregación que, según el pensamiento escotista, constituye el mínimo grado de unidad, el que corresponde a una suma*”<sup>761</sup>. Del texto que acabamos de copiar, es muy importante la declaración de que la sociedad política es un artificio, un producto nacido de la propicia necesidad de ordenar al ser humano que, sin él, obraría únicamente según su egoísmo. Pero, además, fijémonos bien, al tomar al ser humano únicamente como un ser fallido<sup>762</sup>, Duns Escoto iguala a todos

---

uno de esos autores, luego se use esa visión (parcial) para levantar una crítica contra el Aquinate. Pero, como decimos, no será en ese caso al “Doctor Angélico” a quien se esté cuestionando, sino al fantasma previamente construido de su pensamiento.

<sup>759</sup> Russell, B., *Historia de la filosofía occidental* (1945), ed. español 2000, Cap. XIV, pág. 471.

<sup>760</sup> Michon, C., *Nominalisme. La théorie de la signification d’Occam*, 1994, pág. 45; Bassaham, G., *El libro de la filosofía: de los Vedas a los nuevos ateos*, ed. español 2018, pág. 186.

<sup>761</sup> Bastit, M., *Les principes des choses en ontologie médiévale*, 1997, págs. 346 s.s.

<sup>762</sup> Por ello, es difícil sostener que mantenga el principio de individuación respecto del ser humano en toda su obra. En efecto, podemos ver que es así en *Ordinatio* 2, d.3, part. 1, q.1-6. Aquí podemos leer como el principio de individuación se debe a la forma no a la materia, por lo que, aunque dos cosas pertenezcan a la misma especie, siempre existen diferencias entre ellas. No obstante, y esto es lo fundamental, para entender la realidad



los hombres dentro de la comunidad política artificial, y, así, puede decir que son un conjunto colectivo – decimos nosotros – formado por la suma de sus individuos.

Al haber acentuado el aspecto más deficiente del ser humano, Duns Escoto, a la vez que sostiene una idea fuerte sobre la autoridad, defenderá una idea de la ley basada en el castigo. Es decir, la ley penal será la ley arquetípica del sistema legal escotista. Vemos claramente la similitud de este tipo de pensamiento con el que vendrá después con Lutero (*v.178 bis*).

Por su parte, Guillermo de Ockham dirá que la ley procede de una serie de encadenamiento de poderes. En efecto, es el poder del príncipe quien establece la ley, pero por delegación de los poderes de los individuos que conforman la sociedad. De este modo, toda ley procede de la comunidad. Lo interesante del enfoque de Guillermo de Ockham resultará al compararlo con el pensamiento de Santo Tomás de Aquino. Mientras que Santo Tomás de Aquino partía de la realidad, del individuo y los grupos naturales, para ir explicando la procedencia de la ley respecto del derecho y la justicia, Guillermo de Ockham escoge la vía inversa. Irá de arriba y hacia abajo. Así, dirá que en la cima de la cadena de poderes esta la libre voluntad de Dios, que tiene *potestas absoluta*. De ella dimanar las potestades humanas, el *dominical imperium*. A partir de ahí, aparece una tercera fuerza o poder: el príncipe recibe la potestas *condendi legis et iura humana*, de la que nacen las leyes positivas.

Guillermo de Ockham diferencia entre *ius poli* y *ius fori*. En esta diferencia procura mantener una distinción, de sesgos platónicos, entre lo que es interior y lo que es público. Así, el *ius fori* es producto artificial del ser humano, mientras que el *ius poli* sería un conocimiento interior por el que el ser humano es iluminado. La iluminación a la que se refiere el *ius poli* no la recibe cualquiera. Es un conocimiento ideal, por el que determinados seres humanos participan de la iluminación divina. Así, no se confunde con ningún tipo de razón deducida de las cosas<sup>763</sup>. Por el contrario, en Guillermo de Ockham la ley que forma el *ius poli* es una idea general, abstracta y absoluta<sup>764</sup>, que conocerá el príncipe.

A partir de estas breves consideraciones sobre los antecedentes claros de la obra de Hobbes, podemos enumerar los elementos que caracterizan el *nominalismo* y el *voluntarismo*:

- Ley como producto del poder.
- La idea de que el poder debe ser sustentado por alguien “especial”.
- La característica más propia de la ley es la coacción.

---

hay que partir de la identificación de esencia y existencia, por lo que, es un axioma de su pensamiento el partir del individuo en general para conocer la realidad.

<sup>763</sup> Bastit, M., *Les principes des choses en ontologie médiévale*, op.cit., pág. 231 s.s.

<sup>764</sup> Ockham, G., *Dialogus*, I, 23-7.

- La necesidad de la idea, de un “plan”, que sirva de dirección del derecho positivo. Plan que piensa alguien “especial” y que define el “interés común”.
- La igualación de los seres humanos como *homo fallens*. El ser humano es irremisiblemente malo por naturaleza.

## B) Ley positiva y libre autonomía de la voluntad.

**207 ter.** Desde el *Code civil*, los distintos códigos que se han promulgado han usado el término de *libre autonomía de la voluntad* para referirse a la capacidad del ser humano para realizar negocios jurídicos<sup>765</sup>. La idea que subyace a la expresión es la de *voluntas facit legem* que, como recuerda Federico de Castro, se impone tanto en la Constitución de los Estados Unidos (art. 10, 1º) como también en la Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano de 1789 (arts. 4, 5 y 7)<sup>766</sup>. El principio de la libre autonomía de la voluntad dará juego para la construcción del derecho privado de manera conceptual a través de las categorías del *derecho subjetivo* y el *negocio jurídico*. Federico de Castro consideró que, al comercializarse al derecho, se relativizó el principio de la libre autonomía de la voluntad, dando paso a las acciones protectoras del Estado para los comerciantes<sup>767</sup>. La opinión es bastante cuestionable y debería matizarse mucho según la época a la que nos estemos refiriendo y los países de los que hablemos. No nos interesa demasiado esta cuestión aquí. Lo que sí nos importa destacar es la idea de que el derecho positivo se pliega a la *ideología* del momento. Y, así, a través de la *ideología*, es que hemos explicado al Estado como *providente* y *proveedor* de los intereses más dispares (v.157)<sup>768</sup>. En efecto, el propio Federico de Castro veía con toda claridad cómo, tanto las grandes corporaciones industriales<sup>769</sup> y las masas, pedían y reclamaban al Estado regulaciones de acuerdo con sus intereses. De este modo, el Estado *proveedor*, volcándose en ciertos sectores económicos<sup>770</sup>, se convertía en un sujeto nepotista y, a su vez, actuando “paternalmente”

<sup>765</sup> Castro, F., *El negocio jurídico*, 1971, pág.3.

<sup>766</sup> Castro, F., *El negocio jurídico*, op.cit., pág.13.

<sup>767</sup> Castro, F., *El negocio jurídico*, op.cit., págs. 14 s.s.

<sup>768</sup> Ahora sí tiene todo el sentido del comentario de nuestro gran jurista: “*La injerencia del Estado y de su burocracia en todos los aspectos de las relaciones privadas es signo de los tiempos, cuyo crecimiento parece constante y ya inevitable. Se ha caracterizado el mundo moderno por su dependencia hacia los servicios públicos y semipúblicos; se confía en la Administración, para que ella proporcione a las masas su existencia, alimentación, vivienda, electricidad, transporte, etc.; hasta llegar a la regulación planificada y también a la más menuda reglamentación económica*” (Castro, F., *El negocio jurídico*, op.cit., págs. 16 s.s).

<sup>769</sup> Dirá: “*las mismas grandes empresas solicitan la intervención del Estado para favorecer su desarrollo y también para que se acuda en su ayuda y les salve en tiempos de crisis. Con lo que cristaliza un complejo de desamparo, conforme al que se va creando la general creencia de que el Estado es causa y que de él depende la solución de todos los problemas y dificultades individuales*” (Castro, F., *El negocio jurídico*, op.cit., págs. 16 s.s)

<sup>770</sup> El fenómeno lo hemos estudiado respecto al sector bancario en la crisis del año 2008 (Eiranova, E., *Mercado financiero desintermediado y <<ciclo regulatorio>>*, op.cit.),

sobre los ciudadanos, “castraba” a éstos de la capacidad que tienen de resolver los problemas que les aparecen en la vida, dejándolos en un estado de incapacidad<sup>771</sup> e inmadurez absoluta para la vida. Con toda agudeza, Federico de Castro dirá en que queda la libertad individual bajo el imperio del derecho positivo: “*La defensa por el Estado de la autonomía privada supone ya la intervención de aquél, el que la califique, defina y limite. Actuación moderadora o armonizadora de las libertades individuales, que la fuerza expansiva de la Administración, el ansia perfeccionista del legislador la impulsará constantemente a ensanchar, a costa de la misma autonomía que pretende proteger*”<sup>772</sup>. El intervencionismo en el mundo comercial, en donde el principio de la libre autonomía de la voluntad es fundamental, se ha justificado bajo la idea de “*orden público económico*”. Expresión ésta que se debe a Georges Ripert (1880-1958) y con la que se introducen en el derecho los principios de “protección” y “dirección” para que el Estado pueda modular la libre iniciativa empresarial y comercial de los ciudadanos<sup>773</sup>.

Después de lo dicho, aunque los ordenamientos positivos se refieran a la libertad y al principio de la libre autonomía de la voluntad (art. 1091, 1255 y 1258 Código civil), ello lo hacen de una manera ideal, abstracta, con lo que ha sido imposible impedir al legislador cercenar la libertad de las personas a través de la *ideología tutelar*. Contrasta este sentido de la libertad con el que prevalecía en los territorios hispánicos de derecho foral. En ellos se trataba la libertad como algo concreto, plural, real, basado en la concepción cristiana de la persona<sup>774</sup>.

---

<sup>771</sup> Respecto a la legislación bancaria y del mercado de valores es evidente el tratamiento que el Estado hace del ciudadano como si fuera un incapaz. Los mecanismos de tutela de su consentimiento, los límites para ciertas inversiones, los colorines y gráficos para saber su solvencia y capacidad de riesgo, etc. El derecho del consumo ha ido tomando una forma ciertamente inquietante, en la que el ciudadano es un incapaz al que es posible engañar y dañar con casi cualquier acción comercial. Así, entre los productores, comerciantes y el consumidor el Estado ha levantado una barrera, en la que es él, con sus normas, el que dirige el modo en que deben producirse los bienes y servicios y distribuirse entre los ciudadanos (Corte, M., *L'économie à l'envers*, op.cit., pág. 145).

<sup>772</sup> Castro, F., *El negocio jurídico*, op.cit., pág.17.

<sup>773</sup> Ripert, G., *Aspects juridiques du capitalisme moderne*, 1946.

<sup>774</sup> García-Granero, J., *Comentario a las leyes 7 y 8 de la Compilación o Fuero nuevo de Navarra*, 2, vol. XXXV de los Comentarios al Código civil y Compilaciones forales dirigidos por Manuel Albaladejo, 1994, págs.382 s.s. Por desgracia, a partir de 1981, en algunos territorios forales, la capacidad normativa de los parlamentos autonómicos ha venido, con sus regulaciones, a hacer saltar por los aires lo poco que podía quedar de *ley común* en dichos territorios (ver Vallet de Goytisolo, J.B., *Metodología de la ciencia expositiva y explicativa del derecho*, op.cit., pág.546)

### C) La “motorización” legislativa.

**208.** Dice Tácito: “*Pessima republica plurimae legis*”<sup>775</sup>. El fenómeno de la “motorización legislativa” es algo común en todos los ordenamientos occidentales<sup>776</sup>. Hemos explicado el fenómeno como una consecuencia de la extensión general de la potencialidad del Estado máquina. En este apartado, vamos a completar un poco la explicación. Hay que saber las razones de por qué las *vigencias naturales* han dejado de ser efectivas o útiles. Y aquí, el aspecto “tensorial” de la realidad de *lo social* nos dice, claramente, que es la *falta de resistencia* general de las *vigencias sociales naturales* parte de la explicación de la extensión positiva del Estado.

La falta de resistencia puede ser explicada a partir de las características que se han enumerado del *Estado proveedor* (v.157), el proceso continuo de expansión de las entidades públicas con capacidad normativa, y el proceso de diferenciación social<sup>777</sup>. En cuanto al *Estado proveedor*, una de las características en las que se evidencia la “motorización legislativa”, y que afecta directamente a la economía, es la expansión del derecho financiero<sup>778</sup>. En cuanto a la proliferación de las entidades con capacidad

---

<sup>775</sup> Tácito, *Anales* 3,27,3.

<sup>776</sup> Jean Carboner escribiría: “Tenemos en Francia más leyes que en todo el mundo junto y más de las que harían falta para regular el mundo (...). Así, todos los siglos, incluso aquellos que en la distancia parecen haber sido más sobrios en materia de legislación, han experimentado el sentimiento de tener demasiadas leyes” (Carboner, J., *Ensayos sobre las leyes*, ed. español 1998, cap. VII, pág. 237). Por su parte, dirá Ripert: “Durante mucho tiempo todo el derecho francés se hallaba contenido en un volumen que recogía los códigos y algunas leyes que los habían modificado o completado; los juristas podían conservarlo durante toda su carrera y transmitirlo a sus hijos. Hoy sus descendientes se hallan obligados a adquirir anualmente el grueso volumen que contiene leyes nuevas y juntarlo a los volúmenes que contienen los miles de los años precedentes” (Ripert, G., *La declin du droit*, 1947, cap. III, pág. 68).

<sup>777</sup> Hayek, F., *Camino de servidumbre*, op.cit., pág.125.

<sup>778</sup> El iniciador de esta disciplina en España fue Fernando Sainz de Bujanda (1915-1999). En su análisis explica que el derecho financiero tiene, como objetivo, no sólo estudiar el derecho fiscal, sino también los actos que realiza el Estado para la obtención de medios económicos mediante procedimientos no impositivos (gestión del patrimonio estatal, emisión de deuda pública, explotación de empresas industriales, manipulación de la masa monetaria, etc.), además de los actos que produce para el empleo y distribución de dichos recursos (Sainz de Bujanda, F., *Hacienda y derecho*, vol. 1, cap.1 (1955), pág.7). El vigor de esta disciplina se manifiesta en la proliferación de acciones del Estado tendentes a procurar objetivos sociales, a la vez que procurarse los recursos económicos para ello. Sainz de Bujanda, siguiendo a Giannini, dirá: “Para la administrar el patrimonio, para determinar y recaudar los tributos, para conservar, destinar e invertir las sumas ingresadas, el Estado cumple una serie de actos cuyo conjunto constituye la actividad financiera, la cual se distingue de todas las demás en que no constituye un fin en sí misma, o sea que no atiende directamente a la satisfacción de una necesidad colectiva, sino que cumple una función instrumental de fundamental importancia, siendo su normal desenvolvimiento una condición indispensable para el desarrollo de todas las actividades” (Sainz de Bujanda, F., *Hacienda y derecho*, op.cit., pág. 10). Mucho más claro y preciso es Viti di Marco cuando dice: “La ciencia de la hacienda pública transporta el concepto de valor de la economía privada al campo de la economía pública; investiga las condiciones en que debe desenvolverse la actividad productora del Estado, a fin de que la selección de los servicios públicos que han de producirse, la determinación de su cuantía, la fijación del reparto del coste entre los consumidores, etc., tenga carácter conforme a ese concepto de valor, es decir, mediante el mínimo gasto posible de riqueza privada, para la satisfacción de las necesidades colectivas”

normativa, hay que decir que, desde finales de la Primera Guerra Mundial y, de modo más acusado, después de la Segunda Guerra Mundial, la tendencia general de Occidente ha sido la de ampliar los grupos humanos más allá de las naciones, formando conjuntos más amplios de regulación. Esta dinámica tiene, entre otros, dos fenómenos fundamentales. El primero, son las declaraciones de derechos fundamentales de carácter universal y la creación de organismos encargados de vigilar y tutelar el respeto hacía las mismas. El segundo, es el fenómeno llamado de globalización por el que, gracias a las nuevas técnicas, el comercio y las relaciones personales tienden a ser más uniformes a nivel global. En el caso de nuestro entorno inmediato, la evolución de la Comunidad Económica Europa hacía la Unión Europea ha sido la historia de una continua delegación de soberanía por parte de los Estados en favor de entidades supranacionales con capacidad reguladora.

Por lo que se refiere al fenómeno de la diferenciación social, éste está relacionado con la entrada del Estado en la regulación de los sectores económicos y sociales emergentes. Apenas queda espacio en el que el Estado no intervenga regulando los comportamientos del ser humano. Como la capacidad de la cámara representativa ya no alcanza a regular todos los aspectos de la vida del hombre, es que se ha generalizado el fenómeno de la creación de entidades de tipo público sobre las que se delega la competencia normativa.

**209.** En este punto, son muy iluminadoras las palabras de Carbonier: “*¿No es legislar también un pecado? Después de que la revelación se callara, la legislación es una obra puramente humana y no se discierne en absoluto a través de qué elección se pueda haber liberado el mal. Hacía falta el optimismo de Juan Jacobo para colocar al legislador por encima de la condición humana. Sin embargo, la obra de la ley lleva una marca de un obrero demasiado humano, incluso en sus rasgos aparentemente más inocentes porque son más técnicos. Como es fuerza obligatoria y ejecución forzosa, es rigor y violencia, mientras que el lenguaje del Evangelio es caridad y perdón. Como ambiciona ser universal y permanente, es desmesura y orgullo, cuando debiera saber que todo lo que hace el hombre es fragmentario y perecedero*”<sup>779</sup>.

---

(Marco, V., *Principios fundamentales de economía financiera*, ed. español 1934, pág. 31). Bajo esta perspectiva, y después de la crisis del año 2008, por nuestra parte, nos hemos permitido tener al derecho bancario como parte del derecho financiero. En efecto, pues como hemos demostrado, la legislación bancaria por parte del Estado ha desplegado un <<ciclo regulatorio>>, tendente a que el derecho público se haga cada vez más presente en el sector bancario. Cada crisis económica de la que aparen los bancos son responsables, por la emisión de dinero bancario sin freno, sirve para que el Estado vaya interviniendo más y más ese sector, aumentando con ello el “riesgo moral” y el “riesgo sistémico” en el sector (Eiranova, E., *Mercado financiero desintermediado y <<ciclo regulatorio>>*, op.cit.).

<sup>779</sup> Carbonier, J., *L'hipotese du non droit*, discurso inaugural en la Faculté de droit et économie et des sciences sociales de Liège, 1978, pág. 299.

### III.8.4) Resumen.

**211.** De lo que hemos dicho se deducen dos modelos totalmente contrapuestos. En el primero, al que hemos llamado **(A)** – a los efectos de ir identificándolo con la parte V de nuestra investigación -, se entiende que la única fuente del derecho es la libertad humana responsable. A partir de ahí, es que aparecen las relaciones entre las personas, se generan las fórmulas de éxito en las acciones, los contratos y las soluciones de los conflictos de los seres humanos. En este modelo, identificamos las <<vigencias>> y <<arquitecturas de servicialidad naturales>> con la naturaleza de la ley basada en las costumbres. Este modelo da lugar a conjuntos comunes en la sociedad y, a las leyes que lo conforman, se les llama leyes comunes.

En el segundo modelo, al que hemos llamado **(B)**, y que representa el colectivo, un único sujeto, el Estado, es el que aparece dictando normas y convirtiendo a las personas en objeto de imputación. En este modelo, la persona es tratada como simple sujeto de derecho. Fórmula con la que son igualados todos los miembros de la comunidad. La igualación se produce teniendo al ser humano como *malo*. A partir de ahí, la persona es definida a través de las interpretaciones que el Estado hace de los derechos fundamentales. Las relaciones de las personas son dirigidas. Los fines del Estado, como Estado *potente*, se imponen sobre los personales, subordinando éstos a los objetivos del Estado.

**212.** Lo que hemos dicho respecto a la ley, tiene consecuencias en el modo en que se aplica el derecho. Bajo el derecho espontáneo, el Juez no tiene ninguna misión defensora de la ley. Simplemente declara la costumbre, si es que existe, y resuelve el caso según la costumbre. La misión del Juez queda alineada totalmente con la de la sociedad. La seguridad de que el Juez natural va a resolver correctamente se encuentra en que será la sociedad quien le castigue o le premie por su acción a través del “reconocimiento”, del “prestigio”. En este esquema, cobra una importancia capital el jurado. Si es la sociedad la que define la norma a través de la costumbre, de la misma forma, es importante que la sociedad este presente cuando se forma el precedente judicial.

Por el contrario, el positivismo fue el que dio pábulo al juez técnico. Se argumentaba que el derecho era algo técnico, algo que sólo unos pocos conocían y, por lo tanto, sólo ellos eran capaces de entender la ley de forma lógica y aplicarla de la misma forma. Se decía, desde el enfoque positivista, que las sentencias que se imponían bajo el régimen de la *ley común*, no se fundamentaban, no se conocían las razones por las que se resolvía el conflicto y que, por lo tanto, era necesario que unas “mentes especialmente dotadas” entendieran y aplicasen el derecho.

Hemos podido ver que, salvo vanidad y arrogancia, los argumentos positivistas carecen de sentido. Bajo el modelo de la *ley común*, todos conocen la costumbre y todos, a

través del jurado, participaban en la formación del precedente judicial. El juez, bajo este esquema, es un instrumento del *sentido común*. La soberbia y vanidad de los argumentos positivistas queda perfectamente al descubierto cuando puede observarse con facilidad que, bajo la influencia del modelo positivista, no han aparecido mejores o más dotados juristas que los que aparecen bajo la influencia de la *ley común*.

Por otro lado, el positivismo llevó el modelo jurídico de discusión al “debate infinito”. La discusión se convirtió en algo interminable; el recurso de apelación y de casación velarían, en un principio, porque la ley positiva no fuera defraudada. Enseguida los propios redactores del *Code civil* se dieron cuenta de que su pretensión de un código completo para regular todas las situaciones humanas era una entelequia. Así, a la vez que comienza el fenómeno de la descodificación y, con él, de la “*motorización legislativa*”, los jueces profesionales empiezan a “correr” detrás del legislador para resolver los casos. De esta manera, se idean nuevas fórmulas de recurso, como las que aparecen en torno a la idea de “*unificación de la doctrina*”, para aclarar qué es lo que se quiere decir en cada caso y evitar los fallos contradictorios de los tribunales. Los hijos del positivismo han sido: la inseguridad jurídica, la eternización en la resolución del caso y el desprecio social por la ley. Este es el resultado de una *ideología* científicista, *proveedora* del ser humano por Estado.

### III.9 El castigo en el Estado máquina.

**213.** El positivismo jurídico, a la vez que reconoce la capacidad al Estado de dictar las normas con las se ordenar una sociedad, reconoce al Estado *el monopolio que de la fuerza*. De esta forma, *Estado máquina potente* usaría de la fuerza penal para dar consistencia al conjunto sobre el que actúa<sup>780</sup>.

Si, como se ha visto (v.155), en el *Estado máquina*, la identidad del Estado y el derecho, a través de la ley positiva, es máxima, será en el Derecho penal y el Derecho procesal penal, donde la *ideología* y la fuerza del Estado se mostrarán de un modo más claro y contundente. Ello es lógico, el Derecho penal tiene como misión – y ésta no ha cambiado a lo largo de la historia -, de mantener la *consistencia del conjunto social* lejos del peligro de disolución por las acciones más peligrosas. Por lo tanto, pese a la pirámide normativa de Kelsen, y cualquier otra forma con la que se quiera explicar el sistema normativo, la

---

<sup>780</sup> Bajo el enfoque de la *ley común*, tal y como la hemos explicado, la limitación de la coerción fue un principio fundamental (Hayek, “*Libertad económica y gobierno representativo*”, en Nuevos Estudios de Filosofía, Política, Economía e Historia de las Ideas, ed. español, 2007, págs.144; *Los fundamentos de la libertad* op.cit., págs.45-46). Y, como hemos dicho en otro lugar, en las sociedades bajo el patrón de la *ley común*, los ciudadanos no se dejan arrebatar del todo el uso de la fuerza por parte del Estado. Los hombres libres saben que tienen en el Estado un posible enemigo para su libertad y, así, conservan cierta autonomía en el uso de la fuerza no sólo para defender sus personas y su propiedad, sino para defenderse, en su caso, del Estado (Eiranova, E., “*El derecho fundamental a tener y portar armas*”, en La Ley, junio 2020).

*consistencia* social depende, en última instancia, de la ley penal. Así, desde un punto de vista positivo, todas las <<vigencias artificiales>>, todas las <<arquitecturas de servicialidad artificiales>>, la efectividad de la ley positiva, se sustentan en la viga maestra que es la *ley penal*.

Es decir, es en la ley penal, donde podríamos medir la *eficiencia* respecto a las condiciones mínimas del mantenimiento equilibrio *social*. Como hemos tenido ocasión de explicar (v.189), los derechos fundamentales no reúnen hoy una condición que permita hablar de ellos de manera axiológica como absolutos. Es decir, son inútiles para identificar núcleos fuertes de contención a la acción legislativa del Estado. Así, están a la deriva del pensamiento *ideológico* de la época, por lo que, como decimos, no son indemnes a la *ideología* y, por lo tanto, son interpretados y reinterpretados, en unos u otros sentidos, según la voluntad del legislador y los tribunales. Ahora bien, en toda *ideología* siempre existen una serie de “ideas fuertes” que provocan que unos derechos fundamentales predominen sobre otros o, también, que, en la definición y contenido de un determinado derecho fundamental, se haga preponderar una dimensión más proclive a los “intereses particulares” o a los “generales” (v. 137, 183, 184). En estos casos, el Derecho penal, como forma fuerte de la ley positiva, sigue a la *ideología* del legislador castigando las desviaciones respecto a la interpretación *ideológica* de los derechos fundamentales. Si, como hemos dicho, una nota de la legislación positiva es la *eficiencia*, y ésta se consigue interviniendo allí donde existen desviaciones sobre la *ideología*, la ley penal intervendría allí donde la *ideología* quisiera ser más incisiva.

Así, la *ideología*, el *derecho positivo* y la *coacción* nos descubren el *sentido fuerte* de la *narrativa dominante* (v.126) en *lo social*. En consecuencia, y dado que hablamos del *Estado* como *máquina*, habremos de tener muy presente que, su actuación legislativa, obedece al *principio de eficiencia*; principio que ya hemos visto y cuyo funcionamiento hemos explicado (v. 181). Así, dirigiendo nuestra mirada al Derecho penal sustantivo y procesal penal, y examinando el modo en que en él actúa la *ideología* y el *principio de eficiencia*, conseguiremos ver el “corazón” mismo del *Estado máquina*. Esta parte, por lo tanto, puede conectarse perfectamente con lo que hemos dicho sobre la *morfología* del *Estado máquina* (v.181). Así, estos dos Derechos serían, en cada momento, una expresión *ideográfica* del *Estado máquina*. Por lo tanto, lo que venimos diciendo y diremos, está en la línea del modelo “circular” con el que hemos explicado la relación entre la *ideología* y la *ideografía* (v.145, 182 s.s).

**214.** Los fenómenos en los que se muestra el Derecho penal en el *Estado máquina* son cinco: la *ideología*, el *índice de tolerancia delictiva*, el *número de normas penales*, la *efectividad de las penas* y la *relevancia del principio dispositivo*.

Los cinco fenómenos pueden estudiarse a la vez, en la medida que guardan cierta *relación funcional*. De la relación resultará una determinada *eficiencia* (v.181) medible a



través de la economía y distintas normas y reglas relacionadas con lo cuantitativo de la eficiencia penal.

**215.** El Derecho penal *es eficiente en la medida que consigue un nivel de tolerancia social pacífica a la comisión de delitos*. Ello se identifica con el estado de *consistencia social* que procura el Estado *máquina*. Es decir, el estado de paz social no es un escenario paradisiaco en el que no existen conflictos y no se cometen delitos. La paz social a la que se refiere la ley penal es aquella en la que socialmente se consigue *soportar un nivel de tolerancia a los delitos que en ella se producen*. Dicho de otro modo, la ley penal es *eficiente* cuando el Estado consigue mantener la *estabilidad del conjunto de lo social*. La estabilidad social depende de que exista una *sensación general de seguridad* en el “hombre masa”. Por lo tanto, no se trata tampoco de conseguir resultados efectivos, sino *de que se tenga una percepción de seguridad por la masa social*. Ello explica que, a la vez que se aplica la ley penal, existan una serie de medidas consistentes en producir efectos en la sensación de seguridad y, otras, que lo que pretenden es aumentar la *eficiencia de la maquinaria penal* a costa incluso de la *justicia retributiva*. Por lo tanto, la *justicia retributiva* queda en medio de la *sensación general de seguridad y la posibilidad material de hacerla efectiva*. Es decir, si se consigue la paz social a costa de la justicia retributiva, ello puede ser una opción.

Si las ofensas personales justifican la *justicia retributiva* a través de la legítima defensa (v.199), el *Estado máquina*, a través de la *ley positiva* y su defensa (usando la pena), niega que la justicia penal sea en todo caso retributiva, buscando únicamente el mantenimiento del conjunto social bajo una paz *eficiente* (v.181). A poco que nos fijemos, enseguida nos daremos cuenta de que un Estado, con estas características, se desliga en su constitución de los ciudadanos. En efecto, si se hubiera constituido sobre la voluntad de los ciudadanos, sería posible, como consecuencia inmediata, que, si el Estado dejara de castigar los delitos cometidos contra los ciudadanos, en aras de la paz social, y, precisamente, por el principio de la justicia retributiva, el ciudadano ofendido y no satisfecho por la actuación del Estado, pudiese ejercitar la acción que el Estado se ha negado a ejercitar. Bajo el imperio del positivismo jurídico el ciudadano es ninguneado por Estado; se le trata como un simple sujeto (v.189) del que se espera que, una vez haya delegado el poder en el Estado, no lo reclame nunca más. En definitiva, para el *Estado máquina* y la *ley penal* lo fundamental es mantener la consistencia del *conjunto colectivo*.

Para ir presentando nuestro modelo, podemos decir que las sociedades, bajo la acción del *Estado máquina*, están “dispuestas” a pagar un precio para conseguir *seguridad*. La *seguridad* viene determinada por el *índice de tolerancia delictiva*, es decir, a cambio de disfrutar de una *sensación general de paz*, los ciudadanos pagan un precio, a través de sus impuestos, para dotar al Estado de una estructura que permita la investigación, persecución, enjuiciamiento del delito y ejecución de la pena. El *índice de tolerancia delictiva* se mide a través de la *sensación social frente al delito*. Es lo que se llama “*alarma social*”. Este fenómeno no puede cuantificarse de ningún modo, pero es evidente. Ante

determinadas situaciones ofensivas, ciertos grupos, o la sociedad en conjunto, se alteran de tal manera que provocan que el Estado actúe. Solamente, con perspectiva histórica y pulsando la sensibilidad social en cada momento, podremos percibir cómo se produce y sus efectos. Es evidente que, según el *principio de eficiencia* que rige el *Estado máquina* (v.181), en las sociedades democráticas actuales, es el gobierno, la oposición, los medios de comunicación, los que, como válvulas de “sensibilidad” social, van dando cuenta del estado de tolerancia delictiva. Desde ahí, es que se producen las reacciones legislativas penales en un sentido *ideológico* u otro, procurando mantener la paz social.

### III.9.1 La normativa penal sustantiva, procesal y de ejecución de la pena.

**216.** La relación de los cinco fenómenos que hemos enunciado (v.214) y que se relacionan bajo la fuerza del *Estado máquina* hay que estudiarlos en tres niveles:

- a) El primero, tiene en cuenta la relación entre el Derecho penal sustantivo y el Derecho procesal penal. Aunque estas dos disciplinas del derecho se presentan de modo separado, la acción de seguridad del *Estado máquina* opera desde el momento que se idea y aprueba la norma penal, pasando por todos los medios policiales, judiciales, penitenciarios, etc., que se utilizan para que la fuerza de la norma penal sea efectiva. Es decir, es relevante todo el itinerario de la norma penal, desde su promulgación hasta su ejecución
- b) El segundo, se refiere a los medios materiales y personales de los que dispone el Estado para hacer efectiva la persecución, el enjuiciamiento del delito y la ejecución la pena. Este nivel es importante. Gracias a él podemos entrar en cuantificar las relaciones funcionales.
- c) En tercero, atenderá a la función de la pena. Los penalistas llevan discutiendo desde el s. XIX cuál es la función de la pena: prevenir el delito, confirmar la vigencia de la norma, evitar comportamientos delictivos futuros, reinserir al delincuente, castigar. Los distintos enfoques han dado lugar a modos diferentes de concebir el Derecho penal y el Derecho procesal penal<sup>781</sup>.

---

<sup>781</sup> Así puede apreciarse la importancia, cada vez mayor, de la relación entre las fases de determinación y ejecución de la pena. En ello se percibe la continuidad entre el Derecho penal sustantivo, el procesal y la ejecución penitenciaria de la pena privativa de libertad o las distintas medidas que se prevén para la aplicación de las distintas penas (también las medidas de seguridad). Lo interesante del debate es que, por la importancia del *Estado máquina*, la culpabilidad tiene cada vez menos importancia en cada uno de esos momentos. El principio de determinación de la pena según el “caso, lleva a conceder más o menos amplitud moduladora al juez a la hora de imponer la pena y, en este sentido, salirse de la regla de la culpabilidad. Por ejemplo, Hans Schultz diría que la culpabilidad sólo debería tener efecto como fundamento y como limitación de la pena, y que la ley, en consecuencia, no debería exigir imponer en toda su extensión la pena correspondiente al grado de

Desde nuestro punto de vista, la fuerza coactiva del *Estado máquina* busca ser *eficiente* (v.181) desde la *ideación* del delito y hasta la *aplicación* de la pena, por lo que, distinguir entre unas y otras finalidades de la pena para, desde una de ellas, elaborar dogmáticamente el Derecho penal carece de sentido – si lo que queremos explicar es el fenómeno social actual del imperio del positivismo jurídico<sup>782</sup>. Desde el punto de vista del *Estado máquina*, cada una de esas finalidades son importantes y se tienen en cuenta tanto a la hora de idear los delitos, como en las formas de solución del procedimiento penal, como en la aplicación de la pena, etc. Todo ello, como decimos, para que el conjunto de *lo social* se mantenga estable dentro del *índice de tolerancia delictiva de lo social*. En este sentido, *la eficiencia penal* vendría a sustituir toda la Dogmática penal asentada en una u otra función de la pena. Dicho de otro modo, según *la eficiencia penal*, así la norma se justificará en una u otra finalidad de la pena. O, si se prefiere, la pena sólo se justifica formalmente, como diría Hegel, como “*negación de la negación*” (v.100, 162).

Hay que decir que, el efecto preventivo general positivo de la pena, como “*negación de la negación*”, en realidad no dice nada o, por el contrario, puede decirlo todo, según la naturaleza que se defiende de la ley. Bajo un esquema de *ley común*, no dice nada, pues, la *ley común*, al basarse en la acción individual de la persona y, así, en su dimensión práctica, moral, el efecto preventivo general positivo de la pena simplemente trae a colación, a través del bien jurídico, los límites a la intervención penal y el fundamento en la culpabilidad del sistema penal. En este sentido, dicho efecto sería intrascendente. Ahora bien, desde el

---

culpabilidad, cuando ello no fuera necesario para la protección de bienes jurídicos o la resocialización (Schultz, H., “*Einführung in den Allgemeinen Teil des Strafrechts*”, t.II, 2ª ed., en *Die Kriminalrechtlichen Sanktionen. Das Jugendstrafrechts*, 1974, pág. 63). Roxin, por su parte, advierte claramente el hecho de que, lo que se trata con la “culpabilidad” y con la “retribución” que supone la pena, es el mantenimiento de la “paz social”. Habla Claus Roxin de una finalidad “político-social” (Roxin, C., “*Strafzumessung im Lichte der Strafzwecke*”, en *Lebendiges Strafrecht, Festgabe für Habs Schultz*, 1977, pág.5). Todos los argumentos de Roxin están en orden a justificar que el Estado satisfaga la finalidad preventivo general positiva de la norma, que la sociedad tenga conciencia de que se imponen penas y, en su caso, que al delincuente se le castigue, modulando el castigo según a sus circunstancias. Resumidamente, la nueva dinámica del Estado, en el modo en que utiliza las penas, la explica muy bien Lackner: “*Mientras tanto, se ha convertido en dominante la concepción de que el Derecho Penal es, en el fondo, un Derecho Protector y que, por consiguiente, sólo puede ser utilizado por el Estado como medio para asegurar la convivencia pacífica en la sociedad*” (citado por Roxin, C., “*Strafzumessung...*”, op.cit., pág.9). De esta forma, han quedado postergadas las doctrinas que concebían la aplicación de la ley penal desde una concepción basada en la libertad individual y la culpabilidad. En este sentido, tendríamos a todos los autores que abogan por la “pena exacta”, es decir, aquellos que defienden que la pena debe coincidir exactamente con el grado de culpabilidad del autor (Kaufman, A., *Das Schuldprinzip*, 1961, pág. 65)

<sup>782</sup> Atados por la normatividad, pero observando que existe una continuidad entre el momento en que se impone la pena y ésta se aplica, Heinrich Henkel (Cfr. Henkel H., *Die <<richtige>> Strafe*, 1969, pág.23) abogaba por un primer momento, procesal, que sería el de la imposición de la pena, en el que prevalecía el criterio retributivo, para, después, en el momento aplicativo de la pena, actuar con criterios preventivos. En cualquier caso, el debate está abierto para poder justificar las distintas finalidades de la pena en la elaboración del Derecho Penal, el Procesal Penal y el que regula la ejecución de la pena. Para nosotros, como la eficiencia es el criterio que guía al *Estado máquina*, el delito se establece, el procedimiento penal se diseña y la pena se modula según lo conveniente en cada caso a la paz social.

punto de vista del positivismo jurídico, es de un enorme calado. En efecto, pues, cualquier norma podría ser objeto de protección penal y, así, los límites a la intervención del Estado con su instrumento más fuerte, la coacción penal, carecería de límites. En este sentido, el efecto preventivo general positivo, lo dice todo<sup>783</sup>. ¿Qué es lo que sucede en nuestras sociedades positivistas de hoy? Veámoslo.

### **A) La desaparición del bien jurídico y el éxito de la eficiencia.**

**217.** El *bien jurídico* venía a desempeñar básicamente dos funciones en el derecho penal. Una positiva, indicando qué valores, y qué mínimo esencial de esos valores, eran reconocidos como tales en una sociedad. Por lo tanto, la ley penal tenía un contenido positivo sólo ese mínimo de bienes<sup>784</sup>. Pero, por otro lado, ello cumplía una función negativa: los bienes jurídicos servían como límite a la acción punitiva del Estado<sup>785</sup>. Es decir, el Estado no podía castigar cuales quiera bienes jurídicos, sino sólo aquellos que eran esenciales y en el núcleo esencial de los mismos<sup>786</sup>. Pues bien, la historia del *bien jurídico*

---

<sup>783</sup> Dirá Jakobs: “*correlativamente a la ubicación de la infracción de la norma y de la pena en la esfera del significado, y no en las consecuencias externas de la conducta, no puede considerarse misión de la pena evitar la lesión de bienes jurídicos. Su misión es más bien reafirmar la vigencia de la norma, debiendo equipararse, a tal efecto, vigencia y reconocimiento. En resumen: Misión de la pena es el mantenimiento de la norma como modelo de orientación para los contactos sociales. Contenido de la pena es una réplica, que tiene lugar a costa del infractor, frente al cuestionamiento de la norma*” (Jakobs, G., *Strafrechts*, AT, 1993, 1/9).

<sup>784</sup> La idea de <<bien jurídico>> sólo tiene sentido bajo la afirmación esencial y básica de los derechos fundamentales y fundantes de la vida, la libertad y la propiedad. Ello supone un reconocimiento de distintos derechos fundamentales de carácter personal según diferentes situaciones en las que esos derechos pueden verse comprometidos (Ver sobre la libertad: Hayek, “*Liberalismo*”, en *Nuevos Estudios de Filosofía, Política, Economía e Historia de las Ideas*, ed. español, 2007, págs.177). Por el contrario, la elaboración de cartas de derechos fundamentales individuales, sociales, y de sucesivos tipos, a lo que lleva es a una expansión del Derecho Penal en la que el bien jurídico no puede ponerle límites (Eiranova, E., “*La tiranía de los derechos fundamentales*”, en *Procesos de Mercado*, nº1, 2020, págs. 96 s.s). En este sentido, por ejemplo, el Derecho penal venía limitado en su desarrollo por el contenido de aquellos derechos fundamentales y, a su vez, el propio Derecho penal suponía unos límites con el Derecho administrativo sancionador. Hoy, evidentemente, no existen esos límites, ni esa diferencia - a la vista de la expansión de la pena de multa y las penas accesorias en el derecho penal (arts. 50 s.s Código Penal español). De tal forma que, en realidad, cuando el legislador opta por un ordenamiento u otro para imponer sanciones, la explicación es la de buscar la eficiencia de todo el sistema sancionador en el sentido que hemos descrito (v.**181**). Por ello, cada vez con más frecuencia vemos que los ordenamientos administrativos sancionadores y penales se solapan en más puntos (pensemos en delitos contra el medio ambiente, infracciones alimentarias, contra la Hacienda Pública, etc.). E, incluso, dicha concurrencia ya es posible observarla también entre el Derecho penal y los ilícitos civiles (pensemos, por ejemplo, en los delitos societarios y las acciones de responsabilidad social previstas en la ley de sociedades de capital).

<sup>785</sup> Sobre las funciones del bien jurídico: Hassemer, W., *Theorie und Soziologie des Verbrechens*, 1973, págs. 19.s.s; Müssig, *Schutz abstrakter Rechtsgüter und abstrakter Rechtsgüterschutz*, 1994, pág. 9. Sobre la poca funcionalidad que tiene el “bien jurídico” como límite a la intervención penal del Estado: Stratenerht, G., en *Festschrift für Theodor Lencker*, 1998, pág. 37; Wohlers W., *Deliktstypen des Präventionsstrafrechts*, 2000, págs. 393 s.s.

<sup>786</sup> Ello era una consecuencia de las ideas procedentes del s. XVII. Bernd Schünemann apela a que fue la aparición de la noción de <<contrato social>> la que hizo posible que la categoría del <<bien jurídico>>

corre pareja a la del individuo como ser teleológico y, por lo tanto, culpable, a la de ser un sujeto objeto de imputación de normas (v.189) que opera dentro del *Estado máquina*. A medida que el *Estado máquina* fue adquiriendo más y más competencias, resultaba evidente que la categoría del *bien jurídico*, como algo previo, limitador y definido fuera del Estado, acabaría desapareciendo. El bien jurídico, por un lado, pasaría a ser todo aquello que las constituciones tuviesen como derechos fundamentales. Y, en la medida, en que la inmensa mayoría de constituciones europeas durante el s. XIX y XX comenzaron a incorporar cartas sociales de derechos, evidentemente, el bien jurídico acabo pudiendo ser “cualquier cosa” merecedora de “estima” para el legislador<sup>787</sup>. A la vez, el legislador

---

funcionara como limitadora de la intervención del Derecho penal. Por lo que ya hemos explicado, existen dos nociones, profundamente opuestas de <<contrato social>> (Hobbes v. Locke), por lo que el análisis de Schünemann no es, según creemos, acertada si no se explica un poco más (Schünemann, B., “*El principio de protección de bienes jurídicos como punto de fuga de los límites constitucionales de los tipos penales y su interpretación*”, en Teoría del Bien Jurídico, 2007, pág. 203). En puridad, la teoría del contrato social que llegaría a Alemania desde el luteranismo, a través de Hobbes y Kant, es la nominalista. Como hemos explicado ampliamente, entre el idealismo y el romanticismo alemán hay una continuidad absoluta en la forma de concebir el Estado y, en este sentido, en ir dotándole cada vez de mayores pretensiones sobre el ser humano. Por ello, no extraña que Schünemann, en la obra que acabamos de citar, no vea qué límites pone Kant a la intervención del Estado (pag.205), pero es que, exactamente sucede lo mismo con Hegel. En este sentido también, discrepamos de Schünemann en que, la teoría del bien jurídico, como interés jurídicamente protegido, de Feuerbach, supusiera un gran cambio respecto de la noción kantiana ilimitada del Estado. La clave del derecho subjetivo, definido como lo hace Feuerbach, descansa en que la “norma” lo reconozca, por lo que estamos exactamente bajo la misma mentalidad positivista. Esta idea es de raigambre nominalista y voluntarista. Por si cupiese alguna duda consúltese la definición de derecho subjetivo de Guillermo de Ockham (v. *Opus nonaginta dierum* (1330-332), 27, 3).

<sup>787</sup> En la literatura penal alemana, la vinculación del <<bien jurídico>> al derecho subjetivo, como <<interés jurídicamente protegido>> (Feuerbach, W., *Lehrbuch des gemeinen in Deutschland gültigen peinlichen Rechts* (1847), paragr. 21), es una consecuencia del primer influjo de la pandectista. Bajo esa perspectiva, sería posible estudiar el Derecho privado bajo las categorías del “derecho subjetivo” y “negocio jurídico”. Este esquema puede reproducirse en el Derecho penal pues, como hemos visto, el régimen de la autonomía de la voluntad es el que establece la ley (v.207), de manera que el esquema puede ser traído al Derecho penal, a través del principio de legalidad penal, sin dificultades (Carnelutti, F., *Teoria generale del reato*, 1933). No obstante, el que la ley determine el régimen de la libre autonomía de la voluntad, supone, en sí mismo, una interpretación de la misma según el legislador. Dicho de otra manera, por este camino el relativismo axiológico vuelve a dejar en manos del legislador el diseño del contenido de los bienes jurídicos según la *ideología* (v. Dworkin, P., *The Theory and Practice of Autonomie*, 1988, cap.8°). No deja de ser curioso el debate sobre el <<bien jurídico>> entre los penalistas. Detrás de toda la cuestión del *bien jurídico* está la cuestión de si es posible una axiología valorativa de carácter objetivo y general. En este sentido: Baumann/Weber/Mitsch, *Strafrecht*, AT, 1995, paragraf. 5-17, entienden los bienes jurídicos de modo <<espiritual>>. Otros, consideran los <<bienes jurídicos>> como valor abstracto de orden social (v. Jeschek/Weigend, *Strafrecht*, AT, 1995, pág. 257). Más en la línea de nuestro tiempo y del relativismo de los bienes jurídicos, hay quien no los considera valores (Kahlo, M., *Über den Zusammenhang von rechtsgutsbegriff und objektiver Zurechnung im Strafrecht*, 2007). Los cambios de la opinión social sobre la homosexualidad, el aborto, la tenencia o no de pornografía infantil para uso propio, la protección de los “derechos” de los animales, la protección de bienes jurídicos “colectivos” o “difusos”, han ido socavando la idea de que el Derecho penal tenía como misión la de proteger bienes absolutos y generales de la persona. De manera radical Knut Amelung dirá que, en realidad, valorar si una conducta es merecedora o no de pena correspondía al legislador (Amelung, K., “*El concepto de bien jurídico en la Teoría de la protección penal de bienes jurídicos*”, en Teoría del Bien Jurídico, 2007, pág.228). Hefendehl, en su

comenzó a hacer valoraciones de lo que estimaba que la sociedad entendía como “bienes”. Con cartas de derechos cada vez más amplias, en las que se diluía cada vez más la vida y la libertad como derechos *fundantes y fundamentales* del resto de derechos “fundamentales”, iría ampliándose la capacidad del Estado para dictar normas penales para cualquier ámbito de la vida humana.

De este modo, la vida, la libertad y la propiedad de la persona que se tienen hoy en cuenta son aquellas que aparecen enmarcadas en la *sociedad civil* (v.98), es decir, bajo el amparo del Estado<sup>788</sup>. Ello se ha traducido en que, de uno u otro modo, y pese a los circunloquios y elucubraciones de los más doctos penalistas, el bien jurídico haya quedado identificado con la norma Estatal<sup>789</sup>. Y, orientada la norma jurídica a prevenir resultados,

---

importante monografía sobre bienes jurídicos colectivos (Hefendehl, R., *Kollektive Rechtsgüter im Strafrecht*, 2002), después de tratar como una excepción el delito del maltrato animal – como delito sin bien jurídico (pág.53) -, de apelar a convicciones profundas de la sociedad (pág.54), de tratar la “opinión social” como moduladora de los bienes jurídicos (pág. 56), deja la sensación de que, en cada caso, el Estado puede actuar ilimitadamente según la *ideología dominante*. Por lo que se refiere a los planteamientos anglosajones, allí el principio dominante era el del “daño” (*harm principle*). El principio tuvo su modulación utilitaria (ver Bentham, J., *De los delitos contra uno mismo*, op.cit. y Mill, J., *Sobre la libertad*, op.cit.). Bajo la perspectiva utilitarista, el Derecho penal nada tenía que decir respecto a esas conductas en las que uno mismo era la “víctima”. No obstante, como se sabe, en aquellas legislaciones se persiguió la homosexualidad, el alcoholismo, la prostitución, etc. Así, en sus orígenes, la relación entre moral y bien jurídico existía. No obstante, a la vez que, como se ha dicho, en el ámbito europeo, se relativizaba cada vez más qué entender por “bien jurídico”, en el anglosajón, el principio del <<daño efectivo>> comenzó a relativizarse también, pero por otro camino: el de la prevención. Joel Feinberg (Feinberg, J., *Moral Limits of the Criminal Law*, 1984, 4 vols.), se haría eco de que el <<principio del daño efectivo>> sí constituía el núcleo elemental de la conducta criminal, pero, añadía, que el “peligro” podía suponer un daño también en el mismo sentido. Ello, en realidad, no era nuevo. Ya Hart había dicho en su obra *Punishment and Responsibility* (1968), ver cap. 7, que cuando al autor podía haber actuado evitando el riesgo del daño, merecería un reproche penal. En definitiva, entre los años sesenta y ochenta del s. XX, por la vía de la prevención, entró en el derecho norteamericano la posibilidad de perseguir comportamientos lesivos no solo presentes, sino futuros, y no sólo por daños personales, sino de cualquier clase. Joel Feinberg habla claramente del “valor social” del comportamiento, o de la “relevancia del interés a proteger” (que es social) para justificar políticas legislativas de tipo punitivo.

<sup>788</sup> Una de las consecuencias más evidentes de este proceso, en el que desaparece la persona como sujeto penal y pasa a ser objeto de imputación de normas jurídicas, es la responsabilidad de penal de las personas jurídicas. Ver al respecto: Mir Puig, S., “Una tercera vía en materia de responsabilidad penal de las personas jurídicas”, en Revista Electrónica de Ciencia Penal y Criminología, 2004.

<sup>789</sup> Bajo esta perspectiva, la persona es reducida a sujeto de imputación de normas. Y, por este camino, se ha llegado al punto de tratar los delitos dolosos como los imprudentes. Es decir, minimizando el principio de culpabilidad, y centrando la imputación en el “riesgo” de la acción. Advertía Armin Kaufmann, con toda razón, que la imputación objetiva llevaba escrito en la frente el delito imprudente (Kaufmann, A., *Jescheck-Festschrift*, 1985, pág. 260). Ello tiene la consecuencia de eliminar del derecho al individuo como un sujeto de fines, teleológico, pasando a ser simplemente un sujeto de imputación de normas. En la versión más desalentadora de la imputación objetiva, estaría aquella en la que el Estado es concebido exactamente como una máquina. Es decir, en la que la acción individual sería interpretada según las expectativas sociales sobre la acción humana de la sociedad (desde el aspecto sociológico: Luhman, N., *Rechtssoziologie*, T.I, 1987, págs.40 s.s; siguiéndole en la doctrina penal: Jakobs, G., *Strafrechts*, AT, 1993, 2/22). Bajo este enfoque, la pena sería la “negación” de la “negación” (v.162) que de la norma ha hecho el individuo al incumplirla. La sociedad, concebida de este modo, sería un sistema puramente funcional, en el que el individuo pasaría a ser un elemento cumplidor de

detrás de ella adoptó la norma penal su actual y peculiar fisonomía, con la triste consecuencia de la teoría de la imputación objetiva<sup>790</sup>.

**218.** En esta tesitura, en la que el *bien jurídico* ha perdido totalmente sus funciones limitadoras y positivas respecto del Derecho penal, el principio de *eficiencia penal* (v.181) es el que se impone a través de la *tolerancia delictiva* (v.215). Es evidente que, siendo realistas, y dentro de sociedades democráticas de la información, en la que la misión de valorar qué es o no un delito depende de la *sensibilidad del legislador*, el *índice de tolerancia delictiva*<sup>791</sup> es el *criterio funcional efectivo de la pena*. Así, habrá que entender por *índice de tolerancia delictiva* aquél que es posible en la sociedad sin que ello suponga la inestabilidad del *Estado máquina*.

Por lo tanto, el <<*bien jurídico*>> adquiere una fisonomía positiva y crítica relacionado con la *ideología*. Así, serán bienes jurídicos aquellos que *garantizan la consistencia de los elementos del conjunto* (ej. vida, integridad física, bienes de la personalidad, etc.), *aquellos también que garanticen la subsistencia del conjunto y los subconjuntos que lo forman* (ej. trabajo, bienestar social, integridad del medio ambiente, etc.), *aquellos que mantengan la ideología dominante* (ej. protección del bien estar de los animales, protección de las minorías, etc.); *aquellos que mantengan la consistencia y subsistencia del Estado máquina* (ej. los que tienen que ver con la paz social general, la integridad territorial, etc.).

## **B) Modelo de la eficiencia penal del *Estado máquina*.**

**219.** Puede hablarse de que el Derecho penal “democrático” (por no decir demagógico) funciona, en su creación normativa, en su aplicación y en la ejecución de la pena, según el *mercado de la paz social*. En este *mercado* se “paga” al Estado, y éste, a cambio, ofrece una sensación de paz. En él, por lo tanto, el Estado procurará la paz social según el *índice de tolerancia delictiva*. Y, para ello, normativamente, elaborará distintas

---

normas (v.189). Duramente, contra esta concepción, Hassemer llega a decir: “*una prohibición de una conducta bajo amenaza penal que no pudiera remitirse a un bien jurídico sería terror de Estado*” (Hassemer, W., “¿Puede haber delitos que no afecten al bien jurídico penal?”, en VVAA, Teoría del Bien jurídico, 2007, pág.103). Por lo que venimos diciendo, la afirmación de Hassemer no acierta con el verdadero problema: el relativismo que domina la concepción del bien jurídico.

<sup>790</sup> Una crítica muy bien elaborada en Kindhäuser, U., *Crítica a la teoría de la imputación objetiva y función del tipo subjetivo*, ed. español 2007. Lamentablemente, no es previsible el vaticinio que hace el autor de que esta teoría desaparecerá (pág. 11). Por el contrario, mientras exista el relativismo axiológico, y él alcance a los derechos fundamentales, será inevitable la expansión normativa del Estado. Y, por penoso que resulte, la imputación objetiva es la consecuencia necesaria de estos dos fenómenos en el Derecho penal.

<sup>791</sup> Normalmente se piensa que la delincuencia es algo a erradicar, cuando, precisamente, la existencia del Estado se justifica en buena medida en su existencia (v.155). Con ello no queremos decir que, de manera general, se pretenda desde las instituciones que se cometan delitos; pero es un hecho que sin un “*índice de criminalidad*” el Estado pierde su razón de ser general para la inmensa mayoría de las personas.

normas penales, a las que dotará de una distinta y más o menos intensa protección, según el *sentimiento social* (v.215). Del mismo modo, procederá a la aplicación de la pena modulando los distintos fines preventivos sociales y singulares de la misma, a la vez que ponderando el uso de los recursos que tiene para ello<sup>792</sup>.

Que hablemos de una sociedad democrática cómo un mercado en el que actúa el *Estado máquina* no puede ofrecer especiales reparos. Frente a otros regímenes políticos, en el democrático es evidente que quienes acuden a las urnas a ser elegidos, asumen “obligaciones de hacer” sobre las propuestas que hacen al electorado y que pagaran con el dinero de los contribuyentes. De hecho, se supone también, que los incumplimientos de los compromisos, supondría un cambio de gestores en el *Estado máquina*. Dicho jurídicamente, estaríamos hablando de un *mercado* en el que se contratarían *servicios públicos en una determinada dirección ideológica*. Así, el mercado de la paz se concretaría en algo cuantitativamente muy preciso: los Presupuestos Generales del Estado. En este sentido, el servicio de seguridad hay que interpretarlo dentro del conjunto de servicios que presta el Estado y para los que tiene recursos económicos.

En nuestro caso, para poder hablar en general de un mercado en el que actúa el *Estado máquina* prescindiremos de quienes pretenden ocupar su gobierno. Bastará con que nos fijemos en que, sea quien sea quien ocupe el gobierno democrático, el Estado cambia normas penales, las formas de las penas y modos de aplicación de la pena, por un precio que pagan los contribuyentes. Con ello, se intenta satisfacer la paz social o, si se quiere, mantener un estado de “*tolerancia delictiva*”. En este sentido, naturalmente, queda abandonada toda la cuestión y debate sobre los fines retributivos o/y preventivos de la pena<sup>793</sup>. Al final, en un *Estado máquina*, todo el sistema penal estará en función de mantener la *consistencia* del conjunto social.

Para analizar la *eficiencia de la máquina*, habremos de tener en cuenta la tasa de delitos, el número de normas penales que se promulgan, y los recursos que se destinan por el Estado a la persecución, enjuiciamiento del delito y la ejecución de la pena. Todos estos elementos son cuantificables. En definitiva, tenemos todos los elementos para idear un modelo funcional que explique la *eficiencia penal del Estado máquina*.

---

<sup>792</sup> En la reforma del Código Penal de 1995 se decía: “*se propone una reforma total del actual sistema de penas, de modo que permita alcanzar, en lo posible, los objetivos de la resocialización que la Constitución le asigna. El sistema que se propone simplifica, de una parte, la regulación de las penas privativas de libertad, ampliando, a su vez, las posibilidades de sustituirlas por otras que afecten a bienes jurídicos menos básicos y, de otra, introduce cambios en las penas pecuniarias, adoptando el sistema de días-multa y añade los trabajos en beneficio de la comunidad*”.

<sup>793</sup> Liszt, F., “*Der Zweckgedanke im Strafrecht*”, en ZStW 3 (1883), pág. 1 s.s; Mayer, H., *Strafrecht, A-T.*, 1967, pág. 26.



### **b.1) De los recursos y la eficiencia penal.**

**220.** En nuestro modelo penal tenemos un *producto* (servicio) que es la *seguridad* (S). El producto, en concreto, viene establecido *por el conjunto de recursos materiales y personales* con que el Estado persigue ser *eficiente* (v.181), consiguiendo *que el conjunto de lo social este pacificado*. Para ello, encauzará todos esos recursos, materiales y personales, en la dirección de conseguir dicha *eficiencia*. Aquí la palabra *eficiencia penal* sustituye a las finalidades de la pena como principios orientadores de la dogmática penal. O, como hemos dicho, todas las finalidades de la pena, si se quiere así, son relevantes para la eficiencia del *Estado máquina* como seguidor de la *paz social*.

Como se ha explicado, el Estado, ante todo, quiere mantener *la consistencia del conjunto* sobre el que opera. En este sentido, tendremos una *finalidad preventivo general positiva*. Que, a poco que se piense, ya comprende las demás. Pero, si se quiere, además, puede decirse que hay una sociedad que, en su conjunto, desea vivir de modo estable; para ellos, *la función de la pena es preventivo general negativa*. Por último, tenemos a los individuos que, en un momento dado, pueden decidir o no (por falta de juicio, etc) cometer un delito. En estos casos, la pena cumpliría una función *preventivo especial negativa* o, en su caso, *positiva*. Cualquiera de las finalidades de la pena puede aparecer dando razón de la política legislativa penal en cada momento. Es decir, estamos en el ámbito de la *ideología relativista*.

El Estado, dependiendo de la gravedad de la infracción, de la persona del infractor, del ánimo social, puede tomar distintas medidas: producir normas nuevas, aplicar las que existen, intensificar las penas, aplicar más o menos rigurosamente la pena, etc. En definitiva, *la libre determinación del delito y de la pena* tiene la única finalidad de la *eficiencia*, entendida, repetimos, como el mantenimiento estable del conjunto de *lo social*.

Hasta aquí hemos venido usando la expresión *índice de tolerancia delictiva* (v.215). Con ello, insistimos, se tiene en cuenta que, en toda sociedad, *lo social* se realiza también desde lo *antisocial*. Cuando hemos hablado de Kelsen lo hemos visto (v.155-156); el Estado se justifica, entre otras razones, porque existen acciones antisociales. Es decir, el delito es algo que existe y con lo que la sociedad convive, pero, también, insistimos, es cierto que todos sabemos que existe un punto de "tolerancia", a partir del cual invertir más recursos resulta ineficiente. Pues bien, el *índice de tolerancia delictiva* es aquel nivel de criminalidad que permite al *Estado máquina* mantener *constitutivamente estable* el conjunto de *lo social*, pese a la existencia de delitos.

**b.2) De la acción del Estado máquina con respecto a los recursos destinados a la seguridad.**

**221.** Si nos atenemos al empleo de los recursos que el Estado dedica para procurar la seguridad, llegamos a la siguiente explicación. El Estado es quien detenta el poder para establecer e imponer las leyes penales y las penas. Por lo tanto, su función de producción de seguridad es  $S=F(C, T)$ . Es decir, su "producción" de seguridad (S) está en función de su *estructura de seguridad* para la persecución, enjuiciamiento del delito y ejecución de la pena (C) y el *trabajo de los funcionarios* dedicados a esas labores (T).

Tanto "C" como "T" supondremos que presentan rendimientos constantes a escala. Es decir:

$$\delta F(C, T) = F(\delta C, \delta T)$$

Las demandas de "C" y de "T" se derivan de la maximización de la función de seguridad.

$$\text{Max } SF(C, T) - WT - (r + \phi - \tau) PC$$

En donde  $W$  es el salario de los funcionarios,  $r$  el tipo de interés,  $\phi$  la tasa de depreciación del material y estructura para la persecución del delito (C), y  $\tau$  las expectativas de inflación.

El precio que paga la sociedad coincide con lo que cuesta la estructura (C) y el personal dedicado a producir seguridad ( $Pr$ ). En el caso del factor (C), la condición de primer orden para maximizar la seguridad proporciona el siguiente resultado:

$$PrF(C, T) - WT = 0$$

Ello resulta evidente, pues a menor salario de los funcionarios, el Estado dispondrá de más recursos para invertir - ya sea en contratar más funcionarios o comprar material y bienes relacionados con la seguridad (C). Así,  $FT(C, T) = W/Pr$ .

Puesto que la estructura de bienes y materiales para la persecución, enjuiciamiento del delito y ejecución de la pena están dados, la demanda de funcionarios vendrá dada justamente por el importe de los salarios.

$$dT = W/Pr$$

de donde se desprende que la demanda de funcionarios, según el número de funcionarios que existen y cuyos sueldos son pagados, es inferior a 0. Es decir:

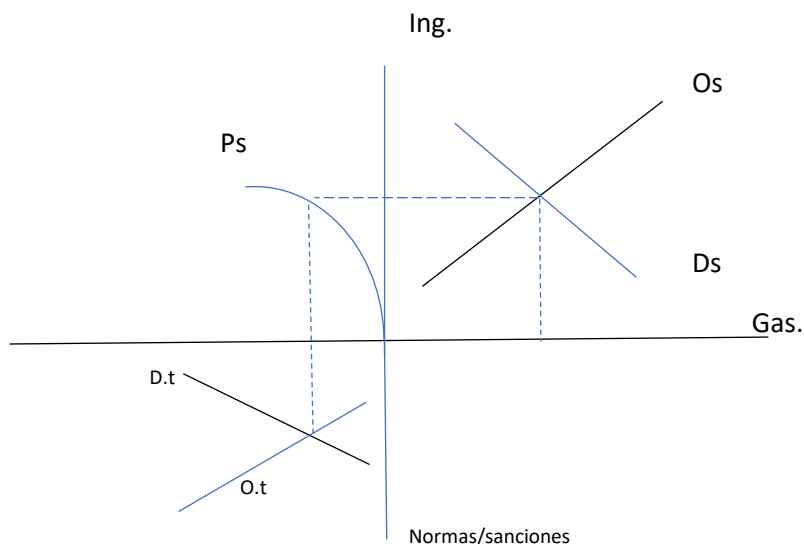
$$\frac{\delta T_i^d}{\delta Pr} = T^d < 0$$

Por otro lado, el Estado desea aumentar el empleo de recursos si  $FC > (r + \phi - \tau)$ . Y ello, cuando la productividad marginal de los recursos es superior a los costes de uso. Si suponemos que los costes de ajuste impiden al Estado variar sus recursos de manera

instantánea, tendremos las funciones de inversión en recursos (consideramos la tasa de depreciación en nuestro modelo como nula):

$$\frac{\partial I}{\partial r} < 0 \quad \frac{\partial I}{\partial \phi} > 0$$

En este caso, la oferta del Estado en seguridad vendrá dada por el empleo efectivo de funcionarios:



Como se puede comprobar con facilidad, el modelo es *recurrente*. En el desarrollo que hemos hecho del mismo nos hemos fijado en las decisiones que puede adoptar el Estado respecto al aprovechamiento de los recursos económicos materiales y de personal. Pero, como se ha dicho, en realidad, al ejercer el monopolio de la fuerza, es él quien adopta también las decisiones en el “lado” impositivo y de financiación del gasto. Por lo que, con esta explicación, el lector podrá recorrer el modelo con facilidad y en todos sus escenarios.

Pero, como se ha dicho, existen normas penales sustantivas y procesales de carácter penal que pueden producir la sensación de estabilidad social en el *mercado* sin que, en realidad, haya una variación en las variables cuantitativas de nuestro modelo. Pensemos en los casos en que, ante un tipo de criminalidad de alta repercusión pública según la *ideología* del momento (el ejemplo lo tenemos recientemente en la *ideología de género*), se producen normas sustantivas y procesales que parecen intensificar la persecución penal de esa clase de delitos, pero, en realidad, no existen los recursos económicos para ello. En estos casos, tenemos que recordar lo que hemos dicho sobre el engaño (*v.170*) y lo simbólico del derecho para el mantenimiento de la paz social. Se promulgarán, así, más y más normas penales, sin aumentar los recursos para su efectividad, engañando a la sociedad sobre el hecho de que, con esas normas, el conflicto estará resuelto. Evidentemente, el efecto es el contrario. No sólo es que no se persigan efectivamente esos nuevos delitos, es que, dado

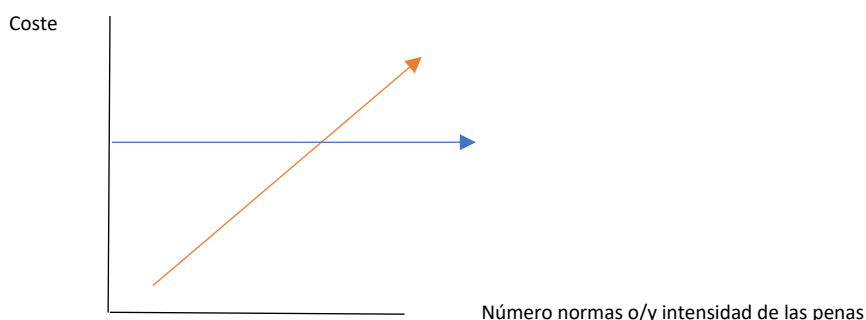
que los recursos existentes no han variado, al tener que dedicarse a la persecución de más delitos, provocará que disminuya la tasa de éxito de los que ya se perseguían. No obstante, como decimos, aquí actúa claramente el engaño como un modo de mantener la paz social.

A continuación, examinaremos algunas de las situaciones y recursos normativos con los que el *Estado máquina* resuelve la ineficiencia del castigo desatendiendo las variables cuantitativas.

### c) Del comportamiento normativo del *Estado máquina*.

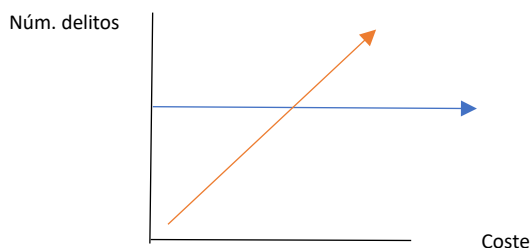
**222.** El Estado puede reaccionar, como hemos visto en la pregunta anterior, produciendo normas penales o elevando las penas de las normas existentes y, con ellas, conseguir determinadas *sensaciones de seguridad en la sociedad*. Estas normas serán más o menos efectivas - según lo que ya hemos examinado sobre cómo se comporta el Estado con sus recursos. Pero, hasta cierto punto da lo mismo, ya que de lo que se trata es de mantener la estabilidad del conjunto y ello depende de la *sensación del hombre masa*. Así que, en muchas ocasiones, se consigue ese efecto con la publicidad de que la norma penal se ha producido o que la sanción penal se ha elevado. Ante una sensación de inestabilidad, por lo tanto, el Estado puede reaccionar – obviando las variables cuantitativas - produciendo normas y sanciones que demanda la sociedad. Por lo tanto, tendríamos los siguientes escenarios:

**A)** Podría, dado que los delitos que se van a perseguir son más o, en su caso, las penas que se van a imponer también se incrementan, reducirse la efectividad de los recursos que tiene destinados a la persecución, enjuiciamiento y castigo del crimen. Ello podríamos representarlo a través de la siguiente función:

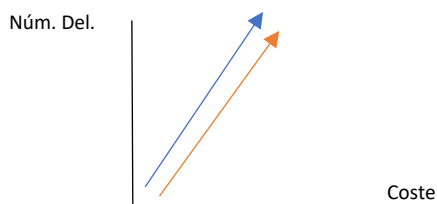


**B)** También el Estado podría optar por mantener el número de normas penales y la intensidad de las penas, sin aumentar el número de recursos destinados a la persecución, enjuiciamiento y ejecución de la pena. En estos casos, estaríamos en los momentos en los que estaría estabilizado el índice de tolerancia delictiva.

**C)** Otra opción del Estado sería la de elevar el número de recursos destinados a la persecución, enjuiciamiento del delito y ejecución de la pena, manteniendo el mismo número de delitos y de intensidad de las penas. En estos casos, la función que tendríamos sería la siguiente:



Por último **(E)**, estaría la opción de aumentar tanto los costes como el número de delitos o intensificar las penas. En estos casos, la función que tendríamos sería:



Todos estos resultados pueden trasladarse al gráfico funcional que hemos hecho en el apartado anterior. Y así, veríamos el modo en que una determinada política legislativa penal podría o no afectar a la *producción de seguridad*. También, en dicho modelo, quedarían en evidencia todas las políticas legislativas que no van acompañadas de los correspondientes recursos para ser aplicadas.

Pero es que la norma penal también permite que, pese a que se incrementen el número de delitos y de sanciones, aminorar la carga que supondría para los recursos materiales y personales dedicados a la seguridad. En efecto, de la misma forma que el Estado puede engañar y hacer que la sensación de *la masa* sea de seguridad, aumentando los delitos y las penas – sin aplicar recursos económicos para ello -, también puede, usando las mismas normas, seguir engañando sobre la acción de la justicia, descargando de trabajo la estructura y personal que dedica a la seguridad.

### **C) El principio dispositivo en el Derecho procesal penal.**

**223.** A medida que ha ido extendiéndose el Derecho sustantivo penal, evidentemente, se ha ido produciendo un sobre esfuerzo en el aparato policial, judicial y

penitenciario del *Estado máquina*. Así, poco a poco, se ha ido dando entrada al *principio dispositivo* en el Derecho procesal penal, a través del cual se *pretende aminorar de trabajo en la estructura material dedicada a los fines de seguridad*. Han aparecido medidas procesales en las que, el proceso judicial penal, ha dejado de cumplir su misión de buscar la verdad material del delito, juzgar al autor e imponerle una pena según sea o no culpable<sup>794</sup>. En efecto, la eficiencia, respecto de la limitación de los recursos destinados a perseguir y castigar cada vez más y más infracciones, ha llevado a que la función <<transaccional>> del proceso penal se haya tenido que ir promoviendo como forma de solución del conflicto penal.

Nosotros vamos a hacer referencia a tres manifestaciones del principio dispositivo en el derecho penal: la llamada <<tercera vía>>; la <<conformidad>> y la <<oportunidad >> penal.

### **c.1) La generalización de la llamada <<tercera vía>> en el Derecho Penal.**

**224.** Se entiende por <<tercera vía>> en el Derecho penal aquella por la cual es posible, para quien ha cometido el delito, no sufrir una pena aflictiva mayor si repara el daño.

La <<tercería vía>> en el Derecho penal se justifica en la medida en que la reparación parece una fórmula adecuada para la resolución de muchos conflictos penales que, en muchos casos, se superponen a ilícitos que antes eran civiles o de otra clase. Dado que sería excesivo que toda la sociedad acabara en la cárcel o que, casi irremediamente, buena parte de la ciudadanía fuera tenida por criminal (y la imposibilidad material de perseguir a todo el mundo), la solución que se encontró fue la de introducir en el Derecho penal, como fórmula de solución, la “reparación” a través del amedrentamiento, con lo cual, el Derecho penal pierde su fisonomía retributiva en orden a la justicia. Más bien, se usa como forma de “chantajear” al posible infractor para que se avenga, antes de que las “cosas se puedan poner peor”.

Desde un punto de vista funcional de los recursos que el Estado dedica a la protección y la seguridad, esta vía usa la pena para amilanar al presunto delincuente para

---

<sup>794</sup>Muñoz Conde, F., “La búsqueda de la verdad material en el proceso penal”, en Lección inaugural del curso 1998-1999 Univ. Sevilla.

que “repare” el delito que hubiera sufrido la víctima<sup>795</sup> y, así, mantener la cohesión social<sup>796</sup> - sin hacer excesivos esfuerzos de investigación y procesales. Pero, claro está, ello es inconciliable un Derecho penal liberal. Si se criticaba el sistema inquisitorial por encontrar confesiones falsas a través del miedo: ¿no es esto lo mismo?, ¿dónde queda la presunción de inocencia como carga para la acusación de demostrar la culpabilidad?

En este sentido, la <<tercera vía>> del derecho penal es una fórmula de *eficiencia normativa (v.181)*, en el sentido de que, con la misma, se pretende la estabilidad del conjunto de *lo social*, sin utilizar los recursos que existen para la persecución, enjuiciamiento y ejecución de la pena<sup>797</sup>. En definitiva, es una solución a la hiperinflación normativa penal, la falta de recursos y la incapacidad del bien jurídico para contenerla<sup>798</sup>.

### **c.2) La <<conformidad>> dentro del proceso penal.**

**225.** A partir de 1989, con la reforma del procedimiento abreviado (L.O /88, 28 de diciembre) vino a establecerse en el sistema jurídico español la *conformidad*, como un remedio a la ingente cantidad de procedimientos penales que llegaban a los juzgados por causa de la expansión del Derecho penal. Los fiscales aplaudieron la “figura”, traída del derecho norteamericano<sup>799</sup>, por la cual, y gracias a ella, iban a poder descargarse del trabajo de perseguir de una ingente cantidad de “delitos” de nueva creación (v. Circular de la

---

<sup>795</sup> Ver Rössener, D., Wiedergutmachung im Strafrecht–Straftheoretische Grundlagen des AE–WGM, Wiedergutmachung und Strafrechtspraxis. Erfahrungen, neue Ansätze, Gesetzesvorschläge. Bericht über das Forum 1992 für Täter–Opfer–Ausgleich und Konfliktschlichtung vom 10. bis 12. April 1992 in Bonn, 1993, p. 343.

<sup>796</sup> El término que usa Roxin para referirse al estado que se consigue con la aplicación de la “tercera vía” es el de <<paz social>> o <<paz jurídica>>, ver Roxin, C., “*Verantwortlichkeit im Strafrecht*” en Festschrift für Paul Bockelmann del año 1979. Existe traducción al castellano de Muñoz Cónde, «Culpabilidad, prevención y responsabilidad en Derecho Penal», en *Culpabilidad y prevención en derecho penal*, 1981, pág.6.

<sup>797</sup> Malluche, H-R., «Opportunitätsprinzip –Überprüfung der Rechtsprechung–»; 1978; Pott, C., «Die Ausserkraftsetzung der Legalität durch das Opportunitätsdenken in den Vorschriften der §§ 154, 154a», 1996; Volker,E., «Legalität und Opportunität», Duncker & Humblot, 1999; Hortsmann, M., «Zur Präzisierung und Kontrolle von Opportunitätseinstellungen», Duncker und Humblot, Köln, 2002;Adereito Teixeira,C., «Princípio da oportunidade», Coimbra, 2000.

<sup>798</sup> Se ha llegado a decir: Como dice Queralt: “*El Estado, es decir, la comunidad política, puede, en ciertas circunstancias, siempre legalmente reguladas, considerar que la prevención general se mantiene pese a la no verificación en la realidad de la pena, en cualquiera de las fases procesales de imposición y o ejecución, o cuando tales se condicionan en su virtualidad, en todo o en parte, a que el victimario se someta a la realización de alguna modalidad de reparación*». «*Víctimas y garantías: algunos cabos sueltos. A propósito del Proyecto Alternativo de reparación*”, en *Política Criminal y nuevo Derecho Penal. Libro Homenaje a Claus Roxin*, 1997, p. 168.

<sup>799</sup> La <<conformidad>> es un instrumento de solución del conflicto penal que leva algún tiempo extendiéndose por Europa: ver Pereira Puigvert, S., *Un pacto con la justicia. El patteggiamento tras 25 años de vigencia: balance y análisis comparado*, en *Revista de Derecho Procesal Penal* 2/2015.

Fiscalía General del Estado 1/89)<sup>800</sup>. Como puede verse con facilidad, la *conformidad*, en muchos casos, se pone al servicio de la <<tercera vía>> en el Derecho penal.

La <<conformidad>> es una forma de solución traída del derecho norteamericano, pero totalmente desajustada en nuestro sistema. En efecto, para empezar, en los Estados Unidos, los fiscales son elegidos por los ciudadanos y, para algunos delitos, es necesario que el “gran jurado” de su permiso para sostener la acusación. Es decir, estamos en un sistema en el que los ciudadanos controlan la acción del ministerio fiscal. En el sistema europeo continental, no es así. Los fiscales son funcionarios, cuya eficacia no es controlada durante el ejercicio de su carrera por los ciudadanos. Es decir, a los fiscales europeos, la tasa de éxito da lo mismo. Además, en el sistema norteamericano, a la hora de valorar por parte de los ciudadanos a la fiscalía, es relevante el número de recursos que invierte en la persecución de los delitos y su tasa de éxitos. Es decir, es un sistema en el que la “conformidad” cumple un papel importante respecto a la eficiencia de la inversión de los recursos económicos y la tasa de éxitos. Por el contrario, en el sistema europeo, como decimos, los fiscales son funcionarios, con una asignación de recursos que no depende de la tasa de éxitos. En este sentido, la “conformidad”, lo único que sirve en Europa es para descargar de trabajo a fiscales y jueces.

Si en los Estados Unidos, la <<conformidad>> es polémica, ya que, en muchos casos, los delincuentes son condenados por delitos de los que, claramente y con una mínima preparación del caso, hubieran salido absueltos, además, de que, también en ciertos casos, son absueltos quienes, con recursos, son capaces de enfrentarse en un juicio a la fiscalía, ¿qué decir de esa figura en el derecho continental europeo? El sistema tiene lo peor de los dos mundos. Pues aquí, mientras es evidente que los fiscales pierden casos, sin consecuencias para sus carreras, ganan otros, en los que las personas son inocentes. Y, en todo caso, nadie controla la efectividad de la fiscalía según los recursos que tienen asignados. Y si la función pública de la fiscalía en el continente europeo, compuesta por funcionarios permanentes, se justifica por la protección de la legalidad y, para ello, cobra siempre y en todo caso un sueldo del Estado, ocupando un cargo del que es inamovible, ¿qué hace el fiscal llegando a acuerdos?

---

<sup>800</sup> El trabajo más extenso y detallado que hemos visto es el de Diego Díez, L.A., *La conformidad del acusado*, 1997. Tiene su interés la ponencia del Fiscal de Sala del Tribunal Supremo Español Don Antonio del Moral García, *La conformidad en el proceso penal*, presentada en el año 2002 como ponencia en el Centro de Estudios Jurídicos para la Administración de Justicia. Refiriéndose al carácter utilitarista y de economía procesal de la “conformidad”: Tribunal Supremo Sala 2ª, S 11-11-2014, nº 752/2014, rec. 504/2014, Pte: Monterde Ferrer, Francisco. Sección de Estadística Judicial del Consejo General del Poder Judicial): en el año 2005 se produjeron un total de 48.067 conformidades; en el año 2006 se llevaron a cabo 58.898 conformidades; en el 2007, 66.059 juicios rápidos de conformidad; en el 2008, se produce un incremento significativo hasta alcanzar las 111.112 conformidades; en 2009, la cifra asciende ya a 120.064; en los años sucesivos de 2010, 2011, 2012, el número de conformidades realizadas se sitúa entre las 105.000 y 110.000 y en 2013 y 2014 se produce un ligero descenso. Más datos: <https://www.poderjudicial.es/cgpj/es/Temas/Estadistica-Judicial/Estudios-e-Infornes/Justicia-Dato-a-Dato/>



Desde el punto de vista de este estudio, la <<conformidad>>, como instrumento de solución del conflicto penal, avanza con velocidad imparable. En este sentido, se percibe en su uso un fenómeno inquietante. En un principio, la <<conformidad>> estaba pensada para los delitos menos graves, pero, en la actualidad, se ha generalizado su uso en los delitos más graves. En España se usa la <<conformidad solapada>> o <<encubierta>>. El nombre lo dice todo. A través de este “mecanismo”, el abogado llega a un acuerdo con el fiscal y éste, a través del escrito de calificación o de conclusiones definitivas, modula la calificación penal y la pena, a fin de hacer efectivo el acuerdo al que ha llegado con el abogado. El peligro de esta maniobra, entre otros, es que se produce a espaldas del juez, de manera que, en muchas ocasiones, el Ministerio Fiscal llega a conformidades estratégicas, con unos u otros acusados, a fin de servirse de sus declaraciones como prueba de cargo contra otros acusados que no han querido <<conformarse>>. Otra vez, podemos ver en que poco se parece este sistema al inquisitorial. Pues, evidentemente, existiendo muchos acusados, y sabiendo que unos pueden llegar a un acuerdo con el fiscal (y que éste puede pedirles que declaren contra quienes no se conformen), el inocente se conformará por evitar las consecuencias de una prueba de cargo conseguida por el fiscal reduciendo la pena a quienes se conforman – y quizás sean culpables. Y, al contrario, es convierte en un sistema muy ventajoso para los culpables pues, llegando a un acuerdo con la fiscalía, verán reducir su pena, quizás, incluso, mintiendo sobre otras personas -quizás inocentes.

### **c.3) La <<oportunidad>> penal.**

**226.** La oportunidad penal es otro principio que puede usarse para evitar un proceso penal - pese a que existan indicios de la comisión de un delito. Su aplicación aparece en el mismo momento en que se presenta la denuncia o la querrela; momento en el Juez puede considerar que sea o no “oportuno” perseguir los hechos denunciados. Normalmente, la justificación la encuentra el Juez en que los hechos tengan carácter civil, administrativo, etc. Así, el principio de intervención mínima se usará para fundamentar la consideración del juez sobre la oportunidad o no de un proceso penal. La proliferación normativa y la superposición de distintas normas le ayudan a la proliferación de esta clase de resoluciones. Aquí, volvemos a ver que, la expansión del Derecho penal, por otros sectores del ordenamiento jurídico, ha provocado el uso de este principio, con el que se evita la sobrecarga de los tribunales.

Por último, durante la ejecución de la pena, pueden existir razones que el juez valore y que le hagan resolver a favor de la suspensión o la sustitución de la ejecución de la pena privativa de libertad, por otra que suponga una menor carga material para el Estado. La subjetividad que domina la actuación de la Junta de tratamiento y del Juez de vigilancia penitenciaria favorecen este tipo de medidas.

### III.9.2 La ineficiencia penal

**227.** El modelo que hemos expuesto (v.219) y las distintas figuras de las que hemos hablado (v.223 s.s.), muestran dos fenómenos correlativos. Por un lado, la intensificación constante del número de nomas penales y, por otro, la incapacidad del sistema de recursos personales y materiales para hacerse cargo del aumento de normas punitivas.

Hemos visto las fatales consecuencias de que el principio dispositivo y de oportunidad entren en el Derecho procesal penal. Y el efecto no queda ahí; el derecho, al ser sistemático, hace que las disfunciones acaben alcanzando al resto del sistema. Si ahora, con las normas penales, se pueden perseguir ilícitos que antes eran civiles o administrativos, ¿cómo no usar esa vía aprovechando el miedo que supone procesar penalmente a alguien? Y si, en esa situación, el juez y/o el fiscal consideran que no es oportuno proceder penalmente, el proceso pasa a discutirse en vía de apelación, o, al final, pasa a otra jurisdicción, etc. Aparecen los <<procesos pelota>>, que van de un “lado” a otro esperando que algún juez encuentre que es competente. Con lo cual, de nuevo, se incrementa la ineficiencia del sistema judicial.

Estamos hablando desde el punto de vista del Derecho penal. Pero, si adoptásemos otros puntos de vista jurídicos, llegaríamos a parecidas consecuencias. Por ejemplo, si alguien deja abandonado un vehículo en una plaza de garaje privada, las potestades civiles, administrativas e incluso penales, vienen a concurrir, generando problemas de jurisdicción cuya aclaración, en muchos casos, lleva años.

En definitiva, y volviendo a la ley penal, lo que se constata es que la descomposición del *bien jurídico* como límite a la acción del legislador lleva a una espiral de *ineficiencia* generalizada, frente a la que se responde, buscando la eficiencia, desmontando los principios del Derecho penal liberal.

Usando análogamente términos económicos, podemos decir que, a la *hiperinflación normativa* se responde con la *descomposición de los principios que han guiado la justicia retributiva liberal*.

#### A) El castigo antes y después de 1789.

**228.** Al haber descrito el Derecho penal del *Estado máquina* como *eficiente-funcional*; y sabiendo las consecuencias dogmáticas que tiene semejante posición, no estará demás que dediquemos algunos párrafos a explicar los antecedentes del actual sistema.

Antes de 1789 el castigo que se infligía al infractor penal tenía como misión principal reestablecer la voluntad del soberano sobre el pueblo. La ley, como voluntad del soberano era negada y, con la pena, se manifestaba a la comunidad que la voluntad del rey seguía

vigente<sup>801</sup>. El derecho a castigar, como dice acertadamente Foucault, era una variedad del derecho que tenía el soberano a la guerra<sup>802</sup>. Siguiendo a este autor, la ejecución pública aparecía como un gran ritual, al que se convocaba al pueblo, el cual, a través de la visualización de la imposición de la pena, era aleccionado sobre la voluntad suprema del soberano. La pena de muerte iba acompañada del suplicio. Eran frecuentes las penas en las que el reo, antes de morir, sufría toda clase de vejaciones, humillaciones y mutilaciones. El tratamiento que recibía era similar al enemigo de guerra. Su cuerpo quedaba a merced de la fantasía del dolor. En un Estado justificado en la guerra, el soberano actuaba con la pena del mismo modo que con el enemigo del Estado. El suplicio, nos dice Foucault, siempre ha funcionado como un <<operador político>>.

Quien aplicaba el castigo era el verdugo. Un hombre que, embozado, sin identidad, por delegación real, alzaba el hacha o la espada y desmembraba al delincuente. La eficiencia era muy tosca. Se pretendía que el miedo, el terror, mantuvieran unido el conjunto. Bajo este enfoque, se entiende que el regicidio fuera el peor de los delitos y, también, como no, en este tipo de sociedad, destacase el valor que había que tener para defender el derecho del pueblo a matar al rey tirano<sup>803</sup>.

La revolución de 1789 no demostró que la voluntad del pueblo fuera a ser mejor que la de los reyes. El patíbulo con la guillotina se levantó del mismo modo, en medio de las plazas, y la algarabía de la gente juzgaba y condenaba a muerte con el mismo despotismo que el soberano<sup>804</sup>. No obstante, hay un cambio fundamental. Al pie de la guillotina no había hombres embozados, escondidos detrás de una máscara. Con alborozo, unos y otros ciudadanos se repartían la función de soltar el dispositivo que hacía bajar la cuchilla. Con la guillotina aparece una máquina que retarda el momento en que el hombre acciona el disparador y hasta que la cuchilla corta la cabeza del condenado por la turba.

**229.** Beccaria, Servan, Target, etc., venían denunciando las abominaciones de la forma de entender los delitos, el modo en que se llevaban los procesos judiciales y cómo se imponían las penas bajo el Antiguo Régimen. Después de ellos, se pedirá al Estado un proceso en el que el condenado pasase por distintas fases para que su culpabilidad quedara *científicamente* probada. Igual que la *máquina* transformaba la materia prima en un producto, el proceso penal hacía pasar a la persona por las fases de denunciado, imputado, acusado y, en su caso, condenado. A diferencia de la justicia del Antiguo Régimen, el proceso penal ilustrado se ponía en marcha sobre la base de la presunción de inocencia que, la acusación, durante el proceso, tenía que acabar destruyendo. El proceso,

---

<sup>801</sup> Muyart de Vouglans, P.F., *Les Lois criminelles de France*, 1780, pág.34.

<sup>802</sup> Foucault, M., *Vigilar y Castigar* (1975), ed. español 2018, pág. 59.

<sup>803</sup> De Mariana, J., *Del Rey y de la Institución real* (1598), ed. 2018.

<sup>804</sup> Dirá Rousseau: “*Todo malhechor, que ataca el derecho social, se convierte, por sus crímenes, en rebelde y traidor a la patria. Entonces, la conservación del Estado es incompatible con la suya; es preciso que uno de los dos perezca, y cuando se hace perecer al culpable, es menos como ciudadano que como enemigo*” (Rousseau, J-J., *Contrato social*, op.cit., L.II, cap.v).

estructurado en distintas fases y con distintas personas con diferentes funciones, se asemejaba, como decimos, a una *máquina*. El funcionamiento de la *máquina* garantizaba que ninguno de los que intervenían en la ejecución del condenado se sintiera responsable. El condenado había disfrutado del privilegio de la presunción de inocencia, el fiscal se había atendido a su función de acusar, el abogado había defendido al acusado, el juez imponía una pena según la ley, el verdugo ejecutaba lo que decía una sentencia. El proceso penal, por lo tanto, impedía responsabilizar de la muerte del reo a alguien en concreto. Todos los agentes del proceso eran meras piezas de un engranaje superior, y todos sabían que, por sí solos, jamás podrían ejecutar al reo.

Pero, desde 1755, más o menos, la criminalidad cambiaría mucho. El desarrollo de la sociedad industrial, el empuje de la economía había hecho que los delincuentes fueran sobre todo de <<antipropiedad>>. Ello, unido a la desaparición del poder real, hizo que la mentalidad general hacía el criminal cambiara<sup>805</sup>. A partir de esa fecha, se observa que la criminalidad relacionada con la propiedad aumenta. Y, a la vez, lo hacen las normas que proscriben las diferentes formas de criminalidad contra la propiedad. Con la misma vertiginosa fuerza con que despegaba la sociedad industrial, lo hace, detrás de ella, el Derecho penal. Es el momento en que, por primera vez, se observa la actuación del *Estado máquina* promulgando normas a fuerza de ser exigidas por el cuerpo social que detenta la propiedad y, a su vez, la imposibilidad de que los recursos del Estado puedan hacer frente al aumento de los nuevos delitos. Se habla claramente de una mala economía del poder<sup>806</sup>. La reestructuración de la administración de justicia se hace distribuyendo cargos, buscando la máxima operatividad al mínimo coste posible<sup>807</sup>.

## **B) El Código Penal y el *hombre máquina*.**

**230.** A partir de 1789 se impone el principio de igualdad ante la ley. El Estado, por lo tanto, debía actuar castigando a través de unas reglas, unas leyes, que ya no emanaban de la voluntad del soberano. Aparece el *Código Penal* como un cuerpo de leyes ciertas, taxativas y previas al delito, destinadas a describir cuál iba a ser la reacción del Estado frente a determinadas acciones de los individuos. Pero *lo social*, como ya hemos estudiado, se mira del modo nuevo con que se miraba el mundo. Estamos en el cientificismo de los s. XVII y XVIII. Así, el delincuente es un inadaptado. Hay “algo” que falla en *lo social* que, si se cambia, ha de producir la adaptación del individuo. Estamos considerando ideas que hemos visto al hablar del principio de eficiencia (*v.181*) y el cientificismo social. En efecto, el *individuo social* se convierte en objeto de análisis. El cambio de perspectiva es radical. Se nota, sobre todo, en la importancia de la pena de muerte. Bajo el Antiguo Régimen la

---

<sup>805</sup> Foucault, M., *Vigilar y Castigar* (1975), op.cit., pág. 90 y 98 s.s.

<sup>806</sup> Foucault, M., *Vigilar y Castigar* (1975), op.cit., pág. 92.

<sup>807</sup> Foucault, M., *Vigilar y Castigar* (1975), op.cit., pág. 94.

muerte no era tan grave, lo importante era que el ajusticiado salvara el alma. Anna Lennicherin de Nuremberg, ajusticiada el 16 de junio de 1657 por la espada, dijo: “*Esta pobre ha expresado vivamente su agradecimiento por la sentencia del Tribunal y por la gracia que le han procurado pide al Altísimo que otorgue a tan ilustre senado toda clase de felicidades y siempre salud, y con esto se despidió de todos los presentes deseándoles buenas noches*”<sup>808</sup>. Pero la ciencia sólo tiene una vida en cuenta, la presente; en el caso del criminal, del individuo que es asocial por alguna *causa*. Aparece la prevención especial positiva, como una respuesta científica al mal del delito. La pena debe reeducar, reinsertar, tratar aquellos aspectos “rotos” del delincuente, para que vuelva a ser un ciudadano, un miembro de la ciudad<sup>809</sup>.

Para este propósito la concepción de la cárcel cambia. La cárcel no era tradicionalmente un lugar de suplicio. Solía ser una estancia en la que se esperaba la muerte o la imposición de cualquier otro tipo de pena física<sup>810</sup>. El *Estado máquina* va a convertir la prisión en un espacio en el que actuar sobre el individuo antisocial. El condenado, como una pieza rota, llega a la cárcel como a un taller, a ser “reparado” para, una vez “arreglado”, volver a la sociedad como una pieza que cumple su función dentro de la *máquina*.

La prisión empieza a ser concebida como una sociedad, más estricta, en la que se procura que el delincuente asuma una condición que le permita ser de nuevo sujeto socialmente apto. Es entonces cuando empiezan los experimentos. En Ámsterdam se erigió el primer establecimiento de “corrección” en 1596. En él se practicaba una especie de terapia a base de trabajo, azotes y ayunos<sup>811</sup>. A partir de ahí, se propusieron diferentes formas de encarcelar a los hombres, ya fuera aislándoles en celdas individuales, haciéndoles trabajar, hasta el conocido Panóptico de Bentham, por el que, a través del silencio y la vigilancia constante, se suponía que el delincuente se reformaría<sup>812</sup>.

---

<sup>808</sup> Hamper, Th., *Die Nürnberger Malefizbücher*, 1927, pág.30 (citado por Foucault, M., *Vigilar y Castigar* (1975), op.cit., pág. 102). La muerte bajo un enfoque religioso no es el final; está la promesa de una nueva vida (Lc 8,52 y Lc 23, 43). Por eso existe un gran empeño en que el criminal entre en la ciudad de Dios. Los ajusticiamientos eran un ritual en el que el sacerdote era un personaje más fundamental que el verdugo. Animaba, consolaba y ofrecía el perdón de Dios al condenado, el cual, en cualquier momento podía pedir besar la cruz. Así, después del s. XVII, sólo podemos ver la importancia del arrepentimiento antes del suplico en algunos santos. Santa Teresita del Niño Jesús cuenta, en *Historia de un alma* (1898), como pidió a Dios una prueba de que lo que quería era conforme a su Voluntad. La prueba que pidió fue que un ajusticiado se arrepintiera antes de que le diera muerte el verdugo. Por lo que narra en ese libro, el ajusticiado besó la cruz que portaba el sacerdote antes de morir.

<sup>809</sup> Liszt, F., *Tratado de derecho penal alemán* (1881), ed. español 1999, págs. 16 s.s.

<sup>810</sup> Henting, H., *La pena* (1955), ed. español 1958, pág. 185.

<sup>811</sup> Hippel, R., *Strafrechtswissenschaft*, vol XVIII (1903), pág. 419.

<sup>812</sup> En el *Panóptico* se hace patente algo de lo más característico del hombre una vez se ha tomado la decisión de reformarlo: *la vigilancia*. El preso sabe que es objeto de vigilancia constante, pero, por la estructura del *Panóptico*, no sabe cuándo está siendo vigilado. En el *Panóptico* todo está individualmente organizado. Cada individuo es idéntico al otro, ocupa una celda similar, un lugar en el que es clasificado. Allí puede ser objeto de prueba, de experimentación y, como exaltación del empirismo, se observa la reacción de las pruebas con el

En la fase de experimentación, de “prueba y error”, el sistema penitenciario del *Estado máquina*, pretendía que la “pieza” que no funcionaba, de alguna forma “arreglarla”, para que volviera a ser útil en la sociedad<sup>813</sup>. No es extraño que sea en estos años donde el trabajo del preso sea considerado como una fuerza - lo mismo que lo estaba siendo en la economía - que debía ponerse al servicio de la comunidad<sup>814</sup>. Foucault dirá respecto a la prisión en esta época: “*La prisión, aparato administrativo, será, al mismo tiempo, una máquina de modificar los espíritus*”<sup>815</sup>.

**231.** Un nuevo tipo de hombre ha surgido. Al lado del *homo económicos* tenemos *L'Homme-machine*<sup>816</sup> del que nos habla La Mettrie (1709-1751)<sup>817</sup>. En el libro que cito de La Mettrie, el autor explica cómo cualquier movimiento del cuerpo tiene una explicación funcional y cómo el espíritu no es más que la actuación de la imaginación que, de suyo, no es más que la expresión del cerebro físico. La organización social y la educación las hace derivar directamente de la organización en la que actúa el *hombre máquina*. Bien es cierto que declara oculto aquel momento en que nació la organización social, pero, sí que afirma que el ser humano está destinado a funcionar dentro de ella<sup>818</sup>. Por ello, el delincuente es tratado como algo “defectuoso”; incluso habla del crimen como una propensión de ciertos

---

individuo. El *Panóptico* va mucho más allá de un sistema penitenciario. No hay nada más que leer a Bentham para comprender que bajo el criterio de la “utilidad” se esconde justamente esta observación continua sobre la sociedad. El utilitarista necesita estar observando constantemente que sus leyes son útiles, que reportan felicidad a un mayor número de personas, que las personas son sujetos iguales en el funcionamiento de la máquina. ¿Y cómo saber esto sino es con la vigilancia continua sobre el individuo? Así, vigilando, es que el utilitarista puede probar fórmulas de felicidad, constatar su eficacia, volver a intervenir si falla. Con el socialismo, el utilitarismo se ha quitado la “careta”; el principio de utilidad del socialismo va mucho más allá del utilitarismo de Bentham, la promesa del socialismo es toda la felicidad para todo el mundo. Fijémonos en qué dice Bentham de su máquina: el *Panóptico* “*es capaz de reformar la moral, preservar la salud, revigorar la industria, difundir la instrucción, aliviar las cargas públicas, establecer la economía como en una roca, desatar, en vez de cortar, el nudo gordiano de las leyes sobre los pobres, todo esto por una simple idea arquitectónica*” (cita traída de Foucault, M., *Vigilar y Castigar*, op. cit., pág.239).

<sup>813</sup> Así dirá por ejemplo Beccaria: “*El legislador debe ser un arquitecto hábil que sepa a la vez emplear todas las fuerzas que pueden contribuir a la solidez del edificio y amortiguar todas aquellas que podrían arruinarlo*” (Beccaria, C., *De los delitos y las penas* (1764), ed. español 1980., pág. 135).

<sup>814</sup> Masson, L., *La Révolution pénale en 1791*, pág. 139, citado por Foucault, M., *Vigilar y Castigar*, op.cit., pág. 127 nota 17.

<sup>815</sup> Foucault, M., *Vigilar y Castigar*, op.cit., pág. 147.

<sup>816</sup> Nos explica Hayek que el término de *homo aeconomicus* fue introducido por John Stuart Mill y que fue una consecuencia del racionalismo (Hayek, F., *Los fundamentos de la libertad*, op.cit., pág.92). Aunque Hayek no se refiere al hombre máquina, sí que menciona las concepciones dominantes deterministas que hacen aparecer al ser humano como un autómatas irresponsable (Hayek, F., *Los fundamentos de la libertad*, op.cit., pág.109).

<sup>817</sup> Nos dice: “*El hombre es una máquina tan compleja, que en un principio es imposible hacerse una idea clara de ella, y, por consiguiente, definirla. Con lo cual todas las investigaciones que los mayores filósofos han hecho a priori, es decir, queriendo servirse de algún modo de las alas del espíritu, han sido vanas. Así, sólo a posteriori, o tratando de discernir el alma, como a través de los órganos del cuerpo, se puede, no digo descubrir con evidencia la naturaleza misma del hombre, pero sí alcanza el mayor grado de probabilidad posible a este respecto*” (La Mettrie, J.F., *El hombre máquina*, ed. español 1961, pág. 12).

<sup>818</sup> La Mettrie, J.F., *El hombre máquina*, op.cit., pág. 21.

hombres por un defecto congénito. La idea tiene mucho calado, pues supone un criterio de “normalidad” para entender el ser humano. Y así, para La Mettrie, médico de profesión, al ser humano había que examinarlo exactamente igual que a una *máquina*, para comprender su funcionamiento y saber las razones de que su comportamiento no sea “normal”.

Al lector no le costará demasiado ver la similitud de este pensamiento con respecto a las formas de entender *lo social*, sobre todo con Comte - que ya hemos explicado (v.105).

En lo jurídico, la pena, como remedio, como cura, como forma de reparar al *hombre máquina*, se fijará en los aspectos de *lo social* que pueden haber causado el defecto y también en aquellos caracteres internos del propio individuo que pueden hacer de él un ser antisocial. Es el momento de la pena entendida como instrucción del individuo<sup>819</sup> y de la investigación criminalista de las causas congénitas al crimen<sup>820</sup>. Sobre este nuevo planteamiento, la educación cobra un papel primordial. Los revolucionarios de 1789 habían declarado que era un derecho ser educado por el Estado. Al arrogarse semejante función el *Estado máquina* podía igualar intelectualmente a todos sus individuos, normalizarlos educativamente, y, a la vez, proceder a una distribución adecuada de las personas dentro de *lo social*. ¿Cómo no hacer lo mismo con el reo? A través del supuesto derecho a la educación el Estado vigila, controlará y pondrá en su sitio al individuo para que funcione.

### III.10 Resumen.

En el recorrido que llevamos hecho, hemos pasado de *lo social* a *lo jurídico*. Veamos resumidamente el camino que hemos seguido al examinar descriptivamente el *poder*:

1. Hemos caracterizado al *Estado como un instrumento*, derivado del modo en que el hombre resuelve problemas en sus relaciones con otros hombres (v.143).

2. También hemos visto la forma en que el Estado, a través de las concepciones *nominalistas*, se transformaba en *sujeto*. El Estado como *instrumento-sujeto*, a partir del s. XVII, fue, poco a poco, interpretándose como un *Estado máquina potente*. En un Estado de estas características, lo importante de *lo social* es *lo colectivo*, de manera que, esa clase de Estado lo hemos descrito como productor de *normas positivas* (v.150 y 155).

3. La razón y expansión de esta forma de Estado se produce porque pasa de ser un *Estado fuerte* a un *Estado proveedor* (v.157). La elaboración de esa clase de normas no precisa de *lo social*, entendido como *lo común*, por el

---

<sup>819</sup> Liszt, F., *Programa de Marburgo* (1882-1889).

<sup>820</sup> Lombroso, C., *Le piú recenti scoperte ed applicazioni della psichiatria ed antropología criminale*, 1893.

contrario, se presta a lo que hemos llamado *ingeniería social* (v.158), a la construcción de *lo social* según una *ideología*.

4. Se ha explicado la relación entre la *ideología* y la *ideografía*, y el modo y proceso en que en ella actúa el *Estado máquina* (v.181 s. s).

5. La fundamentación, en el *Estado máquina*, de la norma positiva en la *ideología*, hace de él una *persona ficticia*, pero con sustantividad propia, gracias a la noción de *persona jurídica* (v.178).

6. Después de estudiar la diferencia entre la *ley común* y la *colectiva* (v.196 s.s), se ha visto que el *Estado máquina* requiere, necesariamente, la *ley colectiva* y *positiva* para constituirse, y, así, se ha explicado el proceso de *motorización legislativa*, en el que intenta conseguir un equilibrio en todas aquellas zonas de la vida humana donde interviene (v.208) con el fin de lograr ser *eficiente* (v. 181).

7. Hemos destacado la dimensión del poder del Estado a través de la fuerza máxima que es capaz de ejercer a través de la *ley penal* (v.213). La ley penal nos sirve, en todo caso, para examinar la fortaleza de las <<vigencias>> y las <<arquitecturas de servicialidad>> (naturales y artificiales).

8. Se ha visto cómo la desaparición del *bien jurídico*, como limitador de la acción penal del Estado es una consecuencia de la hiperinflación normativa positiva y el relativismo axiológico (v.217).

9. Como aspecto funcional del Estado, hemos *modelizado* funcionalmente la acción Estatal de protección y seguridad (v.219 s.s). Al hacerlo se han descubierto las relaciones entre los medios materiales y personales del Estado con la hiperinflación de normas penales. Así, se ha podido explicar cómo los principios más rígidos y garantistas del Derecho penal sustantivo y el procesal penal liberal ceden frente a criterios “dispositivos” que hacen, aparentemente, posible la eficiencia penal de la estructura material y personal que el *Estado máquina* tiene para procurar la protección de las personas (v.223).

10. Se ha expuesto cómo es el “engaño” el que preside la política legislativa tendente a conseguir la eficiencia penal, a costa de introducir en el Derecho penal principios que le son ajenos (v.221). En este sentido, hemos podido conectar la *ideología* con el engaño – lo que ya habíamos hecho en la primera y segunda parte de nuestra investigación.



11. Por último, se ha explicado, desde el punto de vista del poder, la evolución del castigo hasta llegar al *Estado máquina* (v.229). Para terminar, hemos hecho corresponder la noción de *Estado máquina* con la de *hombre máquina* (v.231).

**CUARTA PARTE**

**DE LA “MÁQUINA” DISTRIBUTIVA**

#### IV. La <<máquina>> distributiva.

En este apartado de nuestra *teoría descriptiva del poder y la riqueza* pasamos a analizar la *riqueza* y su desenvolvimiento dentro de *lo social*. Es nuestro último paso de concreción y, por lo tanto, al referirnos a la riqueza hablaremos de algo específico dentro del poder<sup>821</sup>.

De la parte que acabamos de dejar son importantes, para afrontar este apartado, algunas ideas. Se ha descrito el poder del Estado no sólo como *fuerte*, sino también como *potente* (v.157), es decir, como *proveedor* y *providente*, según la *ideología* actual. Hemos estudiado la evolución del Estado (v.173 s.s), teniendo en cuenta la influencia creciente del *nominalismo* sobre el *realismo*. Lo mismo hemos hecho al examinar la *ley* (v. 196 s.s). Se ha puesto de manifiesto cómo, entre el *impulso* que existe para contratar y el *contrato*, hay una relación. El impulso, generado por la explicación de la utilidad marginal, es la fuerza que lleva a la persona a interactuar económicamente con otras; el contrato, es el modo en que esa relación se concreta dicho impulso (v.201 s.s). También se ha examinado cómo la autonomía de la voluntad afecta a las fuentes del derecho, ya sea en su noción *realista* (v. 198 s.s) o *nominalista* (v.207 s.s). Pues bien, ahora, en esta cuarta parte, nos enfrentemos al problema de qué función desempeña el *Estado máquina*, como *Estado potente*, respecto de la *riqueza*. Siendo sistemáticos con nuestra exposición, en esta cuarta parte, mantendremos la misma perspectiva que venimos arrastrando desde el comienzo de nuestro análisis. Pero, aquí, nos centraremos en el *impulso* que lleva a las personas a mantener relaciones económicas, cómo se forma la riqueza y de qué modo el Estado interviene en ello. La diferencia entre la perspectiva *realista*, o, en su caso, el *nominalista*, nos servirán para describir el fenómeno de la *riqueza* dentro de la *teoría del poder*.

Podemos justificar la íntima conexión entre este apartado y el anterior, no sólo con la cita de Aristóteles que acabamos de hacer (*realismo*), sino con la frase del *nominalista* Hobbes de que la “*riqueza es poder*”<sup>822</sup>. Y, en efecto, así es, pero, no todo poder proviene o se desarrolla desde la *riqueza*, por lo que la visión del Estagirita en este punto es sistemáticamente la que parece oportuna. Sabiendo esto, para nosotros sigue siendo fundamental mantener en nuestra explicación las categorías que venimos utilizando desde el principio y, así, diferenciar, en todo momento, entre *realismo* y *nominalismo* para, desde él, poder hablar de conjuntos *comunes* y *colectivos*.

---

<sup>821</sup> Aristóteles, *Eth. Nic.*, 1094b.

<sup>822</sup> Citado por Adam Smith (Smith, A., *La Riqueza de las Naciones* (1776), ed. 2008, pág.65).

En no pocos casos, y entre autores de primera línea, se aprecia, en ocasiones, cierta falta sistemática a la hora de tratar estas cuestiones. Así, por ejemplo, entre los autores de la Escuela Austriaca – a los que venimos prestando especial atención –, Ludvig von Mises, a la vez que se muestra partidario de fundamentar la economía en la acción humana valorativa de tipo subjetivo, no tiene ambages en defender una naturaleza del Estado basada en el *nominalismo*<sup>823</sup>. En este sentido, la exposición que abordaremos a continuación aclarará hasta qué punto las visiones *realistas* y *nominalistas*<sup>824</sup> pueden ser consecuentes en todos los apartados que venimos examinando dentro de nuestra *teoría descriptiva del poder y la riqueza*. Hecho esto, podrán reconducirse con facilidad las desviaciones que se hayan podido producir en el sistema de un pensamiento. Para ello, de nuevo, el “giro hermenéutico”, será el que haga sintonizar las dos perspectivas.

Hay que despejar alguna duda antes de seguir. Se ha querido poner, como fuerza fundamental en *lo social*, al lado de la *riqueza*, la religión<sup>825</sup>. Esta idea necesitaría un comentario extenso y profundo, en el que no podemos detenernos. En lo que nos importa, hoy, evidentemente, la *riqueza* es tan importantes que, para una inmensa mayoría de personas, se ha convertido en el enfoque preponderante sobre el que apoyar el sentido de su vida, su idea de la felicidad y, por lo tanto, para muchos sí puede tener la importancia de una religión. Es un hecho que, desde hace tiempo, la perspectiva económica ocupa en el ideario político un protagonismo fundamental. Incluso, volviendo a la religión, es un

---

<sup>823</sup> Textural: “(...) el Estado, es decir, el aparato social de compulsión y coerción es una institución montada precisamente para hacer frente a la imperfección humana, domeñando, con penas afflictivas, a las minorías, al objeto de proteger a la mayoría contra las acciones que pudieran perjudicarla” (Mises, L., *La acción humana*, op.cit., pág.85).

<sup>824</sup> Una de las deficiencias de más calado en el pensamiento de Ludvig von Mises consiste en no haber distinguido entre la formación de los grupos sociales intermedios de manera natural y de manera colectiva. Es decir, desde un enfoque realista o, en su caso, desde la perspectiva del poder. El error se encuentra en la propia fuente de donde dice que proviene la distinción entre realismo y nominalismo. Veamos el párrafo: “No menos fundada y, por lo que respecta a nuestro tema, es la oposición entre realismo y nominalismo, según el significado que a tales vocablos le dio la escolástica medieval. Nadie pone en duda que las entidades y agrupaciones sociales que aparecen en el mundo de la acción humana tengan existencia real. Nadie niega que las naciones, los Estados, los municipios, los partidos y las comunidades religiosas constituyan realidades de indudable influjo en la evolución humana. El individualismo metodológico, lejos de cuestionar la importancia de tales entes colectivos, entiende que le compete describir y analizar la formación y disolución de estos (...)” (Mises, L., *La acción humana*, op.cit., pág. 51). Basta con repasar lo que hemos explicado sobre la formación de los “grupos intermedios” en la Edad Media (v. *178s.s.*), para comprobar que Mises usa el término “colectivo” para referirse tanto a los grupos formados de forma “común” como a aquellos que se forman de manera “colectiva”. En este sentido, y por lo que allí explicábamos, es una simplificación decir que los términos nominalista y realista se concibieron en la Edad Media de un modo tan simple como dice el maestro de la Escuela Austriaca. Por otro lado, el equívoco tampoco se justifica con la remisión a la Edad Media, pues, como también hemos explicado, la diferencia entre “común” y “colectivo”, para referirnos a la formación del grupo de forma natural o por el poder, es algo que aparece en la lógica de John Stuart Mill (v. Stuart Mill, J., *Sistema de lógica demostrativa e inductiva*, op.cit., pág. 300) (v.1) (obra a la que hace referencia Mises, L., *La acción humana*, op.cit., pág. 129, nota a pie de página 1, y que se supone que conocía).

<sup>825</sup> Marshall, A., *Principios de Economía*, (ed.1920), ed. español 1948, pág.3.

problema en el que los Papas se pronuncian clara, y hasta contradictoriamente, desde León XIII<sup>826</sup>. Bastará con que uno vaya a un centro comercial los domingos y luego visite una Iglesia, para que se dé cuenta de dónde tiene hoy la masa el corazón. Ahora bien, no se interprete lo que digo como una crítica al capitalismo o a los tiempos actuales. El corazón del ser humano siempre ha ido por los mismos caminos. Lo único que ha hecho el capitalismo es generalizar la participación en la riqueza; es dar la posibilidad real al ser humano de dar rienda suelta a sus deseos. Lo que antes era anhelo, hoy es posible. Si antes se idolatraba al becerro de oro en el corazón, hoy, el capitalismo hace posible esa idolatría. Quizás por ello, y aunque pueda resultar una paradoja, vivimos en una época de enorme autenticidad espiritual. Con una *ideología* dominante *proveedora*, en un mundo en el que el ser humano puede dar rienda suelta a sus deseos sin ser criticado, la religión ha dejado de ser algo hipócrita. Quien hoy reza y lleva una vida de pobreza es, claramente, porque pretende llevar sus pasos detrás de las huellas de las sandalias del Pescador. El capitalismo ha quitado la careta a los hombres, ha separado a los buenos de los que fingían serlo, es él quien ha conseguido señalar al hombre verdaderamente religioso. Aclarado esto, no nos desviemos, sigamos con nuestro tema.

#### IV.1 El <<maquinismo>> en la Economía.

**232.** El *maquinismo* fue un modo de acercarse al estudio de la economía por varias causas. La primera, es la importancia que tuvo en su momento la aparición de la *máquina de vapor*<sup>827</sup>. Ello supuso un cambio tan importante en la forma de concebir la acción humana de tipo económico: la *máquina* paso a ser un arquetipo intelectual desde el que explicar los fenómenos económicos. Y pese a que algunos economistas enseguida se dieron cuenta de las deficiencias que conllevaba un estudio desde este enfoque, pues, en efecto, un arquetipo dinámico, pero cerrado en sí mismo (estático desde fuera), dejaba sin explicar muchos de los problemas que planteaba en el mundo económico - la acción valorativa del ser humano -, aun así, decimos, después incluso de que Menger (1840-1921), Jevons (1835-

---

<sup>826</sup> León XIII, *Rerum novarum* (1891); Pio XI, *Quadragesimo Anno* (1931); Juan XXIII, *Pacem in Terris* (1961); Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes* (1965); Pablo VI, *Populorum Progressio* (1967); Pablo VI, *Octogésima Adveniens* (1971), sínodo de Obispos: Justicia en el mundo; Pablo VI, *Evangelii Nuntiandi* (1975); Juan Pablo II, *Redemptor Hominis* (1979); Juan Pablo II, *Laborem Exercens* (1987); Juan Pablo II, *Sollicitudo Rei Socialis* (1991), Juan Pablo II, *Centesimus Annus* (1991); Juan Pablo II, *Tertio Millennio Adveniente* (1994); Juan Pablo II, *Evangelium Vitae* (1995) y, recientemente, Francisco, *Fratelli Tutti* (2020). Las fuentes modernas de la justificación de la doctrina social de la Iglesia se encuentran en la Constitución Apostólica *Gaudium et Spes*, del Concilio Vaticano II, en cuyo núm. 76 dice: “*La Iglesia expresa un juicio moral, en materia económica y social, cuando lo exigen los derechos fundamentales de las personas o la salvación de las almas*”. Y en el canon 2420 del Catecismo se firma: “*En el orden de la moralidad, la Iglesia ejerce una misión distinta de la que ejercen las autoridades políticas: ella se ocupa de los aspectos temporales del bien común a causa de su ordenación al supremo Bien, nuestro último fin. Se esfuerza por inspirar las actitudes justas en el uso de los bienes terrenos y en las relaciones socioeconómicas*”.

<sup>827</sup> Sobre la importancia de esta idea para la concepción del Estado (v.144 y 145).

1882) y Walras (1834-1910)<sup>828</sup>, se centraran en el subjetivismo de la acción humana para dar cuenta de los fenómenos económicos, todavía, Alfred Marshall (1842-1924) en el prólogo<sup>829</sup> a la octava edición de sus *Principios de Economía* dirá: “*La Meca del economista se halla en la biología económica más bien que en la dinámica económica. Pero los conceptos biológicos son más complejos que los de la mecánica; por tanto, toda obra que trate de los fundamentos de la Economía debe reservar un espacio relativamente grande a las analogías mecánicas y por eso hace uso del término <<equilibrio>>, que sugiere algo de analogía estática (...)*”<sup>830</sup>. Otra de las causas la hemos explicado ya; la *ideología* cientificista y positivista, a partir del s. XVII estaba dando al Estado una forma que se ajustaba perfectamente a un entendimiento del ser humano como *maquina* (v.231) y, del mismo modo, al Estado (v.181 s.s).

Como todos los grandes arquetipos del pensamiento que aparecen en un momento de la historia, no sólo afectan a una rama o disciplina de las humanidades. Su fuerza en la sociedad empuja a que se extienda en las mentes de los científicos para explicar los distintos fenómenos sociales. Ya lo hemos visto al hablar de la sociedad y derecho. Hemos visto el funcionamiento de la sociedad como *máquina* (v.105), y al Estado y la ley desde el *maquinismo positivista* (v.155 s.s y 179 s.s). ¿Cómo influirá el arquetipo *maquinista* en la economía? Pues, si entre el *poder* y la *riqueza* siempre existe una relación de

---

<sup>828</sup> En el caso de León Walras, la explicación de la economía se realiza sobre la acción humana, pero, desde el <<vaciamiento del mercado>>, lo que le coloca en la línea de los aspectos funcionales del maquinismo. Es él quien usó la condición del “vaciamiento del mercado”, a través de la conocida ley de Walras. Lo expresó funcionalmente: siempre existe un conjunto de precios reales (vector) tal que la suma de los precios de todo lo ofrecido equivale a la suma de la demanda medida en dinero. En consecuencia, todo lo puesto en el mercado se vende, lo que implica el “vaciamiento del mercado” (Walras, L., *Elements of pure Economics* (1874), trad. al inglés 1954, pág. 83.). Como enseguida veremos, en este modelo se mantienen las ideas “maquinistas” de Adam Smith, acentuadas por la idea de eficiencia perfecta. El <<vaciado de mercado>> se explica a través de la siguiente fórmula: si *d* es la demanda y *s* la oferta, la expresión de lo que hemos dicho sería la siguiente:

$$\vec{p} \sum_{i=1}^n [d(\vec{p}) - s(\vec{p})] = 0$$

<sup>829</sup> Marshall, A., *Principios de Economía*, op.cit., XXIV.

<sup>830</sup> Dirá Ludwig von Mises: “*Los principios mecanicistas le resultan al hombre una guía tan certera que hasta llega a creer que, sirviéndose de ellos puede resolver todos los problemas que presenta el pensamiento y la investigación científica. El mecanicismo es, para el materialismo y el panfísicismo, la esencia misma del saber, y los métodos experimentales y matemáticos de las ciencias naturales son el único modo científico de pensar*”. Y más adelante: “*La visión panmecanicista del mundo está abocada a un monismo metodológico; reconoce sólo la causalidad mecánica porque sólo a ella atribuye valor cognoscitivo o al menos un valor cognoscitivo más alto que la teleología.*” (Mises, L., *La acción humana*, op.cit., págs. 29, 31-32).

correspondencia, *nominal* o, en su caso, *real*, en la economía tendremos que poder explicar el mismo fenómeno que hemos descrito en los apartados anteriores de la misma manera<sup>831</sup>.

A continuación, veremos el modo en que la *máquina* modeló el pensamiento sobre la economía en el s. XVIII. Será importante en lo que digamos no perder de vista la idea de *equilibrio* que, desde Comte (v.105), venía señalándose como criterio de *normalidad* en una sociedad. Equilibrio, normalidad y eficiencia, serán conceptos capitales en el estudio de la economía a partir del s. XVIII. De forma natural, cuando hayamos expuesto el origen mecanicista de la economía, llegaremos al análisis del marxismo, como la expresión maximizada y paradisiaca del supuesto *equilibrio*, a través de la importancia que daría al *principio distributivo*<sup>832</sup>.

El *principio distributivo* se explica en el pensamiento económico desde una determinada clase de *ideología*. Como ya sabemos, este tipo de pensamiento vino a formar parte del discurso moderno a partir de la Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano de 1789 y, dentro de ella, de una fatal interpretación del derecho de igualdad (v.157). A partir de ahí, es que se ha desplegado una especie de psicosis general sobre los posibles derechos de los más variopintos grupos, cosas y hasta animales<sup>833</sup>. En este delirio,

---

<sup>831</sup> El arquetipo funcional es similar a lo que Ludwig von Mises llama “tipos ideales” para explicar la historia: “Son tipos ideales los conceptos manejados en la investigación histórica, así como los manejados para reflejar los resultados de dichos estudios. Los tipos ideales son, por tanto, conceptos de comprensión. Nada tienen que ver con las categorías y conceptos praxeológicos o los conceptos de las ciencias naturales. Estos tipos ideales en modo alguno son conceptos de clase, ya que su descripción no indica los rasgos cuya presencia determina clara y precisamente la pertenencia a una clase. Los tipos ideales no pueden ser objeto de definición; para su descripción es preciso enumerar aquellos rasgos que, generalmente, cuando concurren en un caso concreto, permiten decidir si el supuesto puede incluirse en el tipo ideal correspondiente. Nota característica del tipo ideal es el que no sea imperativa la presencia de todos sus rasgos específicos en aquellos supuestos concretos que merezcan la calificación en cuestión. El que la ausencia de algunas de dichas características impida o no que un caso determinado sea considerado como correspondiente al tipo ideal en cuestión depende de un juicio de relevancia plasmado mediante la comprensión” (Mises, L., *La acción humana*, op.cit., pág. 72). El párrafo que transcrito es extenso, pero tiene su interés leerlo con detenimiento. Lo primero que destaca del mismo es que, a pesar de que Mises diga que el “tipo ideal” no es de “clase”, es decir, que no sirve para formar conjuntos, todo el párrafo lo dedica a explicar cómo un supuesto singular pasa o no a formar parte del conjunto que supone el tipo ideal. La explicación de Ludwig von Mises parece querer ser equidistante con las posturas idealistas sobre la historia (Hegel) (v.100), que observan la historia como un escenario en el que se desenvuelve evolutivamente la idea, y las posiciones más positivas sobre el “tipo” de Max Weber (v. 125). En realidad, fijándonos bien, a lo que se está refiriendo Mises es a una clase de conocimiento muy conocido, éste es, la analogía metafórica (v. 90). Mises parece darse cuenta de esta consecuencia cuando, al analizar la probabilidad de “caso” respecto de la probabilidad de “clase”, indica que, en algún sentido, la probabilidad de “caso” se hace coincidir con la probabilidad de clase a través de la “metáfora” (Mises, L., *La acción humana*, op.cit., pág. 138).

<sup>832</sup> Es fundamental que el lector recuerde lo que hemos explicado sobre la diferencia entre justicia distributiva y justicia social (v.206). Sólo siendo consciente de esa diferencia podrá saber hasta qué punto se han equivocado los términos cuando usando el término <<justicia distributiva>>, en realidad, se da entrada a modelos en los que se rapiña la propiedad de unos para repartirlo entre otros.

<sup>833</sup> Declaración de derechos sociales de 1917 de la Constitución de México; arts. 22 a 27 de la Declaración de derechos del hombre de 1948; Pacto Internacional de derechos económicos, sociales y culturales de 1966; Carta comunitaria de los derechos sociales fundamentales de los trabajadores de 1989; Resolución del Parlamento

como veremos, no es cierto que el camino haya sido el de la ampliación de los derechos de forma progresiva. Al contrario, a medida que proliferaban las más variopintas cartas de derechos, fueron víctimas de ellos la libertad, la vida y la propiedad.

Sobre la importancia de la *ideológica* y la *ideografía* en la desenvoltura dinámica del *Estado máquina* ya hemos hablado (v. **179**), así que no insistiremos más sobre ello. Pero sí que deberá tenerse presente cuando hablemos de las *ideologías* económicas y sus resultados *ideográficos*. No creemos que deba despreciarse el aspecto *ideológico* que, evidentemente, afecta a toda sociedad. Aunque, efectivamente, como pensamiento, se sustenta inevitablemente sobre la falsedad (v. **135, 163, 170**)<sup>834</sup>, su importancia, en el desarrollo de la sociedad, es fundamental. Por muchas críticas que se levanten contra la *ideología*, ésta será el modo general de pensar de las masas<sup>835</sup>.

El enfoque que hemos escogido para nuestro análisis no quiere poner el acento en las diferencias entre lo que dicen los autores liberales de economía y los marxistas<sup>836</sup>. De ello ya se ha escrito mucho y muy bien, y poco aportaríamos aquí repitiendo lo mismo. Por

---

Europeo de 2017 sobre un “pilar europeo” de derechos sociales; Propuesta de la declaración universal de los derechos de la madre tierra, 2019; en Bolivia se reconocen los supuestos derechos de la madre tierra desde 1914; sobre los derechos de los animales, ver nuestro punto **158**. Desde la publicación por Peter Singer (1946-) de su delirante libro *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals* (1975), se han sucedido las publicaciones e instituciones dedicadas a promover una visión ética fuerte sobre los supuestos derechos de los animales. Algunos ejemplos: Arenega, M., y Delgado J-F., *Los derechos de los animales*, 2003; Riechmann, J., *Todos los animales somos humanos*, 2005; Cortina, A., *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*, 2009; Hava García, E., *La tutela penal de los animales*, 2009; Rodríguez, Carreño, J., *Animales no humanos entre animales humanos*, ed. 2012, etc. Mediante la Ley 17/2021, de 15 de diciembre, de modificación del Código civil, la Ley Hipotecaria y la Ley de Enjuiciamiento Civil, sobre el régimen jurídico de los animales, con entrada en vigor el 5 de enero de 2022, se han introducido una serie de normas relativas a las crisis matrimoniales. En ellas se contempla el pacto sobre los animales domésticos. Se tiene a los animales por seres dotados de sensibilidad, distintos a las cosas, debiendo el Juez pronunciarse, a la hora de adjudicar la guarda del animal, según el interés de éste. Es decir, que el mismo criterio que se usa para adjudicar la guarda y custodia de un menor es el que han de aplicar los jueces para adjudicar a uno u otro cónyuge un pez, un gato o un perro. Lo más triste de esta cuestión es que la doctrina de la Iglesia – que desde hace tiempo ha caído en la trampa del discurso de los derechos fundamentales -, se haya eco a todo este discurso: Papa Francisco, *Laudato sí*, 2015.

<sup>834</sup> Mises, L., *La acción humana*, op.cit., págs.89 y 93.

<sup>835</sup> No debe desdeñarse el hallazgo y utilización de la *ideología* por el marxismo (Cfr. Mises, L., *La acción humana*, op.cit., págs. 90 s.s). El marxismo, al mostrar el efecto que la *ideología* tiene en la sociedad, descubrió algo que resulta fundamental, esto es, que la sociedad puede sustentarse con facilidad sobre el “engaño” (v. **163**). Después de descubrir este hecho, el marxismo lo usará, intentando traer a este mundo su idea de paraíso en la tierra. Pero esto, científicamente, es lo de menos. Lo relevante es que el marxismo ha señalado que la masa está desconectada la mayoría de las veces de la verdad y que, por ello, es manipulable. Y eso es algo que conviene a cualquier tipo de *ideología*. Este es un hecho contra el que no cabe despotricar para que desaparezca. Por muy ofendidos que nos sintamos al ver cómo una y otra vez la masa corre detrás de las mentiras ideológicas con que las tratan los políticos, sigue siendo un hecho y, quizás, inevitable.

<sup>836</sup> Entre otros: Mises, L., *La acción humana*, op.cit., págs. 87 s.s; del mismo autor, *El socialismo* (1922), op.cit.; del mismo autor, *Crítica del intervencionismo: el mito de la tercera vía* (1929), ed. español 2001, etc.; Hayek, F., *Camino de servidumbre* (1944), ed. español 2009; del mismo autor: *La fatal arrogancia* (1988), ed. español 2010; Huerta de Soto, J., *Socialismo, cálculo económico y función empresarial*, 1992, etc.



ello, enfocamos la cuestión *desde la continuidad que existe entre el pensamiento liberal utilitarista y el marxista*. El arquetipo de la *máquina*, que usan unos y otros, nos ayudará en este planteamiento. La consecuencia de sostener esta perspectiva es la de no presentar el pensamiento económico clásico y el marxista como dos formas contrapuestas de entender la economía. Aunque, efectivamente, el resultado parece ése, *lo que intentaremos resaltar es la idea común que subyace en los dos*. En este sentido, lo que haría el marxismo es potenciar el *maquinismo* de los clásicos, maximizando sus resultados. De este modo creemos poder dar cuenta de que existe una relación de continuidad entre el *utilitarismo* y el *marxismo*.

#### IV.1.1 El maquinismo en la Escuela clásica de economía.

En este punto estudiaremos la importancia que el arquetipo *maquinista* tuvo en la Escuela clásica de economía. Para ello, comenzaremos explicando la importancia que la *máquina de vapor* pudo tener en el pensamiento de los primeros economistas de esta escuela. A partir de ahí, veremos la teoría económica de la Escuela clásica, siguiendo el modelo *maquinista*. En la evolución, serán importantes dos autores principalmente: Adam Smith (1723-1790) y John Stuart Mill (1806-1873). Elegimos estos dos autores porque, como se verá, entre la obra del primero y el segundo, se manifiesta el cambio de paradigma fundamental del Estado *fuerte* al Estado *potente* dentro del pensamiento liberal. Dicho de otro modo, Stuart Mill compatibiliza el pensamiento utilitario con el *principio distributivo*. Hecho esto, podremos dar el siguiente paso hacia la explicación del *maquinismo* en el marxismo. Con lo que digamos, la continuidad entre utilitarismo y marxismo habrá quedado demostrada.

##### A) La máquina en el s. XVIII.

**233.** A partir del s. XVIII la economía es *productiva*. El punto de partida sobre la economía es la *escasez*, pero, a partir de ese siglo, hay una transformación evidente de la economía que, gracias a las *máquinas*, se vuelve *intensamente productiva*. El hombre, con las *máquinas*, parecía haber encontrado el camino para vencer al mal de la escasez. Ello supuso cambios en los esquemas de comprensión de los fenómenos sociales y, por ende, de los económicos.

Los autores abandonaron entonces el punto de vista subjetivo sobre la *acción práctica*<sup>837</sup>, para interpretar la economía a través de las formas en que el trabajo afecta a la

---

<sup>837</sup> El precursor del abandono de las cuestiones morales y políticas para tratar la economía es, sin duda, Richard Cantillon (1680-1734) (Cantillon, R., *Essai sur la Nature du Commerce en Général* (1730), ed. 1955). La obra tiene un gran interés, pues, aunque adopta una perspectiva individualista (idea de empresario) para explicar distintos fenómenos económicos, como decimos, se separa de los argumentos políticos y morales con lo que se

producción. El trabajo pasará de ser *un esfuerzo personal para subsistir*, a ser una *fuerza productiva*. Es decir, abandonará el entorno de la *vida humana*, para ser interpretado en el entorno de la *riqueza general*. Como *fuerza productiva*, el trabajo no se orienta directamente sobre los *bienes* (de la clase que sean), entre el esfuerzo humano y el producto final, aparece *la máquina*, que provoca un mayor rendimiento del trabajo de la persona o, en su caso, hasta la sustituye; en este sentido, los *bienes* pasan a ser exclusivamente los productos de consumo y los servicios. La diferencia entre el *instrumento* y la *máquina* es fundamental en este nuevo modo de comprender la realidad. El *instrumento*, como por ejemplo la polea o la palanca, potencia la fuerza humana, pero, la *máquina* hace algo más: *trabaja por sí misma*. Estamos en un mundo que se llena de *máquinas* y de *fábricas*<sup>838</sup>.

**234.** La *máquina* se interpone entre el esfuerzo del trabajador y el producto, y, además, exige de una especialización del conocimiento para crearla y trabajar con ella. Así, por un lado, aparece el *inventor*, por otro, el *trabajador mecánico*. Es decir, la *máquina* en general aumenta el proceso de *diferenciación social*. Una palanca o una polea la hace quien la usa, con la *máquina* no sucede esto; se requiere un conocimiento especial tanto para crearla como para mantenerla en buen estado.

El *maquinismo* pone, por primera vez, el mundo de la ciencia en medio de *lo social* para cambiarlo. Un artefacto, con vida casi autónoma – muchos le llamarán a la *máquina*

---

solían tratar los temas económicos por los autores anteriores a él. Se ha cuestionado que la economía moderna deba su paternidad a Adam Smith. Tanto Stanley Jevons, en un trabajo titulado *Richard Cantillon y la nacionalidad de la economía política* (1881), como de manera muy aclaradora Joseph Alois Schumpeter (1883-1950) en su *History as Economic Analysis* (1954), y muy duramente Murray Rothbard (1926-1995) en su *Historia del pensamiento económico* (1995), ed. español 2000, han tratado de corregir la influencia que ha tenido el pensamiento de Adam Smith, y su valoración como precursor del liberalismo económico. No obstante, a pesar de los esfuerzos de estos autores, lo cierto es que, efectivamente, la influencia de la obra de Adam Smith fue y es indiscutible. A nuestros efectos, todas estas cuestiones sobre la “paternidad” del pensamiento liberal económico no nos afectan y, como ya hemos demostrado, es al cristianismo que se debe el que se haya resaltado la importancia de la libertad del ser humano en Occidente. Dicho de otra manera, lejos de aportar algo los liberales utilitaristas al desarrollo de la libertad del ser humano, al abstraerla de la esfera moral, la pusieron en el camino de su destrucción por el marxismo y las ideas colectivistas que proliferarán desde la Primera Revolución Francesa. A lo que nos tenemos que atener sencillamente en este punto es al hecho de que, a partir de Adam Smith, es posible observar una influencia y desarrollo del pensamiento *maquinista* en la economía que difícilmente podríamos trazar desde, por ejemplo, Cantillon.

<sup>838</sup> Este tipo de explicaciones continúan hoy: Bersnahan, T. y Trajtenberg, M., ¿“*General Purpose Technologies <Engines of Growth?>*”, en *Journal of Economics* (1995), 65, págs. 83-101; Morin, M., *The Labor Market Consequences of Electricity Adoption: Concrete Evidence from the Great Depression*, 2015. Sobre como las nuevas tecnologías afectan a la producción: Autor, D.H., Levy, F., y Murmane, R.J., “*The Skill Content of Recent Technological Change: An Empirical Exploration*”, en *Quarterly Journal of Economics* (2003), 118, págs. 1279-1333; sobre el modo en que las tecnologías dividen la mano de obra entre muy cualificada y poco cualificada: Besen, J., “*Toil and Technology*”, en *Finance and Development* (2015), 52, 1; el análisis de este fenómeno en las gasolineras: Basker, E., Foster, L., y Klimek, S., “*Customer-Labor Substitution: Evidence from Gasoline Stations*”, en *US Census Bureau Center for Economic Studies Paper*, (2015), 15-45, etc.

*autómata* -, aparece como un personaje más en *lo social*, transformando su dimensión material. Algo tan humano como el saber, aprender y mejorar, el *maquinismo* lo volverá para algunos en causa de injusticia. En efecto, pues la *máquina* supone que, dentro de la fábrica, el trabajo se vuelva *intenso, repetitivo y especializado*. Que muchos hagan el mismo trabajo, la misma acción, da la sensación general de que el trabajador es otra pieza de la *máquina*. En este nuevo entorno - de economía de fábrica- surgen los argumentos de la “alienación” del trabajador, de la falta de dignidad del obrero - por ser tratado como un elemento de fuerza de la *máquina* - y, en definitiva, todas las cuestiones que rodean la relación de los medios de capital con el trabajo, la propiedad de los medios de capital y el destino del beneficio derivado de los bienes producidos. Dicho de modo sencillo, las cuestiones sustanciales liberalismo y del socialismo aparecen con toda virulencia con el paradigma de la *máquina*. Si profundizamos en esta idea, y con independencia de que la veamos con más detalle al hablar del marxismo, veremos que no hay nada más antagónico al marxismo que la ciencia – pese a que él se califique así mismo como “científico”. Pues, como hemos dicho, esta *ideología* abrirá un abismo entre el conocimiento científico y sus aplicaciones prácticas. Lo que decimos no es baladí, porque, por un lado, convierte al marxismo en una especie de pseudo religión. Es decir, en una ideología más allá de la realidad que tiene presente. Pero, por otro, explica toda esa literatura que nace siempre desde el marxismo contra las máquinas, la inteligencia artificial, los robots, etc<sup>839</sup>. Así, el lenguaje *ideológico* marxista se presenta con el juego intelectual religioso del *cielo y el infierno*. En efecto, frente al mundo *distópico* al que nos lleva el capitalismo, dicen los marxistas, he aquí el mundo *utópico* del paraíso socialista.

Por lo tanto, con la *máquina* tenemos, por un lado, una nueva forma de producir mucha más riqueza, mientras que, por otro lado, existe la imagen innegable de masas de hombres que cada mañana van a las fábricas a ocupar el mismo puesto, uno y otro día, para los que el trabajo se ha convertido en una acción repetitiva y continúa. He aquí los hechos, he aquí el fenómeno. A partir de él será que unos vean en el mismo la causa de la prosperidad y, otros, por el contrario, una situación de humillación para las personas.

## **B) La Escuela clásica de economía según la *máquina*.**

**235.** No es casual, ni simplemente estético, que Adam Smith use el término “nación” para titular su obra *La riqueza de las naciones* (1776). Adam Smith tenía, como telón de fondo sobre el que pensar, la nación anglosajona. El *mercado nacional* estaba ante sus ojos como algo real sobre lo que elucubrar en términos de eficiencia estática. La nación, la usa

---

<sup>839</sup> Zamiatin, Y., *Nosotros* (1924), se publicaría en 1988; Huxley, A., *Un mundo feliz* (1932); Orwell, G., *1984* (1949); Bradbury, R., *Fahrenheit 451* (1953); Pohl, F., y Kornblut, M., *Mercaderes del espacio* (1953); Gibson, W., *Neuromante* (1984); etc. En el cine aparecen obras que dan cuenta de este fenómeno, entre todas las películas que podrían citarse, destaca la trilogía de *Matrix*, de los hermanos/as Wachowski.

Adam Smith, como una metáfora de una enorme *máquina*<sup>840</sup>. A la hora de elaborar sus ideas económicas, seguro que le ayudó el ser contemporáneo y conocer al inventor de la máquina de vapor (1769) James Watt (1736-1819). Pues sí, porque Adam Smith, profesor con James Watt, en la Universidad de Glasgow, pensó que, de modo similar a cómo las leyes de la termodinámica explican el equilibrio en la máquina de vapor, él podría explicar la *económica de la nación* tratando ésta como una *máquina*. De manera que concibió el trabajo como una fuerza de energía que, dentro de una estructura de económica nacional (*máquina*), produciría mercancías *a un precio*. A partir de ahí, el carácter holístico para interpretar la economía desde un conjunto operativo, con sus propias fuerzas internas, el mercado, la *teoría del valor objetivo del trabajo* desfilarán triunfantes por las mentes de David Ricardo (1772-1823), James Mill (1773-1836), John Stuart Mill (1806-1873) y Karl Marx (1818-1883).

**236.** En Adam Smith la función del Estado todavía es esencialmente *fuerte*. Pero ya matiza una cualidad de lo que será el Estado *potente* (v.157). A él le encomienda tres funciones: la de procurar la seguridad interna, la defensa del enemigo exterior (hasta aquí estamos en la idea del *Estado fuerte*), y, ésta es importante para nosotros, la de realizar obras públicas (relacionadas con la seguridad). No obstante, a pesar de describir de esta manera las funciones del Estado, lo cierto es que también habla en general de “*servicios públicos*”. Esta última función será la que se vaya extendiendo y provocando que, a partir del s. XVIII, el Estado sea, como decimos, cada vez más *potente*. Ello llevará a los economistas a ir dando cabida en su pensamiento a esta nueva situación de una sociedad demandante de servicios del Estado.

**237.** En este punto, tenemos que volver la mirada al segundo de los autores que nos ayudarán a desarrollar este apartado. Nos referimos a John Stuart Mill. Se le suele tratar como un corolario de Adam Smith, de sus discípulos, David Ricardo y Say, y de su padre, James Mill. Pero, pensamos que, semejante juicio, merece una explicación un poco más detallada. John Stuart Mill supondrá el contrapunto “*distributivo*”<sup>841</sup> que hará pasar, definitivamente, del *Estado fuerte* al *Estado máquina potente*. En efecto, en la época que

---

<sup>840</sup> Smith, A., *La Riqueza de las Naciones*, op.cit., leemos en el capítulo que dedica a la “*mano invisible*”, como el autor hace mención a la máquina de vapor como forma de ahorrar trabajo y, más adelante, como concibe la ciencia de la política económica como una disciplina que: “*sirve al estadista o legislador, se orienta a dos objetivos distintos: la provisión para el pueblo de rentas o medios de subsistencia abundantes (...); y, segundo, a proporcionar al Estado o república ingresos suficientes para dar servicios públicos*” cap.III.

<sup>841</sup> El antecedente remoto del “*principio distributivo*” es el utilitarismo de Bentham. En este punto, Stuart Mill da pábulo a David Ricardo. Rothbard recupera un texto de una carta que al parecer David Ricardo dirigió a Malthus y que no tiene para nuestra explicación desperdicio: “*Usted piensa que la economía política es la investigación de la naturaleza y causas de la riqueza; yo pienso que más bien debería ser una investigación de las leyes que determinan la distribución de la producción entre las clases que concurren a su formación*” (Rothbard, M., *Historia del pensamiento económico*, op.cit., págs. 671-672). A nuestros efectos, John Stuart Mill supone el final de la Escuela clásica de economía y comienzo del marxismo. Sobre las similitudes metodológicas entre Mill y Marx (Popper, K., *La sociedad abierta y sus enemigos*, op.cit., págs.302-303).

John Stuart Mill escribe los *Principios de economía política* (1848) estaba ya bastante alejado de las ideas utilitaristas de Bentham y se mostraba en su correspondencia más cercano al positivismo de Comte (v.105). Fijémonos que, el principio de utilidad quería ofrecer un criterio para la elaboración de las leyes y juzgarlas (v.109). El principio, recordémoslo, decía que había que procurar una mayor cantidad de felicidad para un mayor número de personas. Ello, evidentemente, daba paso a la acción distributiva del Estado a través de la ley sobre la economía. No obstante, al principio utilitarista de Bentham le faltaba coordinarse con algo que decían los positivistas. En efecto, pues, en realidad, abocaba a un cálculo imposible, es decir, dependiendo la felicidad de lo que subjetivamente sienten las personas, resultaba realmente complicado saber hasta qué punto cuánta riqueza era la que había que distribuir para hacer feliz al mayor número de personas. Con Comte, en cambio, el <<principio de Broussais>> (v. 107) permitía hablar de situaciones de supuesta “normalidad” social y, otras, “patológicas”, en las que se justificaba la intervención. La “normalidad” podía llegar a objetivarse a través de la probabilidad. Desde ahí, es que John Stuart Mill pondrá al mismo nivel las leyes de producción y las de la distribución. El utilitarismo y el positivismo sociológico se ayudaban mutuamente para crear un arsenal argumentativo desde el que justificar la intervención del Estado de *modo potente*. En definitiva, como muy bien observó Marx<sup>842</sup>, en John Stuart Mill tenemos el autor en el que se mezcla de forma clara ese sincretismo entre lo *colectivo* y lo *individual*. Las palabras de Marx que acabamos de referir son muy esclarecedoras del pensamiento en John Stuart Mill, pero también, en ese mismo párrafo, se aleja de cualquier idea de compromiso con sus ideas. Ello será importante cuando examinemos cómo Marx maximiza el sueño “distributivo”.

Dicho esto, Adam Smith comienza su obra declarando cuál sería el principio de eficiencia de la nación. “*La nación – dice Smith – estará mejor o peor provista de todo lo necesario y cómodo que es capaz de conseguir según la proporción mayor o menor que ese producto, o lo que con él se compra, guarde en relación con el número de personas que lo consumen*”<sup>843</sup>. El principio de eficiencia es evidentemente utilitarista. Si nos fijamos, nuestro autor mira a la nación como un conjunto holístico en el que hay que examinar si está mejor o peor provista.

Pues bien, para conseguir un resultado favorable, la nación ha de funcionar como una *máquina*, que se pone en marcha con el *interés del individuo*, sigue con la *fuerza del*

---

<sup>842</sup> Marx, naturalmente, lo dice en tono crítico: “*En estas condiciones, los portavoces de la Economía política burguesa alemana se dividieron en dos campos. Unos, gentes listas, prácticas y ambiciosas, se agruparon bajo la bandera de Bastiat, el representante más vacío y por tanto el más logrado de la Economía apologética vulgar; otros, celosos de la dignidad profesional de su ciencia siguieron a John Stuart Mill en la tentativa de conciliar lo inconciliable*” (v. apéndice al prólogo a la segunda edición del *El Capital*; v. Marx, C., *El Capital*, op.cit., pág.13)

<sup>843</sup> Smith, A., *La Riqueza de las Naciones*, op.cit., cap.III.

*capital*, provoca la *división del trabajo*<sup>844</sup> y, como último efecto, procura *el estado de equilibrio*. Analicemos cada una de estas partes.

### **b.1) El interés individual.**

**238.** Ya hemos dicho que Adam Smith se desarrolla intelectualmente en la Universidad de Glasgow; allí no sólo tiene amistad e influencia por parte de Watt, sino que, como se sabe, en aquella Universidad, y en aquella época, se estudiaba al individuo con la regularidad que Newton había conseguido explicar los fenómenos naturales. Para ello, los escoceses enfocaron el estudio moral desde la *funcionalidad de los sentimientos morales*. Ello suponía un notable cambio respecto del modo en que se venía estudiando la acción humana práctica hasta entonces. Desde antiguo, la acción práctica parecía un desencadenante de las tres partes del alma (el entendimiento, la memoria y la voluntad) según el bien. Ello conducía, bajo el *realismo trascendental*, a una idea de *bien común* basada en el bien de uno mismo y de los demás atendiendo a la realidad y circunstancias de las personas y los grupos que se forman de manera natural en la sociedad (v.82, 177, 183). Bajo el nuevo enfoque de los escoceses, los sentimientos dejan de estar subordinados a la razón y, por el contrario, aparecen dando un peso decisivo a la voluntad sobre la razón.

Los sentimientos modulan la acción práctica del ser humano de un modo más determinante de lo que la filosofía práctica de corte *realista trascendental* está dispuesta a admitir. Ello les dará la oportunidad de examinar empíricamente no sólo la acción humana en su nivel subjetivo, sino también el modo en que, desde los sentimientos, la acción humana se ordenaba socialmente. El cambio de enfoque es evidente. Si con el *realista trascendental* la razón daba cuenta del comportamiento ordenado según el bien, ahora, la idea de “bien” se limita al “bienestar”, es decir, al estado de satisfacción de la persona. Ello, indudablemente, llevará a que sean los sentimientos de satisfacción los que lleven la iniciativa a la hora de formar el orden entre la acción individual y la social<sup>845</sup>. En este sentido,

---

<sup>844</sup> No consideramos un acierto comenzar el estudio del pensamiento de Adam Smith por la “división del trabajo”, al modo en como lo hace Rothbard, ya que, como enseguida veremos, se pierde la razón de ser del mismo dentro del sistema de Adam Smith y, a la vez, se deja de explicar de lo que es efecto. Explicado el pensamiento de Adam Smith del modo en que lo vamos a hacer, la falta de sistema y coherencia, que critica Rothbard en Adam Smith, veremos que no tiene el alcance que Rothbard pretende (Rothbard, M., *Historia del pensamiento económico* (1995), ed. 2018, pág.483).

<sup>845</sup> Aunque la praxeología se haya expuesto como una disciplina que trata la acción humana de manera formal (Mises, L., *La acción humana*, op.cit., págs. 40 s.s), es decir, sin prestar atención al contenido de cada acción individual, resulta evidente que en ella es patente el relativismo emocional y sentimental utilitarista. En efecto, dirá respecto al *hombre común* Mises: “*La mayor parte de la vida del hombre es pura rutina. Practica determinados actos sin prestarles demasiada atención. Muchas cosas las realiza porque así fue educado, porque otros proceden del mismo modo o porque tales actuaciones resultan normales en su ambiente. Adquieren hábitos y reflejos automáticos. Ahora bien, cuando sigue tales conductas es porque sus consecuencias le resultan gratas, pues tan pronto como sospecha que el insistir en las prácticas habituales le*

en Adam Smith, encontramos toda una concepción económica de la acción humana relevante para la economía. Como dato que da cuenta de la importancia de la acción humana para Adam Smith está el que, a lo largo de su vida, incluso, poco antes de su muerte, introdujese algunos cambios en su *Teoría de los sentimientos morales* (1759).

Sabido esto, los autores que se han acercado a la obra de Adam Smith, con razón, han destacado mucho la importancia que él da al “*interés particular*”<sup>846</sup>. No desaciertan en esta valoración; es la que se respira en la *Teoría de los sentimientos morales* como en *La riqueza de las naciones*; ahora bien, sí creemos que debemos detenernos en este aspecto con cuidado, ya que no es estrictamente egoísmo a lo que se refiere Adam Smith cuando habla de los “intereses particulares”; por el contrario, lo que quiere acentuar Adam Smith es que es la fuerza que desencadena la operatividad de la máquina social. Veamos esto un poco más despacio.

**239.** Como hemos dicho, Adam Smith está en la órbita de la escuela ética escocesa y, por lo tanto, de David Hume, en cuanto a enfocar la moral desde los sentimientos - en vez desde la razón - por lo que la *simpatía* y la *utilidad* son claves en su filosofía práctica. Pero, hay que matizar. Adam Smith, a diferencia de David Hume, da mucha importancia al autocontrol y al cumplimiento del precepto por el simple hecho de ser un imperativo<sup>847</sup>. Y

---

*impide alcanzar ciertos sobrevalorados fines, rápidamente cambia de proceder*” (Mises, L., *La acción humana*, op.cit., pág.56). Evidentemente, si es lo agradable o desagradable el resorte de la acción humana, estamos bajo una ética hedonista. No obstante, unas páginas antes Mises dice que el hedonismo o eudemonismo en nada afectan a la consideración de la acción humana de manera formal (Mises, L., *La acción humana*, op.cit., pág. 19). Lo que intenta el maestro de la Escuela Austriaca de economía, creemos, es salvar la individualidad subjetiva de las valoraciones, y así ataca la figura del *homo economicus* (Mises, L., *La acción humana*, op.cit., pág.75) y, por otro lado, dar cabida a un cierto tipo de comportamiento general de los seres humanos; dirá: “*nuestra ciencia parte de que los hombres lo que más les agrada es la diversión y el descanso*” (Mises, L., *La acción humana*, op.cit., pág. 158; del mismo autor: *El Socialismo*, op.cit., pág.118). El resultado lo intenta conseguir distinguiendo la acción en un sentido formal y en sentido teleológico. No obstante, el resultado es pobre. En la medida en que se reconoce que los individuos se comportan según lo agradable o desagradable de una situación (Mises, L., *La acción humana*, op.cit., págs. 116, 143, 158) Mises está dando cabida a un contenido (más allá de la forma) de la acción humana generalizable utilitaria. Es más, no sólo es que la visión de Mises sobre el contenido de la acción humana sea hedonista, sino que, incluso, también sostiene una idea del hombre fallida, de *homo fallens*. Dice Mises: “*La economía aborda el estudio del hombre efectivo, frágil y sujeto a error, tal cual es; no puede ocuparse de seres ideales, perfectos y omniscientes*” (Mises, L., *La acción humana*, op.cit., pág.117). Visión ésta que, como se ha explicado, es la que sustenta la idea del Estado nominalista de Hobbes.

<sup>846</sup> Aquí será importante que tengamos en cuenta la diferencia entre “amor propio” y “amor a sí mismo” que hemos examinado en Rousseau (v. 156). La distinción le sirve a Rousseau para hablar de un sentimiento que es “egoísta”, al que critica, y otro que no lo es y, por lo tanto, es propio del hombre bueno. En realidad, bajo esta distinción podrá justificar la intervención del Estado en orden a educar a las personas suprimiendo el “egoísmo”. Enseguida veremos que la distinción no pasó inadvertida para Adam Smith.

<sup>847</sup> Smith, A., *Teoría de los sentimientos morales* (1759), ed. español 2016, pág. 302 y 415. En Adam Smith se distinguen las normas que proceden de Dios de las morales. Ello se aprecia al decir que las normas morales aparecen por el consenso o no que sobre ellas manifiestan los demás. Si cambiamos normas morales por

ello, por un lado, le desconecta del escepticismo de David Hume, y, por otro, le conecta directamente con la filosofía práctica de corte *racionalista-realista*. Adam Smith estaría dispuesto a admitir que la *ley común* procede de la espontaneidad que proviene del acuerdo y el consenso, lo mismo que admitiría la formación de grupos naturales intermedios en la sociedad (v. 179 s.s y 196 s.s). Lo cual, supondrá, respecto de David Hume, una noción de orden social muy alejado del conflicto – más propio de Hume (v.95). Sabido esto, dirá Adam Smith que debe existir un criterio en el que la *simpatía* y la *utilidad* puedan ser examinados a la hora de valorar los sentimientos morales. Con ello, Adam Smith no concibe al hombre de forma igualitaria y, por ende, tampoco al trabajador<sup>848</sup>. Al contrario, está dispuesto a reconocer que cada hombre, en sus circunstancias, opera con unos sentimientos muy diferentes. Lo cual no quita para que unos comportamientos puedan ser considerados más ordenados que otros. Es decir, la investigación de Adam Smith quiere descubrir qué criterio o fórmula puede servirnos para establecer un juicio sobre los sentimientos morales. Veámoslo por contraste. Si el realismo trascendental defendía que la razón ordenaba los sentimientos y la acción, y, en consecuencia, la acción humana “giraba” a través de *lo social* de forma racional (dando cuenta de lo jurídico y económico), Adam Smith, pretende, por el contrario, racionalizar la preponderancia que en la acción humana tienen los sentimientos morales. Aclaremos que, cuando Smith habla de sentimientos morales o de deseos económicos, examina fenómenos que entiende semejantes en la acción humana. Y, por razón de semejanza, unos llevan a otros, es decir, existe una correspondencia entre los sentimientos morales que se realizan en la acción práctica y los que se realizan en la acción económica. En este sentido, para Adam Smith no existe el mundo de la moral separado del de la acción del hombre en sociedad; al contrario, hay una continuidad que pasa del interior del ser humano a su actuación en sociedad y, por ende, al orden social en el que se actúa. Siendo el fenómeno de los sentimientos morales bastante dúctil, y teniendo que ser correspondiente lo íntimo, lo exterior de la acción y *lo social*, Adam Smith tiene que solucionar la cuestión a través de la idea (traída del *maquinismo*) del *equilibrio*.

**240.** Adam Smith hablará de la *correspondencia*, a través de la *simpatía*, de nuestros sentimientos con los de la sociedad. El *equilibrio*, respecto de los sentimientos morales, tiene que poder ser examinado desde la dimensión social como también la individual de la persona. De ahí que Adam Smith proponga como juez de la *correspondencia* de los sentimientos morales el “*tercero imparcial*”. Volvamos a contrastar esta idea con el racionalismo trascendental. Si para el racionalismo trascendental la razón era descubridora del “*deber ser*”, dada la condición esencialmente práctica del ser humano, Adam Smith, al partir de la preponderancia de los sentimientos morales, nos remite a un fantasma imaginario, el cual, al parecer, descubrirá qué relación racional existe entre ellos. Lo que

---

costumbres, estaríamos en el entorno de la explicación realista del derecho (Smith, A., *Teoría de los sentimientos morales*, op.cit., pág. 283). Cfr. Rothbard, M., *Historia del pensamiento económico*, op.cit., pág. 646.

<sup>848</sup> Cfr. Rothbard, M., *Historia del pensamiento económico*, op.cit., pág. 483.



dice tiene un enorme calado, pues, a la vez que está diciendo que el ser humano no es capaz de racionalizar su acción práctica, dice que, un supuesto “tercero”, sí puede hacerlo. Entonces, nos preguntamos, ¿si un supuesto tercero puede, por qué uno mismo no? La contradicción a puesto al descubierto la antinomia que subyace a todo el utilitarismo.

En todo caso, la idea de Adam Smith, como decimos, conecta el mundo de la acción humana directamente con el orden social. Se rechazan los planteamientos conflictivos de Hobbes o Hume para entender el orden social y, por el contrario, se concibe la sociedad como un orden que modela y ordena el comportamiento del individuo. La *simpatía* aparece, contrariamente al *egoísmo* – como se suele pensar – como la clave de bóveda del comportamiento moral del ser humano en sociedad. En este punto, Adam Smith distingue muy claramente el *amor propio* (self-love) del *egoísmo* (selfishness) – al modo de Rousseau (v.156). Y esto es fundamental. Mientras que *el amor propio* lleva al hombre a ser un miembro productivo y activo en la sociedad, el *egoísmo* es un vicio<sup>849</sup>. Por si cupiera alguna duda del *maquinismo* en Adam Smith, la observación del individuo dentro del conjunto adquiere connotaciones analógicas cuando, para explicarse, Adam Smith usa la palabra *máquina*<sup>850</sup>.

El “*observador imparcial*”<sup>851</sup> cumple, en el mundo de la moral, en el que unos y otros sentimientos definen la acción humana, una función parecida a la que la “*mano invisible*” va a desempeñar en el mercado. En efecto, la acción humana en la sociedad se despliega según su *amor propio*, lo que la lleva a valorar unas y otras cosas, a emprender acciones de inversión, de trabajo, de intercambio, etc., que tienen como resultado diferentes puntos de equilibrio. En la relación entre el empleador y el trabajador, Adam Smith hablará de “salario justo”; entre el productor y el consumidor, hablará de “precio

---

<sup>849</sup> Smith, A., *Teoría de los sentimientos morales*, op.cit., pág. 253. La función que desempeña la virtud dentro de la *máquina* social la describe de este modo Adam Smith: “*La sociedad humana, cuando la contemplamos desde una perspectiva abstracta y filosófica, parece una gran máquina, una inmensa máquina cuyos movimientos ordenados y armoniosos dan lugar a numerosas consecuencias agradables. Con cualquier otra maquinaria hermosa y noble que haya sido producida por el ingenio humano sucede que todo lo que tienda a obstruirlos será por tal razón desagradable; del mismo modo, la virtud, que por así decirlo es el fino acabado de los engranajes sociales, necesariamente complace, mientras que el vicio, cual herrumbre vil que los hace chirriar y rechinar, es necesariamente ofensivo*” (Smith, A., *Teoría de los sentimientos morales*, op.cit., pág. 536). Dirá Hayek: “*Es falso que Adam Smith haya predicado el egoísmo: su tesis central nada dice acerca de la forma en que el individuo debe emplear su producto incrementado; y sus simpatías se dirigen claramente hacia el uso benevolente de sus mayores rentas. Le interesaba saber cómo sería posible que la gente contribuyera en la mayor medida posible al producto social; y pensaba que ello exigía que los servicios prestados se pagaran según el valor que tenían para quienes los recibían*” (Hayek, F., “*Adam Smith (1723-1790): Su mensaje en el lenguaje de hoy*”, en *Nuevos Estudios de Filosofía, Política, Economía e Historia de las Ideas*, op.cit., pág. 328.

<sup>850</sup> Dirá “*El de la idoneidad de cualquier sistema o máquina para generar el fin hacia el que está encaminado confiere una cierta corrección y belleza al conjunto, y hace que el concebirlo y contemplarlo resulte grato*” (Smith, A., *Teoría de los sentimientos morales*, op.cit., pág. 317).

<sup>851</sup> Smith, A., *Teoría de los sentimientos morales*, op.cit., pág. 251.

natural”; la intervención del dinero en la economía hará que distinga entre “valor real” y “nominal” - como explicación a la falta de equilibrio que, en algunas situaciones, se producen por los cambios en el valor de la moneda. No obstante, si bien en Rousseau, la voluntad general, tal y como la hemos explicado (v.156), llevaría a justificar la intervención del Estado para ordenar los comportamientos desordenados, en Adam Smith, es la propia sociedad la que cumple con esta función. Repetimos, el “*observador imparcial*” sería en el mundo moral lo que la “*mano invisible*” en el mercado.

**241.** Por lo tanto, existe un orden moral, unido por la *simpatía* al orden social, sobre el que se despliega el orden económico. Y este orden es *mecánico*. Dirá: “*El poder y la riqueza aparecen entonces como son en realidad: unas máquinas enormes y laboriosas preparadas para producir unas insignificantes conveniencias para el cuerpo, cuyos engranajes son frágiles y delicados, que deben mantenerse en orden con el cuidado más ansioso, y que, a pesar de toda nuestra solicitud, pueden en cualquier momento estallar en mil pedazos y sepultar entre sus ruinas al infortunado poseedor*”<sup>852</sup>.

Adam Smith se da cuenta, no obstante, de que, si la acción humana ha de ser la fuerza desde la que explicar el orden económico, y, como se ha visto, ésta tiene predicados morales (sentimentales). En consecuencia, tiene que decir qué características prácticas debe tener la acción humana y qué notas ha de tener el orden social para que, como decimos, la *máquina* sea eficiente. Dicho de otro modo, al lado de las condiciones necesarias de la acción humana, están las del orden social. En cuanto a la acción humana, Adam Smith resaltaré como virtudes, muchas que se predicán de la continencia<sup>853</sup> (el ahorro, el trabajo, la frugalidad de la persona, etc.) lo que enlazaré inmediatamente con su concepción del capital. En este sentido, Adam Smith tiene un tremendo recelo por las empresas basadas en capital por acciones. Como hemos tenido ocasión de examinar ya, la idea de Estado como persona con personalidad jurídica propia será un argumento a favor de la creación de este tipo de sociedades de capital (v. 178 s.s). Ahora bien, en el pensamiento de Adam Smith estaría justamente en la línea de negar también al Estado cualquier tipo de personalidad ficticia, capaz de una voluntad arbitraria sobre la sociedad. Incidiendo sobre el individualismo de su pensamiento, dirá Adam Smith que la energía y esfuerzo que pone el dueño de la empresa cuando, además, dirige el negocio, es muy distinta a si esa dirección la delega en otras personas. El tema es de una enorme actualidad. Las sociedades por acciones venían a consagrar el principio de la responsabilidad limitada de este tipo de entidades, lo cual, en puridad, iba contra una comprensión del capitalismo basado en la acción humana responsable. Por otro, provocaba situaciones en las que los intereses de

---

<sup>852</sup> Smith, A., *Teoría de los sentimientos morales*, op.cit., pág. 322.

<sup>853</sup> Smith, A., *Teoría de los sentimientos morales*, op.cit., págs.415 s.s. También Stuart Mill, J., *Principios de Economía política*, op.cit., págs. 163. En las páginas que Stuart Mill dedica al ahorro se observa su tendencia etiológica en el examen de las sociedades. El autor se detiene a examinar muchas de las causas que parecen favorecer o no el ahorro, distinguiendo en sus ejemplos entre unos pueblos y otros.

quienes dirigían las compañías no estaban alineados con los de los propietarios de las sociedades. En la actualidad, fenómeno de las grandes corporaciones se critica duramente precisamente porque, a través de las nuevas formas de hacer negocios sirviéndose de las nuevas tecnologías, están asumiendo roles tradicionales propios del Estado<sup>854</sup>.

En la época de Stuart Mill se observará claramente la diferencia entre dos clases de sujetos capitalistas: aquellos en los que la propiedad, la dirección y control del negocio se correspondían con una persona, y las sociedades de capital. A diferencia de Adam Smith, John Stuart Mill, para el que la intervención del Estado de manera distributiva era posible, también se mostrará proclive a la existencia de sociedades de capital por acciones de responsabilidad limitada<sup>855</sup>.

**242.** A la clase de acción humana de la que habla Adam Smith se corresponde un orden social, al que ya nos hemos referido, *que estaría ordenado según leyes de obligado cumplimiento para todos*. Si bien Adam Smith nunca llegó a desarrollar una teoría de la ley, sí que podemos saber con bastante precisión lo que pensaba. A diferencia de Hume, que era ateo, para Adam Smith existían una serie de normas provenientes de la voluntad de Dios que eran de obligado cumplimiento para los seres humanos, es decir, que tenían carácter general y absoluto. Luego, estarían las costumbres que, como leyes generales comunes (*v.196 s.s*), se producirían de forma espontánea en la sociedad y que las personas debían cumplir<sup>856</sup>. Bajo su punto de vista, por lo tanto, el *impulso económico a la contratación* y el *modo* en que las personas contratan tendría en las relaciones individuales y consensuadas su vértice (*v. 201 a 203*). Si ahora reparamos en lo que Adam Smith dice en su *teoría de los sentimientos morales*, efectivamente, hay una enorme contradicción. Pues, evidentemente, su forma de entender el “deber ser” práctico y social estaría mejor planteado desde el *realismo trascendental*. En cualquier caso, vemos que Adam Smith intenta conciliar las antiguas ideas sobre la acción práctica con la nueva visión científica del mundo. Ello le lleva a paradojas y contradicciones que, en efecto, no resuelve con acierto, pero que, en lo sucesivo, determinarán el pensamiento económico *maquinista*.

**243.** La concepción de Adam Smith del “*interés privado*” en la acción humana cambia con Stuart Mill. Entre los años 1841 y 1843 John Stuart Mill estaba trabajando en su *Tratado de lógica*, al que hemos hecho mención en distintas partes de este estudio - para ver la diferencia entre conceptos *colectivos* y *comunes*. Pues bien, en esas fechas, Stuart Mill ya se sentía muy atraído por la filosofía positiva de Comte. En noviembre de 1841

---

<sup>854</sup> En general Zuboff, S., *La era del capitalismo de la vigilancia*, op.cit.

<sup>855</sup> Con lo decimos se ve perfectamente que es exagerada la visión de Rothbard al decir que Adam Smith abandonó el concepto de empresario (Rothbard, M., *Historia del pensamiento económico*, op.cit., pág. 494). John Stuart Mill se mostraba favorable a las sociedades de capital por acciones (Stuart Mill, J., *Principios de Economía política*, op.cit., pág. 143).

<sup>856</sup> Smith, A., *Teoría de los sentimientos morales*, op.cit., págs. 288 s.s.

escribiría una carta al propio Comte mostrándole su simpatía y adhesión<sup>857</sup>. Como ya hemos tenido oportunidad de comentar al hablar de Comte (v.105), la sociedad, en su dimensión dinámica y estática, era considerada como un sistema en el que era precisa la intervención del “científico”, según el principio que hemos visto de <<Broussais>>, para equilibrarla y, de ese modo, normalizarla en orden a la idea de *progreso* (v.107). Ello tiene consecuencias a la hora de saber qué entendía por “interés privado” John Stuart Mill. El “interés privado” que, igual que en Adam Smith, es un presupuesto de la acción humana<sup>858</sup>, en un principio, fue puramente utilitarista (en su etapa de adhesión a Bentham), es decir, egoísta – John Stuart Mill no distingue, con el mismo alcance que Adam Smith, entre *amor propio* y *egoísmo* -, así, después de la lectura de Comte, John Stuart Mill lo matiza, cargando el acento en la necesidad del “interés general” como algo contrario al *egoísmo* y, por ende, del “interés privado”. Se puede pensar que entre el utilitarismo y el positivismo existen importantes diferencias. En nuestra opinión pueden presentarse de manera conjunta sin problemas. Los dos dejan de lado la acción humana para interesarse por la aplicación del principio de utilidad (donde es clave el “interés general”) – en el caso del utilitarismo -, o por la intervención directa en la sociedad en aras del “interés general” (tratándolo desde la idea de progreso)<sup>859</sup>.

Bajo el enfoque utilitarista y positivista, el Estado sigue siendo *Estado máquina*, pero, bajo estos dos enfoques, el supuesto punto de equilibrio no queda a la apreciación del “tercero imparcial” o la “mano invisible”, sino a lo que unas personas entiendan por “interés general” ya sea como *utilidad* o, en su caso, como *progreso*. Es importante hacer notar que Stuart Mill, siguiendo a Comte en lo sociológico, diferencia entre un momento estático y dinámico en la economía. A través de la perspectiva estática estudiará los fenómenos económicos tal y como se producen según sus causas y circunstancias. Usando el enfoque dinámico de la economía, daría cuenta de aquellas fuerzas que la hacen avanzar. Entre esas fuerzas, Stuart Mill pone: 1) el dominio del ser humano continuo y progresivo

---

<sup>857</sup> A ella se refiere W.J. Ashley en la introducción que hace en 1909 a Stuart Mill, J., *Principios de Economía política* (1848), ed. español, 2001, pág. 15.

<sup>858</sup> Stuart Mill, J., *Principios de Economía política*, op.cit., pág. 49.

<sup>859</sup> En este sentido, el utilitarismo puede conectarse fácilmente con el “maquinismo” de Adam Smith. Al parecer Jeremy Bentham tuvo ocasión de leer *La riqueza de las naciones* de Adam Smith sobre 1770 (refiere Rothbard, M., *Historia del pensamiento económico*, op.cit., pág. 639), mostrándose conforme con la obra. Bastaba con que sustituyera la idea de “tercero imparcial” por “principio de utilidad” para que el modelo de Adam Smith se mantuviera, ahora dentro de las coordenadas del utilitarismo. Respecto de la concepción del *Estado máquina*, el utilitarismo, lo mismo que el positivismo de Comte supondrá el paso del *Estado máquina fuerte al potente* – al que cada vez se le encomendaran más funciones en aras de favorecer el “progreso”, el “interés general” o el de la “mayoría”. Una de las ideas que mejor reflejan las consecuencias del utilitarismo es la idea de <<vigilancia>>. La máquina de Adam Smith estaba “vigilada” por una “mano invisible”, por un “tercero imparcial” hipotético. Con Bentham el *Estado vigilante* de la *máquina* tiene nombre propio: <<Panóptico>> (v. 226 s.s). Es cierto que el nombre lo usa en un contexto penitenciario, pero, fijándonos bien, tiene mucho más alcance dentro del utilitarismo. Al fin y al cabo, para aplicar el principio de la “*mayor felicidad para el mayor número de personas*” hay que saber de las personas.

sobre la naturaleza; 2) el continuo aumento de la seguridad y la propiedad de las personas; 3) el desarrollo del talento comercial en la masa general de la humanidad; 4) el continuo incremento de la cooperación social, del que la sociedad por acciones es una de sus principales manifestaciones<sup>860</sup>.

Con todo, la idea del *equilibrio mecánico* sigue presente en John Stuart Mill, pero, en él, ya tiene una importancia fundamental el Estado. Así, piensa que es imposible la idea de progreso continuo. John Stuart Mill considera que todo progreso tiende hacia lo que él llama un <<estado estacionario>>. En ese <<estado>> aparece el *principio de distribución* dándole forma. En el <<estado estacionario>> la legislación intervendría para conseguir: “*una clase abundante y bien pagada de trabajadores; ninguna fortuna enorme, excepto aquellas se ganan y acumulan en una sola vida; y una clase mucho más numerosa que en la actualidad de personas, no sólo exentas de los trabajos más duros, sino con suficiente holgura, física e intelectual, sin preocupaciones de detalles rutinarios, para dedicarse con entera libertad a aquello que la vida tiene de agradable*”<sup>861</sup>.

Con John Stuart Mill, por lo tanto, las ideas relativamente poco intervencionistas de Adam Smith desaparecen. Efectivamente, no puede decirse que de modo decidido haya prescindido de la iniciativa individual para explicar el funcionamiento de la economía, pero, también es cierto que, al final del recorrido que pueda tener el desarrollo económico, el Estado aparece como un agente importantísimo en la *redistribución de la riqueza*. En tanto que ello afecta directamente a la libertad individual y al derecho de propiedad, es evidente que John Stuart Mill dio cabida al Estado en sentido *nominalista* y *voluntarista* en la economía, es decir, como sujeto con personalidad jurídica propia al que se le permite la intromisión en la libertad personal y el derecho de propiedad para actuar según el *principio de distribución*.

Naturalmente, el planteamiento de John Stuart Mill, aunque pueda parecer ecléctico, no lo es. Bien mirado, sólo hay una forma de que el Estado proceda de modo distributivo, ésta es, tratando a los seres humanos desde la idea de igualdad material. Así, en realidad, Stuart Mill en sus planteamientos convierte a las personas en meros sujetos iguales susceptibles de imputación de normas del Estado (v.155, 189).

## **b.2) El capital.**

**244.** Para Adam Smith, el capital tiene como misión emplear la fuerza de trabajo de la nación. Es el resultado de la acción conservadora, ahorradora del individuo y, a la vez, es

---

<sup>860</sup> Stuart Mill, J., *Principios de economía política*, op.cit., págs. 597-600. El autor ofrece a continuación distintos ejemplos de cómo el progreso influye en el valor, los precios, las rentas, las ganancias y los salarios.

<sup>861</sup> Stuart Mill, J., *Principios de economía política*, op.cit., pág. 642.

la condición previa y necesaria para que se produzca la división del trabajo<sup>862</sup>. Así, “*la actividad de una sociedad nunca puede superar lo que el capital de la sociedad es capaz de poner en movimiento*”<sup>863</sup>. El *maquinismo* vuelve a salirnos al paso en el verbo “*movimiento*”.

La importancia principal que Adam Smith da al capital dentro de la nación se explica desde la acción humana. En efecto, desde el interés particular que, como fuerza, desencadena el “*movimiento*”. Así, en la formación y funcionamiento del capital, participan dos tipos de acciones individuales: las de quienes ahorran y las de aquellos que trabajan. Con ello, Adam Smith consigue introducir en un mismo sistema (el capital) las dos fuerzas motrices de la *máquina económica de la nación*. Ahora bien, este enfoque va a tener consecuencias en su *teoría del valor*. Es importante, antes de acercarnos a ella, no simplificar demasiado lo que dice Adam Smith. En efecto, se le ha criticado, por ejemplo, el que eluda que los bienes producidos tengan como destinatario a los consumidores<sup>864</sup>. Evidentemente no es así; en su estudio del mercado y de cómo se forman los precios, el consumidor es un agente del mercado. Ahora bien, si lo que se quiere decir, es que el enfoque de Adam Smith acentúa el lado productivo<sup>865</sup>, a ello hay que asentir, pero fijándonos bien en que es lógico, ya que el modelo que usa para explicar la economía es el de una *máquina*. Así se entiende también perfectamente la desatención de Adam Smith por todo el trabajo que no es <<productivo>>.

**245.** En cuanto a si el gobierno tenía algún papel en la formación del capital, Adam Smith se lo niega. Como ya hemos dicho, el único papel que le reconoce es el del *Estado fuerte*, esto es, sus funciones deben ser las de proveer seguridad (interior y exterior de la

---

<sup>862</sup> Smith, A., *La Riqueza de las Naciones*, op.cit., pág.356. También Stuart Mill, J., *Principios de Economía política*, op.cit., págs. 72 s.s.

<sup>863</sup> Smith, A., *La Riqueza de las Naciones*, op.cit., pág.552. También Stuart Mill, J., *Principios de Economía política*, op.cit., págs. 79.

<sup>864</sup> Cfr. Rothbard, M., *Historia del pensamiento económico*, op.cit., pág. 487. Si se lee con atención a Adam Smith el consumo aparece como fuerza que guía a la producción: “*El consumo es el único fin y propósito de toda producción y los intereses del productor solo merecen atenderse cuando sean necesarios para promover los del consumidor. Esta máxima es plenamente convincente, por lo que sería de mal gusto intentar demostrarla*” (Smith, A., *La Riqueza de las Naciones*, op.cit., cap.8).

<sup>865</sup> La ley de Say tiene en este enfoque su origen: “*Un producto terminado ofrece, desde ese preciso instante, un mercado a otros productos por todo el monto de su valor. En efecto, cuando un productor termina un producto, su mayor deseo es venderlo, para que el valor de dicho producto no permanezca improductivo en sus manos. Pero no está menos apresurado por deshacerse del dinero que le provee su venta, para que el valor del dinero tampoco quede improductivo. Ahora bien, no podemos deshacernos del dinero más que motivados por el deseo de comprar un producto cualquiera. Vemos entonces que el simple hecho de la formación de un producto abre, desde ese preciso instante, un mercado a otros productos*” (Say, J.B., *Traité d'économie politique, ou simple exposition de la manière dont se forment, se distribuent, et se composent les richesses* (1803), ed. 2009, pág. 67).

*máquina*) y la de realizar aquellas obras necesarias para procurarla. Por el contrario, Stuart Mill sí era proclive conceder al gobierno la capacidad de aumentar el capital<sup>866</sup>.

**246.** Al estudiar el capital, Adam Smith tiene en cuenta la *teoría del intercambio*<sup>867</sup>. Quien acumula capital y lo pone al servicio de los trabajadores para que trabajen, recibe, como beneficio, los salarios e inversión que adelantó, más una prima por asumir el riesgo de la inversión. Por su parte, los medios de capital posibilitan que el trabajador pueda producir un producto que, una vez en el mercado, es vendido a un precio. Vamos a destacar la importancia y consecuencias que tiene la teoría del intercambio en Adam Smith. Al aplicar la idea de contrato en la relación del capitalista con el trabajador y entre el producto acabado con el consumidor, Adam Smith reconoce plena autonomía a cada agente en el mercado para actuar.

Pero, su interpretación de que el “trabajo” se adhiera al “producto”, dándole un valor, hace que el “producto” no se desconecte de su sistema *maquinista*. Bajo este esquema, si bien, el lado del consumo no desaparece como hemos visto, sí que es verdad que queda en un lugar secundario. Nos explicamos. En el modelo *maquinista* de Adam Smith, el producto tenía que ser una consecuencia de las fuerzas que intervienen a través del capital (y en donde se ordenan), esto es, el trabajo y el ahorro. Por ello, ineludiblemente, en este modelo, al producto debe acompañarle de algún modo la fuerza que lo ha originado: el trabajo y los medios de producción. A partir de ahí, de nuevo, la visión contractualista, hace que el producto (que tiene un valor), en el mercado, adquiera un precio, pero, el cual, parece explicado por el lado del productor que por las preferencias del consumidor.

### **b.3) El trabajo.**

**247.** La fuerza del trabajo en la *máquina* depende de dos variables: de la pericia de aquellos que realizan el trabajo y la cantidad de personas que trabajan en la nación. La pericia de los trabajadores y la posibilidad de que todas las personas tengan trabajo, en principio, es posible en la mente de Adam Smith<sup>868</sup>. En su repetido ejemplo de la fábrica de

---

<sup>866</sup> Cfr. Smith, A., *La Riqueza de las Naciones*, op.cit., págs.685-686; Stuart Mill, J., *Principios de Economía política*, op.cit., págs. 81.

<sup>867</sup> Smith, A., *La Riqueza de las Naciones*, op.cit., pág.87. En un sentido similar Stuart Mill: “*La riqueza puede, pues, definirse, como todas las cosas útiles y agradables que poseen valor de cambio; o, en otros términos, todas las cosas útiles y agradables excepto aquellas que pueden obtenerse, en la cantidad deseada sin trabajo y sacrificio alguno*” (Mill, J., *Principios de Economía política*, op.cit., pág. 35).

<sup>868</sup> La gran distinción que usa Adam Smith al hablar de la fuerza productiva de la nación es entre personas ociosas y laboriosas. Observa claramente como las personas ociosas son perniciosas para la sociedad: “*Los ociosos consumen en todas partes una proporción muy grande de él (producto nacional), y según sean las diferentes proporciones en las que se divida anualmente esos dos grupos de personas (ociosos y laboriosos), así su valor corriente o medio aumentará o disminuirá*” (Smith, A., *La Riqueza de las Naciones*, op.cit.,

alfileres, explica cómo, a medida que los trabajadores se especializan en la realización del trabajo, a la vez que aumenta el empleo, también lo hace la producción<sup>869</sup>. Entre las causas que indica para que se produzca con eficacia este fenómeno está el invento de las máquinas<sup>870</sup> (que forman parte del capital). Gracias a ellas, puede ahorrarse tiempo y el trabajador puede especializarse muy concretamente en lo que puede hacer<sup>871</sup>. Adam Smith no dejó de señalar que ese tipo de actividad suponía de algún modo una situación de alienación para el individuo. A Murray N. Rothbard le resulta chocante que, en el Libro I de *La Riqueza de las Naciones*, Adam Smith se refiera a la división del trabajo como una de las causas de la prosperidad y, luego, en el Libro V, indique que esa situación puede ser alienante<sup>872</sup>. No hay ninguna contradicción; a poco que se piense los dos fenómenos pueden convivir, del mismo modo que una granja de esclavos es productiva. Una cosa es describir un fenómeno y otra juzgarlo.

El trabajo funciona como unidad de cambio. Con ello está poniendo el acento en el aspecto cualitativo de la acción humana que hace prosperar a la sociedad. Fijémonos en este punto, porque, para Adam Smith, cuando se refiera al trabajo como unidad de cambio, tiene en cuenta todos los trabajos que se desempeñan en la sociedad, mientras que, al explicar el trabajo como fuerza productiva, sólo tiene en cuenta aquél que se conecta con el capital. Ello le sirve para dar una imagen de la sociedad como una enorme máquina, en la que todos están interconectados por razón del trabajo y el intercambio. Dirá Adam Smith que, cuando el hombre compra y vende, intercambia, y ello lo hace usando del dinero, pero

---

pág.95). Adam Smith cuando piensa en el trabajo supone los medios de producción, el capital, por lo que, para él, entre las personas laboriosas, sólo las productivas son relevantes (Smith, A., *La Riqueza de las Naciones*, op.cit., pág.424). Stuart Mill mantiene la misma perspectiva sobre la acción y el trabajo (Stuart Mill, J., *Principios de Economía política*, op.cit., págs. 52 s.s).

<sup>869</sup> Smith, A., *La Riqueza de las Naciones*, op.cit., pág.34. También Stuart Mill, J., *Principios de Economía política*, op.cit., págs. 125.

<sup>870</sup> Smith, A., *La Riqueza de las Naciones*, op.cit., pág.37. También Stuart Mill, J., *Principios de Economía política*, op.cit., págs. 115. Para Mises, es la división del trabajo la que provoca la aparición de las máquinas (Mises, L., *La acción humana*, op.cit., pág. 197). La verdad es que pensamos que importa poco en esta cuestión si fue antes la “gallina o el huevo”. Sólo desde una perspectiva crítica con el marxismo (que hacía culpable a las máquinas de la división del trabajo y la alienación del ser humano al trabajar de manera especializada, es que podría llegarse a justificar el argumento de Mises). Dicho lo cual, sí creemos importante el vaticinio que sobre el futuro hizo en su día Mises a propósito de esta cuestión: “Este proceso (división del trabajo), que se halla lejos todavía de haber llegado a su fin, y que nunca en la historia ha conocido término, no es, sin embargo, infinito. Acabará cuando todos los hombres de la tierra se encuentren reunidos en un sistema social único de división del trabajo” (Mises, L., *El Socialismo*, op.cit., pág.311). No hay nada que realmente haga plausible semejante afirmación.

<sup>871</sup> David Ricardo (1772-1823) formularía, a partir del principio de la división del trabajo, su ley de asociación en los *Principles of Political Economy* (1817), ed. 1998. Allí mostrará como entre un individuo o grupo más eficiente respecto de otro, siempre existirá beneficio para los dos si colaboran. La ley tiene una enorme importancia porque, como demuestra, no existen personas o grupos inútiles en una sociedad. Que unos sean más eficientes que otros, llevará a que colaboren sencillamente por el provecho que los más eficientes consiguen dejando de realizar tareas que otros, menos eficientes, pueden realizar perfectamente.

<sup>872</sup> Rothbard, M., *Historia del pensamiento económico*, op.cit., pág. 484.



lo que realmente intercambia es el esfuerzo - el que ha invertido en la realización de una actividad y el que se ahorra por el intercambio - <sup>873</sup>.

Ahora bien, el dinero, como medio de intercambio, tiene un valor distinto a aquello que realmente se intercambia en la sociedad (trabajo). Ello provoca que, en la teoría del valor de Adam Smith, aparezcan distinciones con las que se intenta armonizar que aquello que se intercambia use un medio que se valora según otro referente distinto al trabajo. Así, Adam Smith distinguirá entre <<valor trabajo>>, <<valor de uso>> y <<valor de cambio>><sup>874</sup>. Se ha criticado esta distinción porque, se dice, con ella se pierde la noción de utilidad en la valoración<sup>875</sup>. Por el contrario, lo que se intenta explicar es el fenómeno por el que el consumidor está dispuesto a intercambiar unos bienes por otros, a través de un medio cuyo valor no se encuentra referenciado al trabajo (el dinero). Por ello, si a las formas de <<valor>> añadimos la distinción que hace Adam Smith entre valor real y nominal del dinero, todo queda aclarado. El <<valor>> da cuenta de la acción humana (ya sea cuando ahorra, trabaja, usa o cambia) mientras que el precio, que se produce a través de un medio

---

<sup>873</sup> Smith, A., *La Riqueza de las Naciones*, op.cit., págs. 64-65.

<sup>874</sup> En la distinción de Adam Smith, la utilidad de los bienes es considerada de manera objetiva. Ello conduce al problema de que, en muchos casos, la utilidad del bien no se corresponde con el valor. Es decir, por ejemplo, hay cosas que son enormemente útiles pero que, en cambio se valoran menos que otras que resultan menos útiles. Resultaba imposible establecer objetivamente una relación entre valor y utilidad respecto de todos los bienes en donde apareciesen contradicciones de este tipo. La teoría de la utilidad marginal vino a solucionar el problema. Al centrarse en las valoraciones subjetivas que hace cada individuo, Carl Menger, William Stanley Jevons y Léon Walras, se dieron cuenta que el individuo cuando elige y valora un bien no lo hace en su totalidad. Es decir, si tiene que escoger entre pan y carne, no lo hace pensando en todo el pan y la carne que pueda existir. En efecto, el modo de proceder es estimar, sobre una determinada cantidad de pan o de carne, cuál le satisface más. Bajo este nuevo enfoque, dadas unas determinadas porciones de un bien, los marginalistas apreciaron que, de todas las unidades, es la última la que realmente representa el valor para el sujeto en la renuncia o, si se quiere, intercambio. Para llegar a ello, los marginalistas consideraron que mientras la primera unidad de un mismo bien tiene mucho valor para el individuo, a medida que, con las sucesivas unidades va satisfaciendo sus necesidades, el valor de las unidades también desciende (Menger, C., *Principios de Economía política* (1871), op.cit., págs. 171s.s.; Böhm-Bawerk, E., *Teoría positiva del capital* (1889), ed. español 1998, págs. 237 s.s). Se ha cuestionado que la teoría de la utilidad marginal nada tiene que ver con la primera ley de Gossen (Mises, L., *La acción humana*, op.cit., pág.149). La razón que esgrime Ludvig von Mises es que el principio que gobierna la utilidad marginal es apriorístico y formal, y que nada tiene que ver con la sensación de satisfacción que pueda tener el individuo. La primera ley de Gossen, como se sabe, declara que la satisfacción suplementaria derivada del consumo de un bien disminuye conforme va aumentando la cantidad consumida de dicho bien (Gossen, H.H., *Die Entwicklung der Gesetze des menschlichen Verkehrs, und der daraus fliessenden Regeln für menschliches Handeln* (1854), ed. 1997, pág. 241). El empeño metodológico de Ludvig von Mises por presentar la economía como ciencia apriorística (sin distinguir que clases de enunciados son los que contiene: si *analíticos a priori* o *sintéticos a priori*) le hace sostener esta afirmación. No obstante, es un hecho, evidente para cualquiera, que la satisfacción de una determinada necesidad por un número de unidades de un bien sigue la primera ley de Gossen. O, dicho de otro modo, y salvando el que creemos es un defecto en el pensamiento de Mises, bastaba con tratar la satisfacción de las necesidades como un principio *sintético a priori* (al modo de Kant – v. 33 y 34 -) para compatibilizar el aspecto formal apriorístico de la razón con la experiencia a la que se refiere la primera ley de Gossen.

<sup>875</sup> Rothbard, M., *Historia del pensamiento económico*, op.cit., pág. 492.

(el dinero), que no se relaciona directamente con la acción humana, puede dar cuenta, real o nominalmente, del valor - <<valor de cambio>>. Sí es cierto, como explicamos en una cita anterior, que el enfoque de Adam Smith sobre la economía es holístico, *maquinista*, y, en este sentido, los problemas entre utilidad y valor (que se plantean en la elección que una persona puede hacer) no son considerados. Así, por ejemplo, cuando el capitalista “compra” el trabajo de los operarios de la fábrica, ello lo puede hacer en unas ocasiones por su precio real y, otras, por el nominal<sup>876</sup>. Es decir, para Adam Smith el trabajo es tomado como un servicio objetivo; no aprecia el valor que un trabajador puede dar a su primera hora de trabajo respecto de la última. Por ello, como hemos visto (v.247), también distinguirá de manera objetiva entre personas que son productivas y las que no lo son en la sociedad, sin tener en cuenta que, cuando las personas “productivas” negocian su salario, quizás estén dispuestas a renunciar a ciertas horas de trabajo a cambio de ocio.

Adam Smith aprecia que puede existir cierta injusticia cuando, siendo el valor real del trabajo siempre el mismo, puede comprarse por menos valor si, en su caso, se produjera una fluctuación en el valor del dinero con el que se realiza el pago<sup>877</sup>. Por esta razón, observa Adam Smith que pueden existir fluctuaciones en los precios que sólo pueden explicarse desde una idea de equilibrio entre el valor “nominal” y “real” del dinero. A pesar de ello, dirá que es el precio de mercado el que realmente determina al final que se produzcan intercambios en uno u otro sentido<sup>878</sup>. A este precio, que tiende en el tiempo al equilibrio, Adam Smith le llama “precio natural”<sup>879</sup> - en torno al cual se producen las fluctuaciones de los precios de mercado. Esperaremos a llegar al apartado que dedicamos al dinero para tratar más en profundidad esta cuestión. De momento, sí que queremos llamar la atención al lector sobre el hecho de que la diferencia entre “valor real” y “valor nominal” del dinero

---

<sup>876</sup> Smith, A., *La Riqueza de las Naciones*, op.cit., pág.68. La diferencia entre el valor nominal y real Adam Smith lo hace depender de las fluctuaciones en el valor del dinero que, como medio, se usa al realizar el intercambio (Smith, A., *La Riqueza de las Naciones*, op.cit., pág.69).

<sup>877</sup> Es más, Adam Smith entiende que existe de forma general la práctica entre los empleadores de ponerse de acuerdo sobre los salarios para pagar lo menos posible a los trabajadores (Smith, A., *La Riqueza de las Naciones*, op.cit., pág.111). No obstante, no se muestra favorable a la regulación de los salarios (Smith, A., *La Riqueza de las Naciones*, op.cit., pág.207). Rothbard observa que es incoherente Adam Smith al no distinguir entre los salarios de los trabajadores <<productivos>> e <<improductivos>> (Rothbard, M., *Historia del pensamiento económico*, op.cit., pág. 491). En la medida que su explicación está dirigida a dar cuenta de la nación, como una máquina productiva, creemos que Adam Smith es consecuente con lo que pretende explicar al tratar sólo aquella fuerza (productiva) que pone en funcionamiento la *máquina*.

<sup>878</sup> Smith, A., *La Riqueza de las Naciones*, op.cit., pág.96.

<sup>879</sup> Smith, A., *La Riqueza de las Naciones*, op.cit., pág.100. Herederos de esta idea son James Mill y David Ricardo (Rothbard, M., *Historia del pensamiento económico*, op.cit., pág.668). También Stuart. Mill, J., *Principios de Economía Política*, op.cit., pág. 399. El “precio natural” es lo que permite hablar del mercado como un sistema eficiente al que se incorpora, por un lado, la producción y, por otro, el consumo. En la visión “maquinista” de Adam Smith era imprescindible tratar los precios de esta forma. Ver críticamente Rothbard, M., *Historia del pensamiento económico*, op.cit., pág. 493.

es un fenómeno del que da cuenta perfectamente nuestra teoría del conocimiento y la acción humana como “giro” de lo “real” por lo “irreal”.

Para terminar con este punto, en el momento en que la nación se vuelve productiva, el mercado, por sí mismo, propicia el que aumente el nivel de vida de la sociedad. Adam Smith dedica varias páginas de *La Riqueza de las Naciones* a constatar que existe una relación directa entre la libertad de mercado, el aumento de la producción, del trabajo, de las rentas, de los matrimonios y los hijos<sup>880</sup>. Bajo el enfoque de Adam Smith, por lo tanto, el *bienestar social* es algo que el dinamismo productivo de la *máquina*, es decir, el mercado de la nación, lo procura por sí mismo.

#### **b.4) Principio de distribución.**

**248.** Indica Adam Smith que todo lo que es recogido en una sociedad es repartido en la misma a través de salarios, beneficios y rentas<sup>881</sup>. En los tres casos, el destino de la distribución de la riqueza viene determinado por el derecho de propiedad sobre el trabajo, el capital, del dinero o la tierra. Como hemos indicado en el apartado dedicado al trabajo, Adam Smith entiende que *el propio mercado produce la distribución equitativa de la riqueza según el derecho de propiedad*<sup>882</sup>. La distribución, por lo tanto, sería automática atendiendo al derecho de propiedad y las reglas del mercado. Vemos con claridad en este punto la íntima conexión en la acción humana de la vida, la libertad y la propiedad. Esta conexión natural es la que, como decimos, también explica la distribución de la renta en la sociedad.

**249.** En su idea de *Estado máquina fuerte*, Adam Smith concibió un sistema impositivo basado en el contrato de los ciudadanos con el Estado. En la medida que el

---

<sup>880</sup> Smith, A., *La Riqueza de las Naciones*, op.cit., págs.125-137. En este sentido, Stuart Mill parece simpatizar con las ideas de Malthus. Si bien es cierto, dirá Stuart Mill, que el aumento de la producción hace aumentar la población, también lo es que la población puede aumentar en un momento dado por encima de la producción. En esos casos, Stuart Mill propone la emigración o la importación de alimentos como soluciones (Stuart Mill, J., *Principios de Economía política*, op.cit., págs. 186). En ningún momento de sus razonamientos Stuart Mill tiene en cuenta la variable de la mayor capacidad de la iniciativa productiva en la medida que la población sea mayor. Tampoco hace una declaración explícita Adam Smith en este sentido, aunque, de lo que dice puede colegirse sin dificultad esa consecuencia.

<sup>881</sup>Smith, A., *La Riqueza de las Naciones*, op.cit., pág.92.

<sup>882</sup> Esta idea, en principio, sencilla, sería alterada por la preponderancia que David Ricardo quiso dar al principio de distribución. Para ello, convirtió la renta nacional en un valor absoluto. Este valor absoluto se hacía depender de los beneficios, la renta procedente del cultivo y los salarios. Para David Ricardo, la variable de los salarios estaba determinada por la población y su nivel de subsistencia. En cuanto a la renta de la tierra, ésta aumentaba en la medida en que aumentaba la población ya que, al aumentar la población, se producía un aumento del consumo. En consecuencia, dado que la renta absoluta era una cifra dada, el aumento de la población tenía una consecuencia inmediata: la disminución de los beneficios. Más allá de todos los presupuestos que tiene que dar por sentados David Ricardo para extraer conclusiones, es curioso que, de una ecuación de cuatro variables, de la que sólo tiene constancia de una (vgr. salarios), llegue a hablar de la posibilidad de una renta total y su distribución. Este punto es de un enorme interés para entender lo que después se dirá desde el marxismo.

individuo se beneficiaba de los servicios de seguridad del Estado, así debía contribuir al mismo. Hasta aquí, en principio, no habría nada que oponer. Si alguien desea un servicio del Estado y lo paga, estaríamos en la típica relación contractual a la que cabría poco que objetar. Pero sucede que Adam Smith relaciona los servicios de seguridad que se reciben del Estado con la proporción de los ingresos de los individuos. Ello demuestra cierta incoherencia si no se examina con cuidado. Pues, en efecto, muy bien podría pensarse que justamente los “ricos”, que se pagan su propia seguridad, muy bien podrían quedar exentos – en la visión contractualista del impuesto. Lo cierto, en cambio, es que Adam Smith, como venimos diciendo, piensa en un *Estado máquina fuerte*, un Estado belicista. En este sentido, la seguridad en la que realmente está pensando (y que si no se tiene en cuenta efectivamente puede parecer incongruente), es también en la exterior, en la guerra – a la que han de contribuir todos según su capacidad. Esto es de un enorme interés, pues aquí identificamos la razón de los impuestos progresivos: la guerra. Lo que, en una situación de paz, ya no parece que este tan justificado. Al llegar al marxismo veremos cómo, al tratar la sociedad desde el conflicto, será posible llevar el pensamiento de la imposición progresiva a los estados pacíficos de la sociedad.

**250.** La idea “distributiva” cambia con John Stuart Mill. Fijémonos en cómo comienza el estudio de sus *Principios de Economía política*: “Este tema es la riqueza. Quienes escriben sobre economía política declaran enseñar e investigar, la naturaleza de la riqueza y las leyes de su producción y distribución”<sup>883</sup>. El punto de partida de Mill sobre la sociedad es la *desigualdad*. Según él, existe una disfunción social por el hecho de que el trabajo no puede “reparar” los estragos de la fortuna, lo que provoca que las desigualdades sociales crezcan a pasos agigantados<sup>884</sup>. De ahí, que las leyes de distribución las declare producto de las instituciones humanas<sup>885</sup> y, si bien declara que no pueden ser arbitrarias<sup>886</sup>, lo cierto es que John Stuart Mill propone legislar en una dirección totalmente opuesta a las costumbres de su época. Por lo que ya sabemos, estamos tratando con una mentalidad positivista del derecho.

Más claramente, en el comienzo del libro segundo de los *Principios de Economía Política*, John Stuart Mill declara explícitamente que el individuo hay que entenderlo dentro de la sociedad - usa en concreto la palabra “colectivamente” - y que, en ese estado, no puede disponer de nada sin el consentimiento de los que tiene la fuerza activa en la sociedad<sup>887</sup>.

---

<sup>883</sup> El precursor de la idea fue David Ricardo. En sus *Principles of Political Economy* (op.cit., pág.5) presentó a los trabajadores, a los capitalistas y a los terratenientes como grupos dentro de la sociedad. A partir de ahí, era inevitable hablar de diferencia de clases y, establecidas las diferencias económicas, tratar la distribución como “reparto”: v. Stuart Mill, J., *Principios de Economía política*, op.cit., pág. 29.

<sup>884</sup> Stuart Mill I, J., *Principios de Economía política*, op.cit., pág. 41.

<sup>885</sup> Stuart Mill I, J., *Principios de Economía política*, op.cit., pág.191.

<sup>886</sup> Stuart Mill, J., *Principios de Economía política*, op.cit., pág. 45.

<sup>887</sup> Stuart Mill, J., *Principios de Economía política*, op.cit., págs.191-192.

Fijémonos en que, por lo que hemos explicado, Stuart Mill, en su lógica, distingue perfectamente entre “*común*” y “*colectivo*”, según la dirección de la fuerza, para generar un conjunto. Por lo tanto, tenemos en él una visión *nominalista y voluntarista* tanto del Estado como de la riqueza. Así, cuando, a continuación, pasa a estudiar distintas instituciones sociales, haciendo ver que su ordenación justa pasa por la intervención del gobierno que, a través de sus medidas, corrige la supuesta injusticia<sup>888</sup>. La idea de Stuart Mill es la de evitar diferencias sociales que procedan de otras causas que no sean del propio esfuerzo personal. De ahí que, lo que dice respecto de las leyes de distribución de la riqueza, encaje con su ataque a los impuestos progresivos sobre la misma<sup>889</sup>. De lo que sí tenemos que darnos cuenta es que el argumento de la guerra que aparecía en Adam Smith para justificar los impuestos progresivos ha desaparecido en Stuart Mill. A partir de él y de David Ricardo la cuestión sobre la progresión o no de los impuestos en una sociedad pacífica se discutirá sobre dos argumentarios opuestos: la necesidad de igualar a todos según la renta (Ricardo) o, por el contrario, respetar que quien más se esfuerce reciba mayor recompensa (Mill). El camino quedaba expedito para que, a través de la explicación de la sociedad a través del conflicto, el marxismo decantase el *maquinismo liberal* del lado *colectivista*.

---

<sup>888</sup>La primera que trata es la propiedad, declarando que, en una sociedad hipotética e ideal, el reparto de la riqueza o sería equitativa o, en su caso, se mantendría en común, procediendo algún tipo de magistrado a realizar los repartos correspondientes. No obstante, después de mostrar sus simpatías por algunos sistemas de colectivización de la propiedad, concluye que, en el estado actual de las cosas: “*el fin principal a perseguir no es la subversión del sistema de la propiedad individual, sino su mejoramiento y la completa participación de todos los miembros de la comunidad en las ganancias que del mismo se deriven*” (Stuart Mill, J., *Principios de Economía política*, op.cit., págs.192-206.). En el caso de la herencia sin testamento, Stuart Mill duda de que sea un buen sistema el mantenimiento de la herencia universal de los descendientes sobre los bienes del difunto, mejor sería, propone él, un sistema, en donde sólo una parte de los bienes fueran susceptibles de sucesión, pasando el resto al Estado. En el caso del legado, Stuart Mill vuelve a contraponer los intereses sociales a la voluntad del testador, indicando que, frente a la práctica inglesa que la declara ilimitada, debería limitarse (Stuart Mill, J., *Principios de Economía política*, op.cit., pág. 212-215). Respecto de la propiedad de la tierra Stuart Mill la considera subordinada a la política general del Estado (Stuart Mill, J., *Principios de Economía política*, op.cit., pág. 220). Respecto de los salarios, si bien Stuart Mill observa que extraerlos de la competencia (regularlos por ley) supone desempleo, hace notar que la causa de ello puede estar en que los “ricos” no ponen su riqueza a disposición de la sociedad para generar empleo; en este sentido, Stuart Mill ve justificada una política fiscal en la que se incentive la inversión (Stuart Mill, J., *Principios de Economía política*, op.cit., pág. 324-325). Sobre las políticas de subsidio, Stuart Mill se declara partidario de ellas. En todos sus comentarios planea la sombra de la superpoblación “irresponsable” de quienes tienen hijos sin disponer de los recursos para mantenerlos. A cada poco se nota la influencia de la lectura de Malthus. En este sentido, llega a decir que si el Estado es quien el que ha de subsidiar a las personas que nacen sin recursos, a él le corresponde el consentimiento para que esos nacimientos se produzcan (Stuart Mill, J., *Principios de Economía política*, op.cit., pág. 326). Respecto a los beneficios del capital, declara que con los mismos se está compensando la abstinencia (del consumo), el riesgo y el esfuerzo que supone la inversión. Siguiendo a Ricardo observa que la tasa del beneficio, en realidad, depende de los salarios: sube cuando los salarios bajan, baja, cuando los salarios suben. Ello es una consecuencia inmediata de observar cómo el trabajo es lo que supone realmente el valor del producto y su precio en el mercado (Stuart Mill, J., *Principios de Economía política*, op.cit., pág. 371).

<sup>889</sup> Stuart Mill, J., *Principios de Economía política*, op.cit., pág. 689.

#### IV.1.2 El marxismo como ideología “contra” el <<maquinismo>>.

Si el *maquinismo* de Adam Smith y, en general, de los clásicos hasta Marx, venía determinado por la idea de <<equilibrio>>, con Marx, la idea es sustituida por la de <<conflicto>> o <<colapso>>.

**251.** Normalmente se suele contraponer la visión materialista de Marx a la idealista de Hegel (v.100). De esta forma, el pensamiento de Marx se contextualiza y acaba leyéndose bajo claves dialécticas hegelianas. En ello hay algo de razón. Desde el momento en que se hace depender el desarrollo social de las mismas estructuras que gobiernan la sociedad, y, además, se concibe la sociedad desde el conflicto, el paralelismo entre Hegel y Marx puede hacerse con facilidad. Sólo hay que cambiar lo ideal por *lo social* en sentido económico o, si se quiere, material, y aplicar la fórmula de lógica dialéctica de conflicto de Hegel al sistema. También es cierto que el propio Marx no ocultó la influencia que en él tuvo el pensamiento de Hegel<sup>890</sup>. Por lo que, tanto por la referencia directa del propio autor, como por el modo de presentar sus ideas, en el horizonte de Marx estaba Hegel, es decir, el <<conflicto>>. No obstante, dicho esto, las importantes diferencias que hay entre los dos autores hace que la correlación que pueda hacerse entre ambos haya de puntualizarse. Si bien hemos visto que Hegel explica el Estado como un resultado del proceso dialéctico de la idea (v.100), en Marx, el Estado es una estructura en sí misma dialéctica y en conflicto. Y la diferencia es importante, pues, mientras en Hegel aparece como culminación de un proceso dialéctico de la razón, en Marx, el Estado vive dentro de sí mismo una dialéctica entre mayorías y minorías sociales, es decir, en un conflicto material.

Marx, al centrarse en el materialismo, se aleja del desenvolvimiento del espíritu en la sociedad tal y como lo plantea Hegel (v.100). Así, se fijará en el hecho de que, en su época, y concretamente en Inglaterra, aparecía ante sus ojos con toda crudeza: el *capitalismo maquinista*. El conflicto, por lo tanto, lo presentará desde el enfoque de la economía. Si para Hegel el Estado es una consecuencia de un proceso último dialéctico de la idea, en el que el espíritu absoluto y general queda revelado (v.100), para Marx es una estructura esencialmente conflictiva por injusta. Si para Hegel las relaciones de trabajo son superadas, en su antagonismo, a través de los derechos y deberes que se establecen en la ley, para Marx las relaciones de trabajo tienden a generar un conflicto contra la ley. Más aún, si para Hegel la pena es la “*negación de la negación*”<sup>891</sup>, es decir, la negación del delito y la afirmación positiva de la ley, para Marx, el delito llega a ser legítimo e, incluso, una situación inevitable a la que llega el modelo capitalista<sup>892</sup>.

---

<sup>890</sup> Dirá en el prólogo a la segunda edición de *El Capital* que su método es el “reverso” del de Hegel (Marx, C., *El Capital*, op.cit., pág. 17).

<sup>891</sup> Hegel, G.W.F., *Grundlinien...*, op.cit., págs. 650 s.s.

<sup>892</sup> Marx, C., *Elogio del Crimen* (1862), op.cit.

Por lo tanto, con las matizaciones que hemos hecho, podemos explicar el pensamiento *maquinista* de Marx siguiendo, exactamente el mismo esquema, que hemos llevado con Adam Smith y John Stuart Mill.

### A) Colectivizando la acción humana económica.

**252.** Hemos visto que para Adam Smith la acción del individuo sirvió de desencadenante para la explicación que ofreció de la economía en *La riqueza*. También hemos podido examinar que, esa acción, se interpretaba dentro de un sistema holístico, *colectivo*, llamado nación y que, en su funcionamiento, se relacionaba con un arquetipo *maquinista*. Por lo tanto, desde el pensamiento de Adam Smith – que hemos tomado como referencia primera –, las ideas *colectivistas* aparecen dando forma a la economía. Ello hacía posible que, en el pensamiento de Adam Smith, el Estado tuviera que decir algo, al menos en lo que se refiere a los servicios de seguridad y las obras públicas relacionadas con dicho servicio. Siguiendo con esta trayectoria hemos examinado cómo, con John Stuart Mill, las leyes de distribución se ponen al mismo nivel que las leyes de producción. Es decir, el *colectivismo* y las ideas *nominalistas* sobre el Estado y la ley avanzan paralelamente en este autor. Efectivamente, el interés individual y la libertad personal siguen apareciendo como motor económico y de las relaciones de intercambio, pero, se arroga al Estado la capacidad de intervenir, con medidas legislativas de todo tipo, para conseguir un supuesto equilibrio. Con John Stuart Mill el principio de igualdad de los individuos deja de ser formal y pasa a ser algo material. Ello supone un cambio en la perspectiva fundamental sobre el ser humano. Lo importante no va a ser su acción libre, sino la igualación de los hombres por parte del Estado. Ahora, podemos observar la perfecta correlación de estas ideas con el crecimiento del *Estado máquina, potente* (v.150, 157) y la evolución de la persona hacia un *sujeto* objeto de imputación de normas (v.189). Hemos podido ver también – y aquí lo resaltamos – que, en John Stuart Mill, confluyen dos tipos de pensamiento que son, justamente, los que explican el cientificismo en la concepción del Estado y del derecho. En efecto, en John Stuart Mill se precipitan el utilitarismo (v.105) y el positivismo de Comte (v.109). En conclusión, en John Stuart Mill termina de diseñarse, desde la perspectiva económica, la concepción *maquinista* del Estado.

Pues bien, sólo hacía falta ser consecuente hasta el final con todos los presupuestos sobre los que John Stuart Mill había entendido la economía de una forma *nominalista* para, así, llegar a una comprensión y explicación radicalmente *colectivista* de la misma.

Karl Heinrich Marx (1818-1883) fue el encargado de ello. A través de la *mercancía*, a la que trata como la “célula primaria” de la vida económica<sup>893</sup>, Marx va a abstraer de ella todo lo que sea “diferencial” para, de esta forma, llegar a una noción de *acción humana colectiva* soportada únicamente en la *magnitud del trabajo*.

Si nos fijamos bien, la reducción diferencial que permite *la mercancía* se produce en una dirección muy concreta. Marx busca en el “átomo” de la economía aquello que le es *sustancial, esencial*. Aquello, sin lo cual, no puede hablarse de *mercancía*. El movimiento de su pensamiento, por lo tanto, es *esencialista y materialista*. Buscará el soporte primigenio de la realidad económica que, para él, será material, como hemos dicho, *la mercancía*. En su búsqueda, no encuentra algo objetivo (como sí lo es la mercancía), sino algo totalmente aleatorio: la acción humana. Y en este punto debemos ser cuidadosos. Ello plantea en el pensamiento de Marx un dilema. Si no quiere abandonar el objetivismo, ha de hacer objetivo justamente lo más subjetivo que existe (la acción humana) y, si no lo hace, la única alternativa es caer en la subjetividad de la acción humana y replantear todo el sistema. ¿Qué hace Marx?

La solución será *voluntarista*. Es decir, si pretendemos tratar lo subjetivo como algo objetivo, tenemos que fantasear sobre qué es la acción humana y, así, como un mal “parche” en su sistema, eliminar de ella todo lo que no nos permita llegar a la objetivación de *la mercancía*. Pues bien, esto será justamente lo que haga Marx. Por ello, las ideas marxistas siempre se derrumban por este lado del sistema. Para objetivar la acción humana no hay más remedio que prescindir de la realidad, ésta es, de que el hombre es libre cuando piensa, valora y actúa. A partir de ahí, el *voluntarismo* es justamente lo que preside el pensamiento de Marx y de quienes le siguen. Pues, efectivamente, no se atienen a la realidad tan cual se presenta, hacen una manifestación *ilocutiva, doxástica* sobre la realidad, eliminando de ella todo lo que no encaja con su presupuesto. No hacen ciencia, no hacen filosofía, no hacen economía, hacen *ideología*.

Pero, examinemos un poco más de cerca el pensamiento de Marx para ver si lo que decimos es cierto. Una advertencia antes de seguir. Cuando se estudia el pensamiento de Marx no debe perderse de vista que su punto de partida, su desarrollo y su término, es, como hemos advertido, *esencialista-materialista*. En consecuencia, va a eliminar de sus planteamientos cualesquiera elementos que estorben a una comprensión puramente *materialista* de la economía. En ello será consecuente cuando comience su estudio, como hemos advertido, por la *mercancía*, y también cuando, al observar el desarrollo del capital,

---

<sup>893</sup> No debe olvidarse la importancia de Leucipo y Demócrito en el pensamiento de Marx. Según Leucipo la realidad podía reducirse en su estudio a una serie de entidades mínimas y materiales, a las que llamará átomos. Para Leucipo son esas entidades, el vacío y el movimiento los que explican cualquier realidad. Marx, C., *Diferencia de la Filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro* (1841), ed. español 1971, pág. 38; sobre el punto que tratamos: Marx, C., *El Capital*, op.cit., pág.37.



haga aparecer en medio de su pensamiento a la *máquina*, al *autómata*. Esta característica de su pensamiento es la que le colocará en línea con el *pensamiento maquinista* de los economistas clásicos.

**253.** Pues bien, las acciones de quien pone los medios de producción, del trabajador y del consumidor, son una consecuencia determinada por la *estructura de capital* - que da lugar a la *mercancía*. El estudio de los agentes a los que hemos hecho referencia y el capital aparecerá en un punto muy avanzado de *El Capital*, una vez que la mercancía y su producción han sido examinadas. Y allí, eliminará de las acciones humanas los elementos cualitativos, entre unos trabajos y otros, entre unos capitalistas y otros - desaparece incluso la conexión entre el incremento del capital y la diversificación en el trabajo -. Así, sin negar la condición esencial del ser humano como trabajador o capitalista, *eliminará de la interpretación de la acción humana capitalista y trabajadora todo aquello que no le permita contemplarlos de manera uniforme*; es decir, como miembros de dos clases distintas. Para Marx, la acción empresarial como descubridora de oportunidades, o la acción profesional cualificada del trabajador, no son consideradas. Dirá, por ejemplo, respecto a la condición necesaria del trabajo, que: “*el trabajo es la condición de la vida del hombre, y condición independiente de todas las formas de sociedad, una necesidad perenne y natural sin la que no se concebirá el intercambio entre materias entre el hombre y la naturaleza*”<sup>894</sup>. Y de la misma forma, cuando trata del empresario, al que llama capitalista, respecto del origen, formación y acumulación del capital, lo considerará también de manera uniforme. No obstante, con una importante diferencia respecto del trabajador. Mientras que, como se puede leer en el párrafo que hemos transcrito, el trabajo es una condición natural del ser humano, por el contrario, la actividad capitalista, empresarial, tiene su origen en el delito, en la injusticia<sup>895</sup>.

Para ir abstrayendo de la *mercancía* todo aquello que le impediría llegar a una visión uniforme del trabajo, Marx se fija en el trabajo básico del ser humano (de nuevo prescindiendo de las diferentes clases de trabajo); aquél que consiste en el *esfuerzo físico desempeñado en una actividad*<sup>896</sup>. A partir de ahí, es que volverá sus ojos hacia la *teoría del valor* para ir eliminando todos los presupuestos que dan lugar a la diferencia entre <<valor de uso>> y <<valor de cambio>>, e ir reduciendo cualquier tipo de <<valor>> a una *magnitud media de la cantidad de trabajo desempeñada en una sociedad*. Al eliminar de la mercancía el <<valor de uso>>, lo único que nos queda es que la *mercancía* como producto del trabajo.

---

<sup>894</sup> Marx, C., *El Capital*, op.cit., pág.45.

<sup>895</sup> “*Esta acumulación originaria viene a desempeñar en Economía política el mismo papel que desempeña en Teología el pecado original. Al morder la manzana, Adán engendró el pecado y lo transmitió a toda la humanidad (...)*” (Marx, C., *El Capital*, op.cit., pág. 750 s.s).

<sup>896</sup> Dirá: “*El trabajo humano es inversión de simple fuerza de trabajo, de la que todo hombre corriente, por término medio, posee en su organismo corpóreo, sin necesidad de una especial educación*” (Marx, C., *El Capital*, op.cit., pág.47).

Ello provoca, según Marx, que la forma del producto y su materia tengan que abstraerse también, *quedando sólo el trabajo puro y simple*. Como vemos, Marx elimina de *la mercancía* cualquier circunstancia personal, formal o material que puedan condicionar su valor. Así, podrá hablar del trabajo como de una “sustancia social” – esencialismo - común a todos los productos<sup>897</sup>.

**254.** Como hemos visto, Marx aplica una metodología consistente en hacer abstracción de los fenómenos materiales que estudia para, después, presentarlos de forma apriorístico-deductiva. Ello se parece bastante a la metodología propugnada por autores de la Escuela Austriaca como Menger o Mises. Pero, hay una diferencia fundamental. En contraste con los autores de la Escuela Austriaca, para los que el apriorismo es *formal* y tiene en cuenta la *acción humana individual*, en cambio, en Marx el apriorismo es, después de la reducción esencialista de *la mercancía, material* y tiene en cuenta *la acción humana colectiva*. En los dos casos, no obstante, se percibe un *voluntarismo* a la hora de explicar los fenómenos. Para los austriacos, ya hemos visto que cuando se refieren al apriorismo formal de la acción humana, no saben muy bien como caracterizar las proposiciones que se derivan de dicha afirmación. Lo hemos explicado en las páginas anteriores, el maestro de la Escuela Austriaca Ludvig von Mises no aclara si estamos ante proposiciones analíticas o sintéticas a priori <sup>898</sup>. El resultado de la indagación austriaca es la afirmación *voluntarista* de la acción

---

<sup>897</sup> Marx, C., *El Capital*, op.cit., pág.41.

<sup>898</sup> Carl Menger alude al apriorismo teórico frente al empírico enfocado en explicar una metodología económica distinta a la histórica. Pero, en su exposición, no da el paso de distinguir a qué tipo de proposiciones apriorísticas se refiere. Dirá: “*El objetivo de las ciencias teóricas es comprender, más allá de la mera experiencia inmediata, y dominar el mundo de la realidad. Comprendemos los fenómenos por medio de teorías, en cuanto éstas nos muestran cada caso concreto simplemente como ejemplificación de una regularidad general. Obtenemos un conocimiento que trasciende la realidad inmediata (...)*” (Menger, C., *El método de las ciencias sociales*, op.cit., pág. 124). Por ello, para Menger la noción de “tipo” es fundamental y, en consecuencia, da una importancia semejante al conocimiento teórico y al empírico: “*Tanto la orientación exacta como la realista espiran a permitirnos comprender, cada una a su manera, todos los fenómenos económicos*” (Menger, C., *Metodología de las ciencias sociales*, op.cit., págs. 138-139). No obstante, Ludwig von Mises sí que ahondará más en ese supuesto apriorismo y fijémonos en las contradicciones a las que se llega. Por un lado, dirá Mises: “*La praxeología no es una ciencia histórica, sino teórica y sistemática. Su objetivo es la acción humana como tal, con independencia de todas las circunstancias ambientales, accidentales e individuales de los actos concretos. Sus enseñanzas son de orden puramente formal y general, ajenas al contenido material y a las condiciones peculiares del caso de que se trate. Aspira a formular teorías que resulten válidas en cualquier caso en el que efectivamente concurren aquellas circunstancias implícitas en sus supuestos y construcciones. Sus afirmaciones y proposiciones no derivan del conocimiento experimental. Como los de la lógica o la matemática, son a priori*” (Mises, L., *La acción humana*, op.cit., pág. 39). Y sigue: “*El razonamiento apriorístico es estrictamente conceptual y deductivo. De ahí que no pueda producir tautologías y juicios analíticos. Todas sus conclusiones se derivan lógicamente de las premisas en las que realmente se hayan contenidas*” (Mises, L., *La acción humana*, op.cit., pág. 46). Mientras que dice en otro lugar de modo crítico: “*El mecanicismo es, para el materialismo y el panfísicismo, la esencia misma del saber, y los métodos experimentales y matemáticos de las ciencias naturales son el único medio científico de pensar*” (Mises, L., *La acción humana*, op.cit., pág. 29). Y respecto a la importancia de la experiencia en el conocimiento praxeológico vuelve a contradecirse cuando dice: “*Pero tampoco debe el praxeólogo descuidar la mecánica de la volición y*

humana individual de tipo subjetivo como soporte de la explicación de *lo social y la economía*<sup>899</sup>. Bajo este enfoque no se comprende que se mantenga por ciertos autores de la Escuela Austriaca una visión *nominalista* del Estado<sup>900</sup>; por lo que serían mucho más consecuentes autores como Murray Rothbard o Jesús Huerta de Soto en sus ataques contra el Estado.

Por lo que se refiere a la *ideología marxista*, no hay nada que justifique – dado que los productos que se presentan delante de nosotros tienen distintas formas y materias, que prescindamos de todas las circunstancias de que los purga Marx, cuando sabemos, además, que ellas influyen en el <<valor de uso>>, en el de <<cambio>> y en la relación del valor con la utilidad – que, como hemos visto, los marginalistas explicaron desde la subjetividad humana. Dicho sencillamente, Marx primero *ha decidido* que la realidad es sólo materia, después la ha reducido a *mercancía*, a continuación, ha reducido *la mercancía* a *producto del trabajo* (trabajo físico) y, después, ha indicado que esa acción humana del trabajo hay que entenderla de manera *colectiva*, uniforme. Bastaría con que observásemos las mercancías tal y como aparecen en el mercado, con sus múltiples formas y materiales, para que, inmediatamente, la acción del trabajo no pudiera tenerse como algo uniforme y, de ahí, llegar a la acción humana singular, perfectamente diferenciable.

Marx era consciente de la trampa intelectual. Y lo reconoce explícitamente. Como quienes esconden los tesoros poniéndolos a la vista de todo el mundo, Marx explicita la falsedad de todo lo que dice al comienzo de *El Capital*. Allí nos dice que una cosa es *cómo se investiga* y otra *cómo se explica la investigación*. La distinción entre el proceso de investigación y su explicación no la descubre Marx, pero él sí la usa para presentar un

---

*la intencionalidad del hombre al actuar por el hecho de que constituyan meras realidades dadas. Si así lo hiciera, dejaría de estudiar la acción humana”* (Mises, L., *La acción humana*, op.cit., pág. 33). Luego, ¿En qué quedamos? Las formulaciones y proposiciones de la praxeología son como las de las matemáticas o no. Si lo son, serán *analíticas a priori*, pero, entonces, para qué la experiencia. Si interviene la experiencia, serán *sintéticas a priori*, y ello lo niega Mises. Pero es que, además, cuando Ludwig von Mises declara que la acción humana es tomada en sentido formal, se contradice. En varios lugares de su obra se dedica a sostener una idea hedonista del ser humano (Mises, L., *La acción humana*, op.cit., págs. 116, 143, 158). Para salvar el inconveniente con el formalismo que predica de la acción humana como presupuesto científico económico, dirá algo realmente sorprendente: *“El progreso del moderno eudemonismo, hedonismo y utilitarismo consiste precisamente en haber alcanzado tal formalismo, contrario al antiguo sentido materialista de dichos modos de pensar (...)”* (Mises, L., *La acción humana*, op.cit., pág.27). Sinceramente, sí podemos comprender que, como cualquier tipo de presupuesto sobre el contenido de la acción humana pueda formalizarse (pero en esto no hay modernidad), lo que no alcanzamos a comprender es que el *“moderno eudemonismo”* carezca de contenido material. Por mucho que hemos investigado este punto, no hemos encontrado un ejemplo solvente en el que pudiera Mises apoyar semejante afirmación. El eudemonismo utilitarista siempre se refiere al placer, al deseo, y ello dota de contenido a la acción humana.

<sup>899</sup> Mises, L., *La acción humana*, op.cit., págs. 50 s.s.

<sup>900</sup> Mises, L., *La acción humana*, op.cit., pág. 85; del mismo autor, *El Socialismo*, op.cit., pág. 136. En esta última referencia Mises cita a Hans Kelsen (nota a pie de página 136). Sobre el nominalismo y positivismo de Kelsen (v.155s.s).

pensamiento no científico como si lo fuera. Así es, en el prólogo a la primera edición de *El Capital* podemos leer: “*Es más fácil estudiar el organismo desarrollado que la simple célula. Además, para el análisis de las formas económicas no sirven ni el microscopio, ni los reactivos químicos. La capacidad de abstracción ha de suplir ambos instrumentos*”<sup>901</sup>. Pero ¿Qué entiende Marx por *capacidad de abstracción*? En la segunda edición de *El Capital* Marx nos descubre la trampa. Para Marx una cosa es cómo se investiga el fenómeno: “*La investigación ha de tender a asimilarse en detalle la materia investigada, a analizar sus diversas formas de desarrollo y a pulsar sus enlaces internos*”. Es decir, el método de investigación sería particular de cada investigador (no nos dice qué es asimilar la materia investigada, qué es “desarrollo”, qué es “pulsar”); pero, hecho esto, otra cosa es el método de exposición: “*si sabe hacerlo y consigue que la vida de la materia se refleje en la exposición con caracteres ideales, no tiene nada de extraño que, al verlo, se piense que se trata de una construcción a priori*”<sup>902</sup>. En la diferencia entre investigación y explicación de la investigación, Marx destapa que su investigación simplemente es aparente. Lo que podemos conocer de ella – su explicación – oculta el verdadero proceso de cómo ha llegado a esos presupuestos y resultados. Dicho de otro modo, la mecánica deductiva de su discurso ofrece una forma racional a algo que es producto de su voluntad. Estamos ante una *ideología* que se presenta formalmente como científica.

**255.** Siguiendo con la *mercancía*, nos dice Marx que el trabajo incorporado a la *mercancía* es una *magnitud de tipo colectivo*. Marx dirá que la forma de medir el trabajo que se incorpora en una *mercancía depende del tiempo* que se ha tardado en producir, el cual puede ser dividido en fracciones de horas, días, etc.<sup>903</sup> Al trabajo considerado socialmente como magnitud en unidades de tiempo, lo llamará “*tiempo de trabajo socialmente necesario*”<sup>904</sup>. A partir de ahí, Marx, alejándose totalmente de la acción individual, explica que la fuerza del trabajo debe considerarse dentro de la sociedad *como una única fuerza media*<sup>905</sup>, que tiene como resultado una *mercancía* cuyo valor también es la *media de su especie*. De este modo, el <<valor de la mercancía>> cambia, según sea

---

<sup>901</sup> Marx, C., *El Capital*, op.cit., pág.6.

<sup>902</sup> Marx, C., *El Capital*, op.cit., pág.17. La diferencia entre el método de investigación y de exposición es fundamental. A partir de esa diferencia es que se entiende que, en realidad, el proceso por el que el investigador llega a sus conclusiones, en muchos sentidos, es opaco e íntimo del investigador. Del mismo modo, que la presentación de la investigación, en muchos casos, puede diferir de cómo ha llegado el investigador a unos resultados. En cualquier caso, lo que sí subraya Marx es que el investigador social debe atender a los fenómenos sociales.

<sup>903</sup> Para Marx el tiempo que se tarda en elaborar una *mercancía* encierra el secreto para descifrar la explicación del fenómeno por el que vemos que las valoraciones sobre las mercancías fluctúan (Marx, C., *El Capital*, op.cit., pág. 80).

<sup>904</sup> Marx, C., *El Capital*, op.cit., pág.41.

<sup>905</sup> Marx concibe el sistema productivo de forma nacional lo mismo que Adam Smith. Dirá cuando hable del trabajo: “*Es como si toda la fuerza de trabajo de una sociedad, materializada en la totalidad de los valores que forman el mundo de las mercancías, representase para estos efectos, una sola fuerza humana de trabajo*” (Marx, C., *El Capital*, op.cit., pág.41).

directamente proporcional a su <<cantidad>> e inversamente proporcional a la capacidad de trabajo que en ella se invierte. Esta serie de notas distinguen el trabajo expresado en “valor- trabajo” creador de “valores de uso”<sup>906</sup>. Marx deja muy claro que no cualquier <<valor de uso>> es relevante económicamente. La *mercancía* relevante es aquella que se ha realizado según los <<valores de uso sociales>><sup>907</sup>. Es decir, es la sociedad la que, valorando unas y otras mercancías, genera el <<valor de uso>> relevantes para la economía, la que determina que, en esas mercancías pueda hablarse de “producto de trabajo”, el cual, como queda dicho, se presenta socializado, uniforme. Esta característica es la que dará la nota de igualdad a las mercancías para ser intercambiadas<sup>908</sup>. El valor de la mercancía se relaciona - por razón de la igualdad que supone el ser producto del trabajo -, con todo el elenco de mercancías que hay en el mercado. Así, puede decirse que su valor es relativo - justamente al considerar el valor de una mercancía con las demás. En la idea de Marx, por lo tanto, es esta relación la que determina el intercambio y no al contrario – que el intercambio es el que produce el valor relativo de la mercancía<sup>909</sup>. En consecuencia, el dinero para Marx no deja de ser una clase de mercancía, que tiene la peculiaridad de que, a través del él, se relacionan todas las mercancías<sup>910</sup>. Como podemos ver con facilidad el punto de vista de Marx en todo momento es general y colectivista. La acción individual siempre queda supeditada a las condiciones que ofrece el conjunto, el colectivo social. Respecto al intercambio y la función que en él representa el dinero, la consecuencia es la imposibilidad de llevar a cabo el cálculo económico<sup>911</sup>.

---

<sup>906</sup> Marx se atribuye el mérito de esta idea (Marx, C., *El Capital*, op.cit., pág.44). La “medalla” que se pone Marx con su descubrimiento, además de no ser cierta, tiene poco alcance, la verdad. La distinción le sirve para diferenciar el “valor” económicamente relevante en su noción colectivista del trabajo y su derivación, como valor de uso, para las personas destinatarias de la mercancía. En realidad, la supuesta novedad de Marx está en la noción colectiva de la mercancía y de la acción humana. Todo lo demás es una consecuencia de esto.

<sup>907</sup> Marx, C., *El Capital*, op.cit., págs. 70 y 71.

<sup>908</sup> Marx se remite a Aristóteles para indicar que las cosas se intercambian porque entre ellas existe cierta semejanza. Indica cómo el Estagirita tropezó con un escollo en su pensamiento cuando observó que, entre cosas tan distintas, como una casa y unos cojines, podría darse el caso de que fueran intercambiados, no siendo iguales. De lo que colige Marx que hubiera bastado con que se diese cuenta que lo que une valorativamente todas las cosas es el trabajo humano, pero que, Aristóteles, de ello no pudo darse cuenta porque quienes trabajaban eran los esclavos (Marx, C., *El Capital*, op.cit., pág.63).

<sup>909</sup> Marx, C., *El Capital*, op.cit., pág. 67.

<sup>910</sup> La socialización de la mercancía hace de ella un fenómeno metafísico dice Marx. Desgajado del <<valor de uso>>, el valor de todas las mercancías, consideradas socialmente, son independientes de las acciones individuales que han servido para producirlas. Así, aparece el mundo de las valoraciones sociales de las mercancías, en donde unas y otras se interconectan entre sí, lejos ya de la acción humana, donde, además, una de ellas, a la que se llama dinero, sirve de relación y equivalente entre todas (Marx, C., *El Capital*, op.cit., págs. 78-79 y 98). Marx equipara el mundo del <<valor>> como producto social a la existencia misma del lenguaje (Marx, C., *El Capital*, op.cit., pág. 79).

<sup>911</sup> Mises, L., *El Socialismo*, op.cit., págs. 120 s.s y 137 s.s.; Huerta de Soto, J., *Socialismo, Cálculo Económico y Función Empresarial*, op.cit., pág.266.

Naturalmente, si ahora observamos el sistema de Marx desde las diferencias que él abstrae de *la mercancía*, resulta que, todo el sistema se viene abajo. Si las *mercancías* están en el mercado y son valoradas justamente por sus diferencias, la <<unidad social de trabajo>> como fundamento del <<valor de uso>> o del <<valor de cambio>> carece de sentido en la explicación del valor, de la utilidad y del intercambio. Dicho de otro modo, la diferenciación que ofrece la realidad de las mercancías lleva a la diferenciación de la naturaleza de los trabajos y, en consecuencia, a que resulte evidente que es la acción singular del ser humano la que soporta la economía. Al final, a Marx, el tratar la *mercancía* como un producto del trabajo uniforme, le sirve para destapar el verdadero *voluntarismo* de toda su construcción. Dirá: “*La forma del proceso social de la vida, o lo que es lo mismo, el proceso material de la producción, sólo se despojará de su halo místico cuando ese proceso sea obra de hombres libremente socializados y puesta bajo su mando consciente y racional*”<sup>912</sup>. Hemos llegado al núcleo de la ideología marxista. El *voluntarismo* se ha destapado del todo al indicar que es la voluntad del “*mando consciente y racional*” de quien debe depender el orden económico<sup>913</sup>.

No obstante, para mantener semejantes presupuestos e ideas, Marx tiene que describir la sociedad, desde la economía, con un arquetipo que le permita defender que “alguien” pueda ponerse al mando. La idea que usará será la que venían usando los clásicos al hablar de la sociedad y la economía: *la máquina*.

## B) El Capital y la <<plusvalía>>.

**256.** En el sistema de Marx no se tiene en cuenta el capital como una consecuencia de la acción de ahorrar, tampoco se quiere ver la función que desempeña a la hora de ser causa de la *división del trabajo* y, en consecuencia, del producto (v.244s.s). Se mira al capital como una forma de *robar horas de trabajo* a la acción productiva del obrero. Como se ha visto, hasta Adam Smith entendía que existían situaciones en las que podrían aparecer

---

<sup>912</sup> Marx, C., *El Capital*, op.cit., pág. 84. Dirá un poco más adelante usando el arquetipo de Robinson Crusoe: “(…), imaginémonos, para variar, una asociación de hombres libres que trabajen con medios colectivos de producción y que desplieguen sus numerosas fuerzas individuales de trabajo, con plena conciencia de lo que hacen, como una gran fuerza de trabajo social. En esta sociedad se repetirán todas las normas que presiden el trabajo un Robinson, pero con carácter social no individual. Los productos de Robinson eran todos de su exclusivo producto personal y, por tanto, objetos destinados a su uso. El producto colectivo de la asociación a que nos referimos es el producto social. Una parte de este producto vuelve a prestar servicio en forma de medios de producción. Sigue siendo social. Otra parte es consumida por los individuos asociados, bajo forma de medios de vida. Debe, por tanto, ser distribuida. El carácter de esta distribución variará según el carácter especial del propio organismo social de producción y con arreglo al nivel histórico de los productores” (Marx, C., *El Capital*, op.cit., pág.83).

<sup>913</sup> Trayendo una frase de Nietzsche a colación dirá Mises: “*El colectivismo es lo contrario: es el arma de quienes desean matar el espíritu y el pensamiento. El colectivismo inculca el <<nuevo ídolo>>, el más glacial de los monstruos glaciales, el Estado*” (Mises, L., *El Socialismo*, op.cit., pág. 71).

injusticias respecto al modo de remunerar a los empleados (v.247). Ahora, yendo más allá, Marx explicará el modo en que la injusticia es endogámica en el propio sistema capitalista. Para ello, Marx iguala en su mente capital y *máquina*, haciendo aparecer al capital como la causa del divorcio entre la fuerza del trabajo y el producto del trabajo. Es decir, la *máquina* no sirve para intensificar el esfuerzo del trabajador o, incluso, para sustituirlo, sino que se interpone como un ladrón entre el trabajador y la *mercancía* para sustraer el valor de la mercancía que debía llegar hasta el trabajador.

Vayamos poco a poco. A lo largo de *El Capital*, Marx tiene en mente dos artefactos: el *telar mecánico* y la *máquina de vapor*. Así, dirá Marx: “*Así, por ejemplo, después de inventarse en Inglaterra el telar de vapor, seguramente costaría la mitad de trabajo que antes convertir en tela una determinada cantidad de hilo. El tejedor manual inglés seguía invirtiendo en esta operación, naturalmente, el mismo tiempo de trabajo que antes, pero ahora el producto de su hora de trabajo individual ya sólo representa media hora de trabajo social, quedando reducido a la mitad de su valor primitivo*”<sup>914</sup>. De aquí derivará Marx la diferencia entre capital constante (que es del que se sirve la fuerza de trabajo para generar valor) y capital variable (que es el que se invierte en la fuerza de trabajo)<sup>915</sup>. Esta diferencia le sirve para mostrar una correlación entre ambas formas de capital, según la cual, el incremento del capital constante iría produciendo en el capital variable efectos perniciosos. La distinción tiene un claro sesgo sociológico. A medida que el maquinismo (capital constante) se incrementa, y ello repercute en el capital variable, los trabajadores van saliendo perjudicados – en la idea de Marx.

Si ahora miramos este efecto desde el punto de vista de la *mercancía*; para lo que serviría la acumulación de capital es para ir despojando a la *mercancía* del valor que pudiera tener como producto del trabajo, de manera que, en una relación inversa y constante, a medida que aumenta el capital constante, el valor del trabajo del obrero cada vez es menos necesario y vale menos. Para entender, por lo tanto, el fenómeno de la <<plusvalía>> no hace falta enfocarlo desde la ley de hierro de los salarios de Malthus; ello, a más abundamiento, para lo único que sirve, dentro del argumentario de Marx, es para defender el hecho de que el capital llegaría, en su dinámica de crecimiento, a poner a los trabajadores por debajo del nivel de subsistencia. Lo relevante de la <<plusvalía>> es que, el trabajador cada vez ganará menos y, en la terminología marxista, cada vez habrá un mayor número de

---

<sup>914</sup> Marx, C., *El Capital*, op.cit., pág. 42. Y también “*Su finalidad (máquina), como la de todo otro desarrollo de la fuerza productiva del trabajo, es simplemente abaratar las mercancías, acortar la parte de la jornada de trabajo que el obrero necesita para sí, para de ese modo alargar la parte de jornada que entrega gratis al capitalista*” (Marx, C., *El Capital*, op.cit., pág. 387).

<sup>915</sup> Marx, C., *El Capital*, op.cit., pág.219.

desempleados<sup>916</sup>, mientras que, el capitalista, gracias al capital, se adueñaría de la <<plusvalía>> del esfuerzo del obrero a través del uso de los medios de capital “constantes”.

**257.** Para que el capital pueda desempeñar el papel que le asigna Marx, debe comportarse de un determinado modo: *comprar para vender*. Es la forma opuesta a cómo se produce la que él llama “metamorfosis” de la *mercancía* a través del dinero. Pues bien, el intercambio de dinero por dinero, a través de la *mercancía*, se justifica porque, el dinero que se recibe es mayor al que se dispuso. Y en ello está lo que Marx llama <<plusvalía>><sup>917</sup>. En la medida que el valor trabajo es el que soporta el valor de la *mercancía* en el mercado, la fórmula de *comprar para vender* – que representa como D-M-D – tiene sentido cuando el capitalista compra trabajo y, a través del capital, se apodera del incremento del valor en la *mercancía* provocado por el trabajo del obrero<sup>918</sup>.

**258.** Marx, como decimos, tiene muy presente que el segundo punto clave de su sistema – después de la *mercancía* – es el *maquinismo*. Después de hacer un estudio sobre la manera en que la herramienta pasa a convertirse en *máquina*, emulando a Adam Smith, señala que la *máquina de vapor*<sup>919</sup> es un hito fundamental en el estudio de la economía. A través de ella se permite la *emancipación de la máquina* de la fuerza del ser humano, tomando éste en muchos casos un rol distinto. Especialmente interesante es el de vigilar<sup>920</sup>. Así, aparece en la mente de Marx el gran arquetipo sobre el que interpreta la economía: el “*autómata*”<sup>921</sup>. A partir de ahí, Marx describe la industria de las máquinas casi con total

---

<sup>916</sup> “Cuando mayor sea la riqueza social, el funcionamiento del capital, la amplitud y energía de su crecimiento y, por lo tanto, también la masa absoluta del proletariado y la productividad de su trabajo, tanto mayor es el ejército industrial de reserva (...) Por consiguiente, la masa relativa del ejército industrial de reserva aumenta con la energía potencial de la riqueza. Ahora bien, cuanto mayor sea este ejército de reserva en proporción al ejército activo de trabajadores, mayor será el exceso de población que se consolida (...) Por último, cuanto más extenso sea el ejército industrial de reserva, mayor será la pobreza oficial. Esta es la ley general absoluta de la acumulación capitalista” (Marx, C., *El Capital*, op.cit., pág. 664).

<sup>917</sup> Marx, C., *El Capital*, op.cit., pág.159.

<sup>918</sup> Además de esta forma de capital “industrial”, Marx habla de quien compra para vender más caro, y de quien presta capital a interés. No obstante, es al capital industrial al que Marx presta su principal atención; según él, por el engaño que supone (Marx, C., *El Capital*, op.cit., págs. 163, 173 y 595). El poseedor de dinero encuentra en el mercado “una *mercancía cuyo valor de uso poseyese la peregrina cualidad de ser fuente de valor, cuyo consumo efectivo fuese, pues, al propio tiempo, materialización del trabajo, y por tanto creación de valor. Y en efecto, el poseedor de dinero encuentra en el mercado esta mercancía específica: la capacidad de trabajo o la fuerza de trabajo*” (Marx, C., *El Capital*, op.cit., pág.175; y especialmente págs. 226-227). Más adelante, examinando la relación del obrero y el capitalista como clases, dirá que si “*nos fijamos en la clase capitalista y obrera en conjunto. La clase capitalista entrega constantemente a la clase obrera, en forma de dinero, la asignación de una parte del producto creado por la segunda y apropiado por la primera. El obrero devuelve estas asignaciones a la clase capitalista no menos constantemente, privándose así incluso de la parte de su propio producto que a él le corresponde*” (Marx, C., *El Capital*, op.cit., pág.599).

<sup>919</sup> Marx, C., *El Capital*, op.cit., pág. 394.

<sup>920</sup> Marx, C., *El Capital*, op.cit., págs. 391, 398 y 443.

<sup>921</sup> Marx, C., *El Capital*, op.cit., pág. 397.



autonomía del ser humano. Son ellas las que se dedican a producir nuevas y más gigantescas máquinas. El invento del *slide-rest* por Henry Maudsley permitirá, en palabras de Marx, que sea posible la producción de diversas piezas para las máquinas: líneas, planos, cilindros, conos y esferas. En la analogía que viene usando Marx, este invento vendría a sustituir al hombre<sup>922</sup>. La derivada que extrae Marx del *maquinismo* es que él sólo funciona con el trabajo directamente socializado o colectivo<sup>923</sup>. Toda la sociedad se ve arrastrada a un mundo de *máquinas* de las que pasan a ser una pieza de un engranaje total. Según Marx el *maquinismo* produce distintos efectos en la sociedad: a) alargando la jornada laboral; b) permite emplear a obreros sin fuerza muscular (mujeres y niños); c) aumenta la intensidad del trabajo. Estamos en medio de un pensamiento delirantemente distópico.

**259.** Y ahora es cuando Marx puede pasar del plano económico al político. Sólo hay que cambiar al <<gran autómatas>> por el <<autócrata>>. Tanto si la *máquina* la interpretamos como “cooperación” de distintos “sujetos” - piénsese en piezas, que producen un producto, - como si la vemos a través del arquetipo de un autómatas, al que se subordinan de manera funcional las distintas partes de la *máquina*, en los dos casos, aparece *la autocracia*, entendida como la congregación de los súbditos alrededor de la bienhechora “*máquina de vapor*”<sup>924</sup>. A lo largo de *El Capital*, Marx va dejando constancia, con distintos ejemplos históricos y legislativos, del modo en que el Estado sirve a los intereses del capital. En este sentido, el *maquinismo* de Marx podríamos representarlo como el alma del Estado. A su vez, el Estado, con sus leyes, a lo que se dedicaría es a protegerse, es decir, a cuidar de la *gran máquina*.

En este punto, si bien entre el Estado y el capital existiría coordinación social, Marx observa a la mano de obra como una fuerza antagónica. Ya hemos dicho que considera la situación de los obreros endémicamente injusta<sup>925</sup>. Para Marx, es una ilusión el que el

---

<sup>922</sup> Marx, C., *El Capital*, op.cit., págs.401y 402.

<sup>923</sup> Marx, C., *El Capital*, op.cit., pág. 403.

<sup>924</sup> Marx, C., *El Capital*, op.cit., pág. 438.

<sup>925</sup> De esta situación dimanan los llamados derechos sociales (Hayek, F., *La fatal arrogancia*, op.cit., págs..193 s.s). Los derechos sociales persiguen cambiar y transformar el argumentario ideológico sobre el que la sociedad venía pensando para, así, transformar situaciones juzgadas como injustas. La importancia del discurso de los derechos humanos y, por lo tanto, de los sociales, proviene de que, desde los s. XVIII y XIX, los derechos individuales vinieron a sustituir la explicación ética de la acción práctica del ser humano. Sobre esta órbita es que hay que interpretar que, frente a los derechos del individuo, se propugnarán los derechos sociales. El camino estaba abierto en la Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano (1789). En el artículo primero de la citada declaración se consagra el principio de igualdad de todos los hombres, señalándose, y esto es lo fundamental, que: “*Las distinciones sociales solo pueden fundarse en la utilidad común*”. A partir de que se da entrada a una posible política de “utilidad común” en orden a la “igualdad”, como decimos, el camino quedaba expedito para que apareciesen los llamados derechos sociales. No obstante, todo derecho fundamental puede ser más o menos efectivo en la realidad. No basta con que aparezca en un texto legal para ser eficaz. Por lo mismo, puede ser perfectamente efectivo y que no lo reconozca ninguna norma. Por ello, quienes propugnaban por los derechos sociales sabían perfectamente que debían volcarse en los diseños colectivistas y

trabajador desempeñe su trabajo a través de un contrato libre. Ello, lo repite varias veces, es un engaño. En este punto, recordar lo que del mismo hemos dicho a propósito de la *ideología* (v. 169,170). Es la necesidad la que impulsa al trabajador de forma necesaria a participar y poner su fuerza de trabajo en línea con el de la *máquina*. Uno de los problemas más interesantes, y que enlaza el pensamiento de Marx con el de sus antecesores clásicos, es el de si el *maquinismo* provoca, al final, que la masa laboral parada sea cada vez mayor. Marx se refiere explícitamente a la solución que ofrecían autores como James y John Stuart Mill – cuando indicaban que, el incremento del *maquinismo*, lo que hacía era desviar puestos de trabajo hacía otros sectores productivos -. Marx piensa en la creación de nuevas máquinas siempre dará menos empleo que el que deshecha la acción de la *máquina*. Ello, en la lógica marxista, supone que el *maquinismo* provoca siempre un aumento de la fuerza laboral disponible y, en consecuencia, su abaratamiento. Es en este punto, en donde identifica la causa del conflicto entre el obrero y la *máquina*<sup>926</sup>.

Otra de las cuestiones más confusas dentro de la economía política clásica es la de cómo entender que el incremento de capital lleva inexorablemente a una disminución de la tasa de beneficio. Para Adam Smith, el aumento del capital suponía un aumento de la tasa de interés lo que, según sus ideas, al repercutir en el beneficio, lo disminuía. Por su parte, David Ricardo veía que el aumento constante de la población hacía presión sobre la productividad de la tierra, lo que llevaba a que se cultivaran tierras de peor calidad por los terratenientes. Para Marx, en sintonía con estas ideas, la tasa de beneficio es decreciente a medida que aumenta el capital. La razón que ofrece es la de que cada vez hay menos trabajo productivo del que extraer beneficio. Así, como consecuencia de la distopia, el proceso, como se ha explicado, está asociado al aumento del *maquinismo* en el sistema productivo

---

nominalistas para conseguir que ellos fueran efectivos. Dicho de otro modo, sólo dando poderes extraordinarios al Estado sobre la libertad individual y la propiedad particular, podrían tener alguna efectividad. Nos recuerda Ludwig von Mises como Antón Menger distinguía tres clases de derechos sociales: a) el derecho al producto íntegro del trabajo; b) el derecho a la existencia; c) el derecho al trabajo (Mises, L., *El Socialismo*, op.cit., pág. 66). En cuanto al derecho al producto íntegro del trabajo la visión socialista es inconformista. Desde el momento en que el capital es un medio para robar la plusvalía, siempre que exista capital se estará en una situación de injusticia. En cuanto al derecho a la existencia, él tiene que ver con que la persona pueda disponer de aquellos medios y servicios necesarios para una vida digna. Pues bien, en la medida que no puede, precisamente porque el producto de su trabajo es hurtado, se hace necesaria la intervención del Estado para procurarlo. Por último, está el derecho al trabajo. Es sobre el que descansan los otros dos. Sin él es imposible hablar de hurto a través del capital, ni de derecho a una existencia tal y como la conciben los socialistas. Pero dicho derecho, en realidad, no existe. El trabajo es una acción humana. Cualquier persona puede trabajar o no. Nada le impide a nadie desplegar acciones propias de trabajo. ¿A qué se refiere entonces? Muy sencillo, el derecho al trabajo viene referido a trabajar dentro del sistema productivo. Pero ahora viene la contradicción: ¿Cómo puede decirse que el trabajo es un derecho cuando, en el sistema capitalista, lo que va a suponer es un robo? ¿Existe acaso un derecho en un delito? El resultado es una espiral por la que uno tiene derecho a que le den trabajo para que, en él, le roben, después quejarse y, así, justificar la intervención del Estado. En esta espiral el único que queda justificado es el Estado en sus acciones y, los únicos beneficiados en realidad, quienes viven del Estado, es decir, de la máquina ideológica.

<sup>926</sup> Marx, C., *El Capital*, op.cit., pág. 461.

que, a su vez, tiende al colapso al ir disminuyendo cada vez más el beneficio. Por otro lado, en su elucubración distópica, a medida que la *máquina* crece, la fuerza de trabajo necesaria es cada vez menor, lo que, en consecuencia, provoca que exista una oferta de trabajo, o mano de obra parada, cada vez mayor, lo que se traduce en un consumo menor. El capital, en palabras de Marx, provoca un “*divorcio entre la fuerza de trabajo y las condiciones de trabajo, reproduciéndose y eternizándose de este modo las condiciones de explotación del obrero*”<sup>927</sup>. La consecuencia de este proceso *maquinista* es el *colapso*<sup>928</sup>.

### C) El trabajo y el poder.

**260.** Se ha explicado cómo para el marxismo el trabajo de cada individuo se cristaliza en la *mercancía*. También hemos visto que Marx abstrae de *la mercancía* el trabajo, refiriéndose entonces al <<producto de trabajo>> que, socialmente, es una *magnitud colectiva*, una media, que puede dividirse en unidades de tiempo. Pero, queda en pie la pregunta de cómo se produce ese fenómeno por el cual todos los trabajos que se desempeñan en una sociedad quedan reducidos a una unidad de medida. Marx indica que este proceso se produce a espaldas de los productores, dando así la impresión de que es fruto de la tradición<sup>929</sup>. Marx dirá que una cosa es el trabajo entendido desde la capacidad productiva y otra el valor de ese trabajo materializado, como <<valor de uso>>, en la mercancía. Marx se aplaude por semejante descubrimiento. Pero, como veremos, en realidad, es otra trampa intelectual. La capacidad de trabajo o fuerza de trabajo es la que el capitalista puede comprar con capital (al que Marx llama variable), mientras que el trabajo materializado es lo que servirá a Marx para hablar del <<plustrabajo>> y el <<plus producto>>, elementos claves para entender el enriquecimiento injusto del capitalista. Es decir, la distinción carece del menor sentido sino es para hablar del robo que supuestamente se produce con la estructura del capital. De nuevo, estamos ante un concepto artificial.

Pero, la fuerza de trabajo recorre los medios de producción y da lugar a la *mercancía*, por encima de lo que Marx llama trabajo “necesario”. ¿Y qué es el trabajo “necesario”? Esto nunca lo aclarará Marx. Será otra idea que le sirve para decir que la fuerza intensiva del trabajo viene provocada por la misma voracidad del sistema capitalista que, a través de la competencia, lleva necesariamente a que se hagan sobreesfuerzos<sup>930</sup>. Naturalmente, Marx obvia que las *máquinas* facilitan el trabajo, que, gracias a ellas, el ser humano tiene más

---

<sup>927</sup> Marx, C., *El Capital*, op.cit., pág. 609.

<sup>928</sup> Mises, L., *El Socialismo*, op.cit., pág. 136 y 357 s.s.

<sup>929</sup> En este sentido vendría a refutar la idea de Stuart Mill (Stuart Mill, J., *Principios de economía política*, op.cit., pág. 229); ver Marx, C., *El Capital*, op.cit., pág. 74.

<sup>930</sup> Marx, C., *El Capital*, op.cit., págs. 244 y 245.

horas de asueto, etc. Nada que se oponga a su visión apocalíptica del capitalismo cabe en sus razonamientos.

**261.** En consecuencia, la relación a través del capital, entre el capitalista y el obrero, se transforma en *relación de poder*. En ella, el capital es *vigilante* del obrero, coactivo para que desempeñe su cometido. Los medios de producción, dirá Marx, son títulos jurídicos, títulos de fuerza, con los que el capitalista demandará más y más horas de trabajo<sup>931</sup>.

Para Marx, la manufactura ha llevado a la formación del obrero colectivo, dispuesto a ejecutar con total solvencia y exactitud la tarea que se le encomienda<sup>932</sup>. Ello hace que Marx examine la sociedad como un conjunto en el que cada individuo está destinado a ejercer esa función especial que se le encomienda para que el conjunto funcione. Para hacerlo, Marx acude a un concepto que ya nos ha salido al paso en distintas partes de este trabajo: *la ciudad* (v.75 s.s y 176 s.s). La *ciudad* es el arquetipo social de la gran fábrica, en la que se refleja toda la división del trabajo a que ha dado lugar la manufactura. La visión *colectivista* de la *ciudad* de Platón se mantiene en Marx. No obstante, la presentación ordenada que Platón hace de los distintos grupos que forman la sociedad, Marx, a través de la idea de la *máquina*, lejos de hablar de orden, le sirve para argumentar sobre el modo en que esa situación lleva al individuo a la alienación y cómo, el propio esfuerzo continuo y más intensivo de la *máquina*, aboca la ciudad al colapso<sup>933</sup>. En efecto, Marx, citando a Adam

---

<sup>931</sup> Marx, C., *El Capital*, op.cit., págs. 324 y 325.

<sup>932</sup> Marx, C., *El Capital*, op.cit., pág. 365.

<sup>933</sup> Marx, K., *El Capital*, op.cit., págs. 645 s.s. No hay socialismo sin distopía. Pues bien, la penúltima – siempre habrá otro agorero sobre el futuro -, es la de After Piketty. Pensamos que, porque en realidad no se ha leído a Marx y, quienes más se le citan, en realidad, lo citan de oídas, además de por la crisis del año 2008, es por lo que la obra de After Piketty, *El Capital del s. XXI* (2014), ha tenido una repercusión tan grande. No hay nada en su obra que no haya explicado ya Marx. Sus tesis son bastante sencillas: 1º La ratio que mide la relación riqueza/renta evolucionará hasta llegar a un nivel equivalente al ahorro neto y la tasa de acumulación, divididos por la tasa de crecimiento, es decir:  $\varepsilon = \frac{rs}{g}$ , lo que lleva a ( $r > g$ ) – donde  $\varepsilon$  es la cuota de renta nacional que amasan las rentas de capital,  $s$  es la tasa de ahorro,  $r$  representa la tasa de retorno del capital y  $g$  el crecimiento económico. Esto, en palabras de Marx, es la explicación de la tendencia al colapso de la economía capitalista por su decurso constante a obtener más y más recursos de la explotación del trabajo. 2º La concentración de la riqueza lleva a que se sean unos pocos los que acaben acumulando la mayor parte de la riqueza. Este argumento es exactamente el mismo que extrae Marx cuando trata la competencia entre empresarios como una lucha hacia el monopolio. 3º La desigualdad social lleva a que los <<ricos>> manipulen las estructuras sociales para sostener su estatus. De nuevo, Piketty repite a Marx en su idea de que la superestructura social está en manos del capital. 4º Una sociedad desigual promueve la *heredocracia*. El argumento se deriva del anterior. 5º Usando el modelo de crecimiento de Robert M. Solow, Piketty argumenta sobre la sustitución del trabajo por el capital. Bien es cierto que confunde “riqueza” con “capital” a lo largo de todo el libro, pero, dejando esto de lado, repite el argumentario de Marx de la sustitución del hombre por la máquina en el proceso industrial 6º Esta situación dará lugar al desencanto social. Es decir, en palabras de Marx, a la “lucha de clases”. Además, existe otro argumento en la obra de Piketty que vuelve a recordar a Marx. Igual que Marx vaticinaba el fin del capitalismo en el futuro, Piketty, como decimos, pospone para dentro de cincuenta años el “colapso”. En las soluciones que propone Piketty, a la vista de que todo lo demás ya estaba dicho, es donde realmente podemos ver el alcance de su inteligencia. Veamos: un <<impuesto global sobre el capital>>. Sin comentarios.

Smith, considera que: “*toda división del trabajo en el seno de la sociedad lleva aparejada una cierta degeneración física y espiritual del hombre. Pero el periodo manufacturero acentúa de tal modo y muerde hasta tal punto, con su régimen peculiar de división, en las raíces vitales del individuo, que crea la base y da el impulso para que se forme una patología social*”<sup>934</sup>. La última idea es importante, y podemos rastrearla en el estudio que llevamos hecho. La misma proviene de Comte y el <<Principio de Broussais>> (v.107). A través de ella, como recordaremos, se podían identificar situaciones patológicas o enfermizas en la sociedad que justificaban la intervención del Estado.

#### **D) Del derecho subjetivo a la relación económica, de la relación económica a la relación de poder.**

**262.** Al analizar la teoría del intercambio, Marx sustituye la relación del sujeto con la cosa, es decir, como un derecho subjetivo de propiedad<sup>935</sup>, por lo que él llama “relaciones económicas”, en las que el individuo no es más que una “personificación” que representa la relación económica de unos seres humanos con otros<sup>936</sup>. El concepto de “relación económica” le permite, por un lado, hacer abstracción del individuo con sus singularidades, pasando a ser un sujeto *social*, y, así, a entender que, la relación que mantiene con las cosas tiene contenido *colectivo*<sup>937</sup>.

Marx entiende que, para el poseedor de la mercancía, que va al mercado a intercambiarla, su valor de uso es pequeño (por ello está dispuesto a cambiarla), y espera encontrarse en el mercado con alguien que desee la mercancía que él tiene mientras que, a la vez, pueda proveerle de la que él necesita. Marx usa el término “equivalencia”<sup>938</sup> para significar el que uno u otro sujeto lleguen a materializar el intercambio. En estas ideas, desde luego, se atisban las ideas de la teoría de la utilidad marginal<sup>939</sup>. Pero Marx no pierde

---

<sup>934</sup> Marx, C., *El Capital*, op.cit., pág.380.

<sup>935</sup> Para Marx la relación de intercambio empieza allí donde termina la comunidad, y explícitamente habla de la comunidad del Estado (ver Marx, C., *El Capital*, op.cit., pág. 92).

<sup>936</sup> Marx, C., *El Capital*, op.cit., págs. 90 y 171.

<sup>937</sup> Dirá Ludwig von Mises: “*El ingenuo fanatismo igualitario de quienes preconizan el reparto ha sido sustituido por otro ideal social. El santo y seña socialista no es ahora el reparto de la propiedad, sino la comunidad de la propiedad. El socialismo no tiene otro fin que hacer desaparecer la propiedad privada de los medios de producción para transformarla en propiedad de la sociedad*” (Mises, L., *El Socialismo*, op.cit., pág.59).

<sup>938</sup> Marx, C., *El Capital*, op.cit., pág. 91.

<sup>939</sup> “*A partir de un determinado momento, es obligatorio producir por lo menos una parte de los productos del trabajo con la intención de servirse de ellos para el intercambio. A partir de ese momento, se consolida la separación entre la utilidad de los objetos para la satisfacción de las necesidades directas de quien los utilice y su utilidad para intercambiarlos por otros*” (Marx, C., *El Capital*, op.cit., pág. 93). Marx en vez de preguntarse por qué se produce el intercambio, lo que hubiera llevado al examen de las motivaciones de los individuos y, en consecuencia, a alguna idea similar a la de la utilidad marginal, concibe el proceso de

de vista el aspecto colectivo y social general del intercambio, lo que le lleva a tratar al conjunto de acciones individuales de intercambio como una acción social, lo que le permitirá situar en medio de ella al dinero - como mercancía capaz de realizar todas las equivalencias posibles en el conjunto de las relaciones económicas<sup>940</sup>.

Es importante hacer notar lo siguiente. Hemos dicho que el pensamiento de Marx es *esencialista-materialista*. Pues bien, en el camino hacia la *sustancia de la mercancía*, hizo aflorar el trabajo como una magnitud común. Ahora, cuando habla del intercambio y, en él, pone al dinero, indica que éste opera como una “metamorfosis”. Más exacto hubiera sido si hubiera usado el término teológico de “transustanciación”, pues la “equivalencia” en la magnitud de trabajo lleva a que, en la fórmula M-D-M, el dinero no sea más que un trasunto de la mercancía misma.

### **E) De la relación de poder al misticismo.**

Desde Comte, muchos científicos sociales cayeron arrodillados ante las ideas de <<progreso>> y de <<humanidad>>, haciendo de esas dos ideas un auténtico sustrato metafísico en el que poner la fe, la esperanza y la voluntad (v. **107**). No es extraño. Cuando el ser humano deja de arrodillarse ante Dios<sup>941</sup>, acaba de rodillas ante cualquier ídolo,

---

intercambio desde el ángulo de la mercancía y, así, lo que estudia es cómo ésta pasa a ser dinero y, después, de nuevo a ser mercancía útil. Al proceso él lo denomina “metamorfosis” de la mercancía y en él observa una relación <<circular>> (Marx, C., *El Capital*, op.cit., págs. 117). Ello lleva a entender el dinero como el medio a través del cual se produce la “metamorfosis” de la mercancía, lo que hace entrar en relación los precios justamente con la masa monetaria. Así, la masa de dinero, que funciona como medio de circulación, es igual a la suma de los precios de las mercancías partido por el número de rotaciones de las monedas representativas de igual valor (Marx, C., *El Capital*, op.cit., págs. 125). No puede decirse que Marx no fuera consciente de la utilidad marginal como forma en la que se explica el impulso hacia la contratación. Su crítica a Condillac (Marx, C., *El Capital*, op.cit., pág.167 nota a pie de página 2) hace suponer que decidida y sencillamente prescindía de esa clase de argumentos.

<sup>940</sup> Marx, C., *El Capital*, op.cit., págs. 91-92. Dirá más adelante “*la forma de dinero no es más que el reflejo, adherido a la mercancía, de las relaciones que median entre todas las demás// El enigma del fetiche dinero no es, por tanto, más que el enigma del fetiche mercancía, que cobra en el dinero forma visible y fascinadora*” (Marx, C., *El Capital*, op.cit., págs. 95 y 98). En este sentido, el valor trabajo sería el que daría su valor a las mercancías, el que pondría en relación unas con otras, propiciando el intercambio, y así darían lugar al dinero, el cual, cerrando el círculo, daría cuenta del valor de las mercancías según la unidad de medida del trabajo: el tiempo de trabajo (Marx, C., *El Capital*, op.cit., págs. 99).

<sup>941</sup> Leyendo la obra de Ludwig von Mises resulta por demás repetitivo el uso que hace de la palabra “metafísica” para despreciar el pensamiento cristiano. A parte del hecho de que el uso de la expresión de modo despectivo le pone en evidencia, pues, evidentemente, toda ciencia y disciplina, sobre todo en las humanidades, supone una remisión al “ser”, donde se justifica de forma última, es que es un auténtico despropósito usarla despectivamente lo mismo contra el socialismo que contra el cristianismo. La crítica denota, siendo generosos con él, un enorme vacío intelectual y, así, en sólo veinte páginas hace un resumen del pensamiento cristiano (de más de mil años de cultura) ciertamente pobre y hasta lamentable (v. Mises, L., *El Socialismo*, op.cit., págs.411 a 420). Algo muy parecido a lo que hace Hegel en su *Filosofía de la historia* (op.cit.). En esas veinte páginas, Mises tiene el atrevimiento de hacer afirmaciones como la de que dice que, los primeros cristianos, no se

*ideología* o personaje que le prometa la salvación. El ateísmo del que presumirán muchos intelectuales a partir del s. XVII iría, poco a poco, poniendo de rodillas a la humanidad delante del Estado, de la *ideología* de moda, del personaje intelectual de turno, que más atrevido y consecuente se mostrara no sólo con el ateísmo, sino incluso con la idea de atacar a Dios<sup>942</sup>. Las consecuencias más desastrosas de toda esa serie de *ideologías* las padecería la humanidad en las dos guerras mundiales del s. XX. Europa pagó con abundante sangre, terror y hierro el haber caído en la ilusión fantástica de que un líder, un partido, un pueblo, formaban una unidad inescindible, más real que las personas mismas. De aquella época oscura, auspiciada por intelectuales colectivistas desde la época de Lutero, Europa, hasta entonces cuna de la civilización Occidental, tuvo que ser rescatada por aquellos que aún conservaban en sus corazones el amor a Dios y la libertad. “*Nunca tantos debieron tanto a tan pocos*” dirá Winston Churchill en sus famosas *Memorias sobre la Segunda Guerra*

---

preocupaban por los medios de producción, por el trabajo, que, en realidad, como estaban esperando el fin de los tiempos, no tenían interés en producir. Pues bien, los primeros textos que se escribieron del Nuevo Testamento son las Cartas de San Pablo y dice San Pablo: “*quien no trabaje que no coma*” (*Tesalonicenses*, II, 3,10) – por cierto, texto que cita después Mises, *op.cit.*, pág.435, ahora, para argumentar sobre la obligación de trabajar como fundamento del socialismo. ¿En qué quedamos entonces, el cristianismo fomentaba la apatía o el trabajo? Lo que no puede hacerse es criticar el cristianismo sin mirar la Biblia para, luego, criticar el socialismo escogiendo un texto bíblico que justifica el trabajo para los cristianos. ¿¿Dónde está entonces la razón de la equiparación?! A Mises se le “olvida” la repetida frase de la regla de San Benito de “orar y trabajar”; en realidad, en este punto actúa del mismo modo que los socialistas: negando lo que no le interesa, aunque exista. Más aún, como hemos explicado y desarrollado (en más de veinte páginas), gracias al cristianismo es que Occidente conoció la libertad. Hubiera bastado con que el autor austriaco hubiera leído la *Ciudad de Dios*, las *Confesiones* o *De libero arbitrio* de San Agustín para no ponerse tan en evidencia y, lamentablemente, usar el mismo estilo argumentativo que usaría Marx. Más preciso, en cambio, Hayek cuando dice: “*Ahora bien, los rasgos esenciales de aquel individualismo que, con elementos aportados por el cristianismo y la filosofía de la Antigüedad clásica, se logró plenamente por vez primera en el Renacimiento y ha crecido y se ha extendido después en lo que conocemos como civilización occidental europea*” (Hayek, F., *Camino de servidumbre* (1972), *op.cit.*, pág. 56). A lo largo de nuestra exposición hemos hablado de autores tan distintos como San Agustín, de San Buenaventura, de Santo Tomás de Aquino, de San Anselmo, Duns Escoto, Guillermo de Ockham, etc., y ha quedado bien demostrado que la libertad individual e intelectual fue defendida por los cristianos mucho antes de que apareciera *el liberalismo* como *ideología*. No obstante, intentando ser justos con quien no lo es, también encontramos este texto en la obra de Mises: “*La sublime grandeza del Creador no se manifiesta en la puntillosa y atareada preocupación por la diaria actuación de los príncipes y políticos, sino en el haber dotado a sus criaturas de la razón y depositado en ellas el inmarcesible anhelo de felicidad*” (Mises, L., *La acción humana*, *op.cit.*, pág. 178). El texto no salva al cristianismo de sus prejuicios, pero, al menos, nos consuela el pensar que no andaba tan desnortado el profesor austriaco.

<sup>942</sup> El cambio que supuso la Primera Revolución Francesa llenó Europa de una ideología nacional-colectivista (v.157s.s), que sería recibida por el pueblo alemán con los brazos abiertos. A partir de ese momento, el discurso dominante se hizo estatista, nacionalista, imperialista, y ya no hubo remedio para Europa. Las guerras napoleónicas ayudaron a que los espíritus nacionales se forjaran y a que el Estado apareciese como ente victorioso agrupando a los individuos bajo un supuesto mismo “espíritu nacional”, el cual se expresaba a través de una “voluntad colectiva”, la cual animaba las acciones del Estado. Por ello, dirá Mises: “*No es casual que el espíritu alemán, mucho tiempo dominado por las teorías sociales de Kant y Hegel, no haya producido nada notable en la esfera de la economía política, y que los que han disipado el hechizo, primero Thiinen y Gossen, después los austriacos Menger, Böhm-Bawerk y Wieser, hayan estado a cubierto de influencias de la política estatista del colectivismo*” (Mises, L., *El Socialismo*, *op.cit.*, pág.74).

*Mundial* (1948-1953). Y efectivamente, así fue. Sólo unos pocos supieron plantarse y decir que no a la tiranía que, con terror militar y al paso de la oca, avanzaba por los campos de Europa engullendo país tras país, y dejando tras de sí la mancha de sangre más abundante que jamás haya provocado guerra o genocidio alguno.

El colectivismo se había adueñado de la mente de los europeos como lo hace una religión de las almas de los creyentes. La idea de que todos juntos, bajo una misma dirección, podían alcanzar el paraíso era común en esas ideologías de principios del s. XX. Ahora bien, el armazón intelectual de todas ellas tenía una misma fuente: *lo colectivo*<sup>943</sup>. Es propio de esas *ideologías* la promesa de un “paraíso”, de una situación perfecta en el futuro, en la que los hombres serán de una calidad superior; también es propio de ellas, el uso de la violencia para conseguir sus fines y, por último, la veneración al caudillo, al dictador, al jefe que, como un antiguo profeta, es el único conocedor de la verdad y al que se debe obedecer. En este proceso, el socialismo, en un principio, contempló el uso del Estado como un instrumento para alcanzar el paraíso. Luego, pensaban los primeros marxistas, cuando el <<proto-hombre>> apareciera, el Estado debía desaparecer<sup>944</sup>. En este sentido, puede considerarse el socialismo como un enemigo del Estado. Naturalmente no fue así. Los

---

<sup>943</sup> Mises, L., *El Socialismo*, op.cit., pág. 560; Hayek, F., *Camino de servidumbre*, op.cit., págs.75 s.s.

<sup>944</sup> Así, dirá Engels: “*Tan pronto como no hay ya clases sociales que oprimir, tan pronto como el dominio de clases y la lucha legítima por la existencia del individuo en medio de la anarquía que ha reinado hasta ahora en la producción quedan abolidos junto con los conflictos y los excesos que de ellos resultan, nada hay que reprimir ya, por lo que la fuerza especial de represión, el Estado, resulta inútil.*” (cita de Engels traída de Mises, L., *El Socialismo*, op.cit., pág. 89). Y también dirá Kautsky que de la sociedad socialista “*nacerá un nuevo tipo de hombre..., un superhombre, un hombre sublime*”, y sigue Trotsky: “*el hombre será mucho más fuerte, mucho más perspicaz, mucho más fino. Su cuerpo será más armonioso, sus movimientos más rítmicos, su voz más musical. El promedio humano se elevará al nivel de Aristóteles, de Goethe, de Marx*” (citados por Mises, L., *El Socialismo*, op.cit., pág. 170). La conexión del maquinismo, la economía y la antropología la vemos claramente en León Trotsky cuando, en su escrito de 1924 *Literatura y revolución: otros escritos sobre literatura y arte*, dijo: “*El hombre socialista tiene la ambición, que logrará satisfacer, de controlar la naturaleza entera, incluyendo los faisanes y a los esturiones, mediante la máquina (...). Cuando racionalice la economía, es decir, cuando la someta a la conciencia y a sus fines, el hombre no dejará piedra sobre piedra de su cotidianidad actual, tan pesada e íntegramente podrida (...). El género humano, que ha dejado de arrastrarse a cuatro patas ante Dios, el Zar y el Capital, ¿debería acaso capitular ante las oscuras leyes de la herencia y de la ciega selección natural? (...) El hombre se esforzará por controlar sus propios sentimientos, en elevar sus instintos hasta la altura de la conciencia y en hacerlos transparentes, en dirigir su voluntad a través del inconsciente. Así se elevará a un nivel más alto y creará un tipo biológico y social superior, un superhombre, a fin de cuentas (...). El hombre medio alcanzará las dimensiones de un Aristóteles, de un Goethe, de un Marx*”. Es totalmente inexacto considerar al socialismo una emanación del ascetismo (Mises, L., *El Socialismo*, op.cit., pág.405 s.s). El maestro austriaco opone al utilitarismo y el eudemonismo el ascetismo, haciendo derivar de éste el socialismo. Como decimos no es así. Por el contrario, El socialismo es el producto más acabado del utilitarismo. Bentham se conformó con pedir la mayor cantidad de placer para el mayor número de personas, el socialismo va justamente en esta línea, pero a más, es decir, promete toda la felicidad para todo el mundo.



<<proto-hombres>><sup>945</sup> a que dieron lugar los regímenes comunistas fueron, en realidad, versiones moralmente amorfas del ser humano. Por un lado, dirigentes sin escrúpulos, asesinos, que despedazaban y empobrecían a su pueblo; por otro, bajo esos regímenes, los hombres, mutilados en su espíritu, capados del valor de la libertad, desconfiaban de sus hijos, de sus vecinos, por si les delataban ante las autoridades. Es indiscutible. En el s. XX hemos visto al *Estado máquina* triturando la carne y el espíritu de los hombres hasta hacerles parecer sombras de lo que pudieron haber sido siendo libres.

Ciertamente, ha habido autores y corrientes de pensamiento que se han levantado contra ese mal espíritu. No obstante, en muchos de ellos, el complejo cientificista les hizo levantar la voz en favor de la libertad rehuendo y rechazando la importancia de Dios en la defensa de la libertad. Muchos de los precursores de la Escuela Austriaca están bajo este hechizo. Repetimos la idea con la que hemos empezado, sin Dios es prácticamente imposible que el hombre tenga un sentido correcto de lo que es la libertad. Lo hemos examinado al tratar la naturaleza de *la ley común* y su relación con la moral, y la importancia que ello tiene en el mercado (v. 196 s.s). No nos repetiremos aquí.

## IV.2 Resumen

**263.** Hemos visto la importancia que tuvo la *máquina de vapor* en la transformación de la economía y la sociedad. También se ha explicado como sirvió de arquetipo con el que explicar las relaciones sociales, jurídicas y económicas. Sobre este último aspecto, hemos visto que el *maquinismo*, según Adam Smith, John Stuart Mill y Carlos Marx. A la vez que hemos ido exponiendo las ideas de estos autores, se han indicado algunos puntos de contraste con la Escuela Austriaca. En nuestras explicaciones hemos querido mostrar como el *voluntarismo* y el *nominalismo* están presentes en el marxismo y en los autores más individualistas<sup>946</sup>. A continuación, en un pequeño esquema resumimos lo dicho sobre los tres autores principales que hemos usado en nuestra exposición.

---

<sup>945</sup> Dirá Marx: “*la fase superior de la sociedad comunista, donde las fuerzas productivas crecen con el múltiple desarrollo de los individuos, y donde las fuentes vivas de la riqueza social corren más abundantemente*” (cita traída de Mises, L., *El Socialismo*, op.cit., pág. 91).

<sup>946</sup> Dice, con razón, Ludwig von Mises que el anarquismo no es liberal ni socialista (Mises, L., *El Socialismo*, op.cit., pág. 64; también, en sentido parecido, Hayek, F., *Individualismo: el verdadero y el falso*, op.cit., pág. 71). A diferencia del anarquismo, el socialismo y el liberalismo reconocen la necesidad de un orden legal, aunque su contenido es distinto. Dicho de otro modo, ambos verían la necesidad del Estado. Ahora bien, dicho esto, lo cierto es que tanto Mises como Hayek se muestran enormemente escépticos respecto a que el Estado realmente se abstenga de intervenir más allá de las mínimas acciones de seguridad. Hayek, por ejemplo, constata este fenómeno como un hecho en la obra que acabamos de citar de él. Mises, por su parte, tiene un párrafo muy elocuente a este respecto: “*El estado, es decir, el aparato social de fuerza y coacción es un imprescindible presupuesto de la cooperación pacífica. La economía de mercado no puede funcionar si no existe una institución policial que, mediante el recurso a la violencia o simplemente con la amenaza de emplearla contra los perturbadores del orden, logre salvaguardar el funcionamiento de tan delicado mecanismo. Pero esos imprescindibles funcionarios y sus armados dependientes sienten de continuo la tentación de recurrir al poder*”

	<b>Acción humana</b>	<b>Capital</b>	<b>Trabajo</b>	<b>intercambio</b>	<b>equilibrio</b>
<b>Adam Smith</b>	Subjetiva/interés individual	Ahorro/empleo de la fuerza de trabajo	Fuerza determinada por la cantidad y la pericia del trabajador	Relación entre derechos subjetivos	A largo plazo
<b>John Stuart Mill</b>	Subjetiva y pública.	Tiene relevancia la acción del gobierno	Fuerza determinada por la cantidad y la pericia del trabajador	Relación intervenida entre derechos subjetivos	Eficacia de las leyes de distribución.
<b>Carlos Marx</b>	Acción colectiva	Forma de apropiación de la <<plusvalía>>	Fuerza colectiva determinante del valor.	Relaciones jurídicas colectivas.	Colapso.

**264.** De una forma bastante simplificada, pero creemos que suficiente, en el cuadro anterior podemos ver los tres modelos a los que ha dado lugar el *maquinismo*. Los hemos explicado de forma consecuente, a medida que se habría paso, en el modelo clásico de la explicación económica, el principio de la justicia social o distributiva. Hay que decir que los tres se han aplicado. Del éxito de cada uno de ellos nos habla la historia. Desbordaría con mucho nuestro objetivo abrir un apartado histórico en el que explicar lo desafortunado de los modelos económicos colectivistas y el éxito de los modelos basados en la libertad de empresa y de mercado. Lo que sí nos interesa, en una *teoría descriptiva del poder y la riqueza*, es destacar los dos grandes principios que surgen como resultantes del <<maquinismo>>: el *interés privado* y el *general* que, según la preponderancia que tengan, dan lugar a formas de poder más o menos *colectivizadas* o, si se quiere, desde el lado del individualismo, más o menos *comunes*. En la inmensa mayoría de las economías modernas esos dos “intereses” son tenidos en cuenta, con más o menos intensidad, a la hora de formular propuestas económicas. Sobre este punto “intermedio” – que en realidad no lo es -, seguirá nuestra explicación en las páginas siguientes.

---

*de que disfrutaban para implantar su propia dictadura totalitaria. Para el rey o el generalísimo, embriagados de ambición, el que algún aspecto de la vida de sus súbditos quede fuera de la regulación estatal es un abierto desafío. Los príncipes, gobernantes y generales jamás fueron liberales de modo libre y espontáneo. Se liberalizan cuando los súbditos les obligan a ello” (Mises, L., La acción humana, op. cit., pág. 391).*

**265.** Hemos dicho que esos dos intereses “son tenidos en cuenta”. En efecto, desde el momento en que se estudia la economía y “alguien” se pronuncia sobre un problema, lo que se dice es que la economía “es algo” que “debería ser” de una u otra manera. Dicho de otro modo, la economía, como cualquier disciplina que tenga que ver con el hombre, está destinada a un *pronunciamiento ilocutivo y doxástico*. En este sentido, tanto un pronunciamiento positivo sobre la libertad de empresa, como otro distinto a él, suponen una afirmación sobre el mundo económico. De aquí, surgen dos preguntas importantes: la primera, se refiere a si sería posible una economía sin un pronunciamiento sobre ella misma. Es decir, una economía puramente científica, alejada de juicios prácticos o políticos. La segunda pregunta, tendría que ver con la función del Estado dado un *pronunciamiento ilocutivo sobre la economía*.

Parece difícil que pueda darse una económica con la espontaneidad que se defiende, por ejemplo, desde el anarcocapitalismo. Por un lado, efectivamente, si uno examina las aseveraciones de Murray Rothbard o de Jesús Huerta de Soto, sobre la poca funcionalidad de los servicios públicos, no hay más remedio que asentir. Sus argumentos, basados en el derecho de propiedad y en la capacidad de las personas para regular sus relaciones, son muy consecuentes<sup>947</sup>. No obstante, es un hecho, y parece indiscutible, que las formas de poder acompañan a *lo social*. Además, esas formas de poder cambian a lo largo de la historia, por lo que, cuando se habla de Estado, en cualquier circunstancia, se habla de algo siempre imperfecto y que cambia – normalmente en la dirección de hacerse más grande e intervencionista. Es esto lo que el *principio de subsidiariedad* tendría que evitar.

La necesidad del poder en una sociedad la hemos explicado a través del “giro” con el que el ser humano necesariamente conoce y actúa. Ese “giro” *instrumental* es lo que ocasiona que, en una sociedad, en donde el ser humano busca realizar sus fines, sea necesaria una certidumbre que haga posible sus proyectos. Por ello, las formas de poder son necesarias, es a lo que hemos llamado Estado *instrumento*. Si consideramos el dinamismo de la sociedad, evidentemente, el *instrumento* Estado se muestra siempre defectuoso. Y ahí justamente están los peligros del *colectivismo* y el *anarquismo*<sup>948</sup>. Las dos

---

<sup>947</sup> Rothbard, M., *Poder y Mercado* (2006), ed. español 2015, págs. 12 s.s.; ver también Huerta de Soto, J., *Ensayos de Economía política*, 2014, págs.65 s.s.

<sup>948</sup> El colectivismo y el anarquismo parten los dos de la misma analogía. El colectivismo identifica totalmente el a la masa de hombres con el sujeto Estado, tratando al Estado como una persona. A él dedicamos muchas páginas en esta obra, por lo que no nos repetiremos aquí. Por su parte, el anarquismo exactamente hace la misma analogía entre el Estado y el individuo para evidenciar que al Estado se le permiten cosas que moralmente serían reprobables a cualquier persona. Detengámonos en esta idea. Michael Huemer comienza así su ataque anarquista al Estado: “*Supongamos que usted vive en un pequeño pueblo que soporta un elevando índice de criminalidad, hay vándalos que campan a sus anchas por el lugar saqueando y destruyendo propiedades, y nadie parece tomar cartas en el asunto. Así hasta que un bien día usted y los suyos deciden poner coto a la situación: empuñan sus armas y salen a la caza de los malhechores. Cuando consiguen atrapar a uno lo conducen hasta su domicilio a punta de pistola y allí lo encierran en el sótano (...) //Después de proceder de*

son *ideologías* que viven hastiadas de lo mal que funciona el Estado. Cansadas de observar sus imperfecciones y de ver cómo el ser humano sufre la injusticia, quieren eliminar el Estado *instrumento* por dos caminos opuestos. El *colectivismo*, al querer convertir al Estado en el único *sujeto* operante sobre lo social. El *anarquismo*, haciendo desaparecer al Estado. Ninguna de las dos opciones tiene en cuenta la realidad del ser humano. El hombre actúa a través del “giro” o “rodeo” por *lo social*, y lo hace tal y como es, de forma imperfecta, *homo fallens*, porque corta es su inteligencia, pequeña su voluntad y, a fin de cuentas, cualquier *instrumento* con el que pretenda dominar la realidad llevará en sí mismo la impronta deficitaria de la condición humana. Por esta razón, los *colectivistas* y los *anarquistas*, en realidad, adoran ídolos, pretenden paraísos imposibles. Los *colectivistas* el ídolo *Estado sujeto*, los *anarquistas*, el ídolo del *sujeto singular*, de uno mismo<sup>949</sup>. Las dos doctrinas están de espaldas a la condición defectuosa e *instrumental* con la que actúa el ser humano.

En este sentido, la realidad del poder tendrá formas más o menos *nominalistas* o *realistas*, pero siempre estarán presentes en la sociedad. Es imposible que el ser humano deje de pensar y de actuar a través del “rodeo” o “giro” del que hemos hablado. Que ello es así se revela en algunas cuestiones sobre las que hablan los anarcocapitalistas. Pocos anarcocapitalistas estarán dispuestos a renunciar al principio de autoridad en la familia, tampoco quizá en la asociación libre de personas, incluso tampoco dentro de una empresa, etc. Su ataque, efectivamente, se concentra en el Estado, pero, fijémonos bien en que el Estado, a fin de cuentas, no es más que una resultante instrumental de distintos individuos

---

*este modo varias semanas, usted decide hacer una ronda de visitas por el vecindario comenzando por el vecino de al lado. Cuando éste le abre la puerta, usted le pregunta: << ¿Ha notado como se ha reducido el vandalismo en las últimas semanas?>> (...) Estoy aquí porque ha llegado el momento de recaudar su contribución al fondo de prevención del crimen (...)*” (Huemer, M., *El problema de la autoridad política* (2013), ed. español 2019, págs.25-26). El ejemplo está diseñado para hacer coincidir el comportamiento del ciudadano que pone fin al crimen y después recauda una cuota a sus vecinos por sus servicios (sirviéndose de la violencia) con la acción del Estado. A partir de ahí, nosotros también coincidiríamos con todas las proposiciones morales y consecuencias de Huemer. Pero, lo cierto, es que el funcionamiento del individuo en sociedad no es ése. Más bien, la acción humana “gira” a través de la sociedad para alcanzar sus fines porque, en ella, encuentra seguridad además de un orden que le permite alcanzarlos. Desde este punto de vista, el ejemplo de Huemer cambia sustancialmente. Los ciudadanos al verse atacados en su propiedad adoptan medidas para defenderla. Así, por ejemplo, de muto propio, o, por ejemplo, agrupándose para defenderse, o, por ejemplo, pagando a un profesional que ponga fin a los robos. Y lo que decimos no es un ejemplo sacado de la fantasía. Es exactamente lo que podemos ver que sucedió en los Estados Unidos. Cualquiera a quien le gusten las películas de vaqueros verán que en ellas se describen distintas situaciones en las que, de forma espontánea, la sociedad se organiza para defenderse. Y así fue como sucedió. Hay mucha diferencia entre defender el origen espontáneo de las instituciones y el derecho y ser anarquista. Lo primero es viable, es natural y está en la línea de un pensamiento posible en la práctica, lo segundo difícilmente podrá darse nunca. Siguiendo con las analogías, nadie duda que el lenguaje es un instrumento de comunicación social, con sus reglas, pero que permite a cada cual expresar su pensamiento. Siguiendo este símil, el lenguaje sería similar a una sociedad ordenada de forma espontánea y natural. Un anarquista, por el contrario, diría que cada uno usara el lenguaje como le viniera en gana, convirtiendo la sociedad en una Torre de Babel después del castigo divino – donde cada uno comenzó a hablar una lengua distinta y las personas acabaron dispersándose, dejando la torre a medio hacer.

<sup>949</sup> Críticamente frente al colectivismo y el anarquismo (Mises, L., *La acción humana*, op.cit., págs. 176 s.s).

y grupos que habitan en un territorio común. En este punto, puede discutirse si es el territorio o/y la lengua, la cultura, lo que forma una nación y, si de ella, brota el Estado. Esta cuestión en realidad no interesa para lo que aquí venimos hablando. La cuestión para el anarcocapitalismo, por lo tanto, no es que el poder no deba existir, *sino hasta qué grupos consiente que pueda regir el principio de autoridad*. Porque, indiscutiblemente, el principio de autoridad aparece inevitablemente en la mínima relación social. En este sentido, existiendo, por ejemplo, grupos intermedios, el anarcocapitalismo que exigiera la desaparición del principio de autoridad en todo caso, tendría que ser capaz de explicar esos grupos, formados de manera voluntaria, sin usar el principio de autoridad. Porque, lo que la realidad demuestra, la existencia de esa clase de grupos es que, de manera “natural”, aparecen y lo hacen bajo un principio de autoridad.

Así, podemos decir, que el Estado es un mal *instrumento* necesario, procedente de la misma naturaleza humana. Y aquí la palabra clave, como cuando hablábamos de la verdad, es “modo”. Porque el Estado es una entidad en continuo proceso de cambio. Es totalmente errónea, a nuestro modo de ver, la visión de una sociedad dinámica controlada por un *Estado sujeto, potente, colectivo*. El *principio de subsidiariedad* de la acción estatal debería ser el que lo relegara por debajo de la acción del individuo y la de los grupos. Eso es lo que se ha perdido. En la actualidad, en muchos ámbitos en los que confluyen instituciones de la Unión Europea y el Estado, se aplica el *principio de subsidiariedad* respecto de las instituciones europeas (art. 5 Tratado de la Unión Europea y Protocolo nº 2 sobre la aplicación de los principios de subsidiariedad y proporcionalidad). No es un principio muerto. Es un principio que los ciudadanos nos hemos dejado secuestrar por el *Estado potente, positivista*.

#### **IV.4 El <<maquinismo>> en el Estado *potente*.**

**266.** Aunque en este apartado nos venimos centrando en la *riqueza*, y, así, hemos visto la progresión desde el *realismo* al *nominalismo voluntarista distributivo*. Antes de entrar en los fundamentos teóricos del *Estado proveedor*, como *Estado sujeto-instrumento*, que interviene en la economía de manera arbitraria, será importante que, siquiera brevemente, exponamos cómo se llega históricamente a esta situación de manera general en Occidente. Nos centraremos en los países que pensamos son más relevantes para entender este fenómeno, que comienza, más o menos, a finales s. XVIII, y que culmina a mediados del s. XX en los Estados Unidos. Los países que examinaremos serán Gran Bretaña, Francia, Alemania y Estados Unidos. El primero de ellos, tiene su interés ya que es la cuna del Derecho común moderno y resulta interesante observar cómo en ese país se fue dando cabida a la acción distributiva del Estado. Los casos de Francia y Alemania son paradigmáticos porque, el primero, desde *la tiranía de la voluntad general* y, el segundo, a través del *imperialismo romántico*, llegaron, al final de sus procesos, a reconocer los

derechos sociales como fines de la acción del Estado positivista. Por último, veremos qué ha sucedido en los Estados Unidos. En el país más reticente al colectivismo y más favorable al individualismo, en donde el *principio de subsidiariedad* del Estado es, desde su creación, efectivo, se verá cómo, de forma irresistible, a partir de la crisis económica de 1929<sup>950</sup>, el avance de los llamados derechos sociales ha ido relajando el *principio de subsidiariedad*.

Como se ha estudiado ya, desde John Stuart Mill, la idea de igualdad material justificadora de la acción distributiva del Estado era un hecho práctico avalado teóricamente. El utilitarismo hizo sus estragos entre los intelectuales británicos y muchos llegaron a entender que era posible un mejor juicio sobre la ley, hecho por expertos utilitaristas, que no el que procedía de la costumbre y el valor del precedente<sup>951</sup>. Sería el utilitarismo, por lo tanto, el que, con su principio de una mayor felicidad para un mayor número de personas, daría paso al intervencionismo. Las leyes de pobres de Inglaterra (1601) se pueden citar como un antecedente de las políticas proteccionistas del Estado hacía los ciudadanos, pero no es hasta los gobiernos de Benjamín Disraeli (1804-1881) que, de forma general, aparecen leyes con un muy variado contenido social<sup>952</sup>. La Ley de pobres de 1834 relajaría los requisitos para acceder a las ayudas sociales. La ley de salud pública (1848), obligará a los promotores de viviendas a que éstas tuvieran unas condiciones mínimas de higiene; la ley de educación (1870), etc. En esta línea, en 1908 se crea un sistema de pensiones para los ancianos indigentes. En 1909 el ministro de finanzas David Lloyd George propuso el “Presupuesto del pueblo”, un documento fiscal que incluía un gravamen de un veinte por ciento aplicado a la compraventa de activos inmobiliarios. En él también se incluía un impuesto de la renta más progresivo para gravar las rentas más altas, además de un nuevo impuesto de sucesiones. La constitución no escrita del Reino Unido reservaba este tipo de medidas a la Cámara de los Comunes, por lo que en la Cámara de los Lores pudieron vetarla. No obstante, después de las elecciones de 1910, el camino quedó expedito para su aprobación. En 1911 se garantizaría un empleo a los campesinos más pobres y, así, podríamos seguir enumerando medidas sociales hasta el día de hoy. No obstante, últimamente, la salida de Gran Bretaña de la Unión Europea nos hace pensar que todavía queda en ese país el suficiente apego a la libertad como para aplicar, internamente, el principio de subsidiariedad en la intervención del Estado. No haberse dejado engullir por

---

<sup>950</sup> Atrás quedará el pronunciamiento de la Corte Suprema de los Estados Unidos en 1877, en el caso <<Munn vs. Illinois>>, en la que se invocó la enmienda número catorce a la Constitución de los Estados Unidos para afirmar que dicha cláusula contenía un derecho al debido proceso económico, es decir, que la legislación no podía interferir en el desarrollo del libre mercado; o el veto al impuesto sobre la renta de la Corte Suprema de los Estados Unidos en 1890.

<sup>951</sup> Hayek, H., *Derecho, legislación y libertad*, op.cit., págs.203 s.s.

<sup>952</sup> Durante todo el s. XIX Inglaterra iría sufriendo la influencia del romanticismo alemán, llevando su pensamiento hacía lo abstracto, lo colectivo y lo social (Chesterton, G.K., *Breve historia de Inglaterra* (1929), ed. española 2019, págs. 241 s.s.).

la superestructura que es la Unión Europea, sigue haciendo de Gran Bretaña el país más libre de Europa.

En la Europa continental el avance hacia el *Estado proveedor* vendría dado por circunstancias por demás aparatosas. Si en el caso de Gran Bretaña el camino fue *ideológico*, como nos dice Chesterton en la cita que de él hemos traído, en la Europa Continental, la *ideología* fue modulándose a medida que sucedieron determinados hechos en un periodo relativamente corto. El triunfo de la Primera Revolución francesa (1789), produjo en toda Europa una gran conmoción. Las monarquías europeas se unieron, en la Primera Coalición (1792-1797), con el fin de contener el influjo revolucionario. La iniciativa de la Primera Coalición vino de Austria y Prusia, poco después se unirían España y Gran Bretaña. Se quería evitar la ejecución de Luis XVI. Si los revolucionarios guillotinaban al rey, los reyes del resto de monarquías europeas temían sufrir un destino semejante. En esta Primera Coalición, los reyes de Europa abandonaron sus disputas nacionales, uniéndose para atacar una idea que les infundía un miedo común. Las naciones que se unían no luchaban por intereses territoriales o comerciales. En Francia se había puesto en práctica una idea que hacía estremecer a todas las monarquías europeas.

El 17 de enero de 1793, la Convención, que sustituiría a la Asamblea, ordenó la ejecución de Luis XVI. A partir de ese momento, los franceses no sólo se prepararon para defenderse de los enemigos exteriores, sino que, el miedo a los partidarios de la monarquía les condujo a perseguir a cuantos eran sospechosos serlo en Francia. Es lo que se conoce como las “masacres de septiembre” o “gobierno del terror”. El momento fue decisivo. En el campo de batalla se enfrentaban dos tipos de Estados colectivos. Francia, bajo el colectivismo de *la voluntad general*; la Coalición, bajo el influjo del *colectivismo monárquico*. Ahora bien, el *colectivismo* no era ni mucho menos semejante. Mientras que, por el lado francés, era el pueblo quien luchaba de forma voluntaria, por el lado monárquico, existía la sospecha de que el pueblo, quizás, combatía por obediencia. La *ideología* de la Revolución francesa se extendía por Europa restando a los ejércitos de la Coalición el ánimo que necesitaban para salir airoso del combate.

El terror que sembró Robespierre hizo que se produjera un cambio en la política de los revolucionarios. El 28 de julio de 1794 es derrocado Robespierre. En 1795 se proclama la Constitución del año III y el gobierno pasa a manos de los revolucionarios conservadores. Napoleón aparece en este momento como el gran defensor del nuevo Directorio y de la Constitución del año III, al repeler con éxito un alzamiento de realistas y contra revolucionarios en París. A partir de ese momento, cosecharía grandes éxitos militares en las campañas de Italia, Austria, Egipto, etc. De 1798 a 1800 se produjo la Segunda Coalición para luchar contra Francia. Esta vez, la Segunda Coalición cosechó éxitos contra los franceses, mientras Napoleón estaba ocupado en la campaña de Egipto. Al regresar a Francia, aunque la situación estaba controlada, Emmanuel- Joseph Sieyès pidió a Napoleón

que ejecutara un golpe de Estado contra la Constitución del año III. La situación en el Directorio se había vuelto muy conflictiva para poder organizar y dirigir una guerra. Era necesario que el Estado adoptara una forma militar, y qué mejor que a su cabeza apareciera el militar de más fama en Europa.

En este punto, es interesante que nos fijemos brevemente en la obra de Sieyès *¿Qué es el tercer Estado?* (1789). En ella sienta el precedente de lo que será el *Estado social y de derecho*. En dicha obra, se abandona definitivamente la posibilidad de un gobierno basado en la división de poderes del que hablaba Montesquieu, abogando por un gobierno en el que los poderes del Estado colaboran. Para ello, Sieyès deja de lado la idea de que el Asamblea representa la soberanía popular y aboga a favor de que sean por partidos políticos los que encaucen dicha voluntad. De esta forma, dejará fuera a los ciudadanos del control directo del Cámara (modelo que llega hasta hoy en toda la Europa continental). Sieyès diferenció entre poder constituyente y constituido. Ello daba ocasión a que el poder constituyente (el pueblo) aprobara la Constitución y, hecho esto, que el Parlamento sólo tuviera que dictar normas que no la contradijeran. La representación “indirecta” o, si se quiere, la formación de partidos fuera del parlamento será el instrumento sobre el que se formaran las “partidocracias” continentales, repetimos, hasta hoy.

Napoleón redactaría la Constitución del año VIII. En ella se garantizaba que sería elegido primer cónsul. Con la Constitución del año X sería nombrado cónsul vitalicio. Ello fue el preámbulo de su auto coronación como emperador en Notre Dame de Paris. Durante este tiempo, llevó a cabo su obra legislativa de codificación (*v.150*). A él se deberán el Código civil de 1804, el Código penal de 1810 y el Código de Comercio de 1807. Las ideas codificadoras se extenderían con éxito por toda Europa. En principio, el código funcionaba como cuerpo legal representativo del espíritu de la nación o, en otras interpretaciones que ya hemos visto, la expresión racional del Derecho. En cualquier caso, la codificación daba unidad de leyes a quienes formaban parte de una misma nación. Todas las ideas revolucionarias y codificadoras no fueron desdeñadas por la monarquía que siguió al periodo napoleónico en Francia, ni tampoco en el resto de Europa. Pero no era suficiente. La crisis económica de 1845 fue haciendo inviable la monarquía en Francia. El día 23 de abril de 1848 se celebra la Asamblea provisional de la República y, en ella, se toman una serie de medidas sociales; aparece la “República social democrática”. El incremento de la población, el apogeo industrial, el crecimiento de la burguesía en número de personas e influencia política, así, como la aparición de la clase obrera, provocaría que, la Tercera República francesa (1870-1940), se asentara en principios de libre mercado y satisfacción de intereses sociales.

Pasemos a Alemania. Durante la unificación alemana por parte de Bismark, podemos observar el avance del Estado *proveedor*. La Constitución alemana de 1871 daba al Estado político alemán cierta forma democrática, no obstante, tanto el emperador Guillermo I,



como el canciller Bismark, ostentaban fuertes poderes. El espacio democrático que permitió la Constitución alemana hizo que fuera teniendo más influencia el partido socialdemócrata alemán (SPD). Dicho partido se fundó en 1863. Las ideas de Sieyès sobre los partidos estaban más que asumidas en Alemania. Este partido reconoció la Constitución alemana de 1871. Su ideología fue evolucionando desde posiciones socialistas extremas a otras mucho más moderadas. En cualquier caso, durante el gobierno de Bismark se le aplicaron las leyes antisocialistas (1878-1881). Fue el miedo a que en Alemania se reprodujera una revolución como la de 1871 en Francia, la que condujo a que se aprobaran semejantes leyes. No obstante, y esto es lo que más nos interesa, Bismark intentó, con sus políticas sociales, apaciguar los ánimos de las clases trabajadoras (pensión por jubilación, pensión por discapacidad y seguro de accidentes). Es decir, el Estado alemán había entrado en la dinámica de Estado *proveedor*, lo mismo que Francia y Gran Bretaña. Y del mismo modo que Francia, había caído bajo el hechizo nacional codificador; en 1881 comenzaría, bajo el gobierno de Guillermo I, la redacción del Código civil alemán. Con la abdicación de Guillermo II y la llegada de la República de Weimar (1918-1933), su Constitución (1919) contendría los llamados derechos sociales o de segunda generación.

Por último, los Estados Unidos. En 1913 se produce una enmienda a la Constitución de los Estados Unidos para poder adoptar el impuesto sobre la renta y se regula la Reserva Federal como un auténtico banco central. Pero, como advertíamos, lo que vino a animar el movimiento por los derechos sociales definitivamente fue la crisis de 1929. El gobierno de Franklin D. Roosevelt, de 1933 a 1945, hay que considerarlo como un auténtico cambio de régimen<sup>953</sup>. La cuestión se planteó crudamente cuando se hizo hincapié en la situación en la que se quedaban los ancianos sin ingresos<sup>954</sup>. Y en 1935 aparece el primer plan de seguridad social (*Social Security Act*)<sup>955</sup>. No obstante, antes de esa fecha, hay precedentes de pequeños programas de seguridad social y atención a las madres solteras a nivel estatal. Aunque su importancia fue escasa<sup>956</sup>. El sistema contributivo de la seguridad social era especial, se basaba en impuestos sobre ingresos específicos y no de ingresos fiscales generales. El sistema era bastante ambicioso, pues comprendía acciones como las pensiones por jubilación, seguros por desempleo, asignaciones familiares, etc. A partir de esa fecha el sistema de seguridad social ha ido extendiéndose. No obstante, el Tribunal Supremo de los Estados Unidos no dejó de ser un muro de resistencia para las políticas de Roosevelt. De hecho, tras el triunfo electoral que obtuvo en 1936, el presidente de los Estados Unidos amenazó con cambiar la composición del alto Tribunal si no abandonaba su

---

<sup>953</sup> Temin, P., y Wigmore, B.A., “*The End of One Big Deflation*”, en *Explorations in Economic History* (1990), 27, págs.483-502.

<sup>954</sup> Dalmer, H., “*U.S. social security at 75 years: an international perspective*”, en *Social Security Bulletin*, vol. 60, núm. 3, 2010, pág. 79.

<sup>955</sup> Witt, L., “*The development of social security in America*”, en *Social Security Bulletin*, vol. 60, nº 3, 2010, pag.3.

<sup>956</sup> Witt, L., “*The development of social security in America*”, op.cit., pág4.

opositora a los cambios. De esta forma, la sentencia “*Wets Coast Hotel vs. Parrish*” daría un vuelco a la jurisprudencia contraria a los salarios mínimos que se mantenía desde la sentencia “*Adkins vs. Children’s Hospital*”. En 1938 llegó la ley de estándares laborales justos. En 1939 aparecerán las prestaciones por viudez al cónyuge supérstite; en 1950 se crearon las pensiones no contributivas para los exmiembros de las fuerzas armadas; en 1954 se extendió la seguridad social a los trabajadores no cubiertos antes por el sistema (empleados rurales y gubernamentales); en 1956 aparecieron los seguros por discapacidad<sup>957</sup>.

En la explicación de esta tendencia interviene un factor que no vemos aparecer ni en Gran Bretaña ni en la Europa continental. Mientras que, de una u otra forma, los europeos se dejaban arrastrar, sin resistencia, hacía el paternalismo del Estado, en los Estados Unidos la preservación de la libertad y la responsabilidad individual han sido un serio freno a la extensión del Estado *proveedor*. Incluso, podemos leer que uno de los presidentes más proclives a esta clase de políticas, Franklin D. Roosevelt, hablara de “*la tradición americana de la responsabilidad individual y de la autodependencia*”<sup>958</sup>. A pesar de ello, la intervención del Estado fue oscurecida por la arbitrariedad de la ley. En efecto, si la ley de seguridad social de 1935 era el santo y seña de la política del New Deal, lo cierto es que de ella quedaron excluidos los trabajadores de color. Ello abrió una brecha entre los trabajadores blancos y de color que condujo a fuertes protestas. La reacción fue la *Civil Rights Act* de 1964 y la *Economic Opportunity Act* también del mismo año. Dentro de esta corriente social es importante la creación de *Medicare* y *Medicaid* en 1965. En cuanto a la primera de las leyes, venía a consagrar el derecho de igualdad de todos los ciudadanos, con independencia del color de su piel, ante la ley. En cuanto a la segunda, pretendía consagrar de manera efectiva el derecho de todos a la igualdad de oportunidades<sup>959</sup>. Por lo que respecta a *Medicare* y *Medicaid*, el primero era un programa de salud para incluir en el mismo a los más mayores; por su parte *Medicaid*, era una iniciativa de asistencia sobre salud para las personas más pobres.

No cabe duda de que la política del presidente Johnson venía a confundir bajo una misma agenda el problema racial y el de la pobreza en los Estados Unidos. En realidad, eran dos cuestiones muy distintas, pero, como decimos, se resolvieron a la vez. La cuestión de la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley era una cuestión simplemente formal. Por el

---

<sup>957</sup> “Hasta 1966 se amplió durante casi todo el periodo de la postguerra la cobertura por el seguro de desempleo, se incrementaron ligeramente las prestaciones semanales y se ampliaron los programas de protección social” (Berkowiyz, E., Wolff, W., “*Disability insurance and the limits of American history*”, en *The Public Historian*, vol. 80, nº 3, 1986, pág.65.

<sup>958</sup> Traída de Dalmer, H., “*U.S. social security at 75 years: an international perspective*”, op.cit., pág.79.

<sup>959</sup> Gareth, D., Derthick, M., “*Race and social welfare policy: the social security act of 1935*”, en *Political Science Quarterly*, vol.112, núm. 2, 1997, pág. 218; Lieberman, R., “*Race, institutions and the administration of social policy*”, en *Social Science History*, vol. 19, núm. 4, 1995, pág. 512.

contrario, la igualdad efectiva de oportunidades suponía una injerencia del Estado en la igualdad en sentido material<sup>960</sup>. La confusión hizo que el argumentario asistencial se enriqueciera y pasase a ser una cuestión de racismo.

En todo caso, del breve bosquejo histórico por los distintos países que acabamos de hacer, se desprende que, a partir de mediados del s. XX, en Occidente, la *ideología* dominante resulta a favor la intervención del Estado en aras de la <<justicia social>>. Ello, junto con los más modernos y supuestos <<derechos de los animales y la tierra>>, vienen provocando una relativización cada vez mayor de las libertades y derechos personales. Así, existe toda una *ideología* enfrentada a la libertad individual, que justifica la intervención cada vez mayor del Estado en las esferas personales. El fenómeno lo tenemos que conectar con lo que hemos dicho a propósito de la “*motorización legislativa*” (v. 208).

**267.** Con estos antecedentes históricos, podemos distinguir tres frentes en los que se manifiesta la actuación del *Estado maquina potente* respecto a la economía:

- a) Aquél, en el que el orden económico debe estar al servicio de los llamados *derechos sociales*.
- b) Aquél, en el que el <<fallo de mercado>> se constata como una mayor desigualdad, provocando políticas intervencionistas de distinto tipo tendentes a corregirla. Es una versión del anterior, pero, con un planteamiento técnico-económico más acabado.
- c) Aquél, en el que el <<fallo de mercado>> es posible corregirlo a través del uso del dinero por parte del Estado.

Estas tres posiciones son, básicamente, las que hoy conviven en las economías actuales. Todas ellas, *colectivistas*. Veamos sus orígenes a través de los autores que pensamos son más importantes en cada una de las tres justificaciones para que el Estado intervenga en la economía. Todas ellas parten de un mismo esquema para entender y explicar la economía: *lo colectivo*. Ya sea porque hay que distribuir entre los “pobres” lo que tienen los “ricos” a causa de hacer efectiva la llamada “justicia social o distributiva”; ya sea para la corrección de “externalidades” o, por último, para incentivar el empleo, todas las teorías pasan por mirar la economía como un sistema de magnitudes agregadas que se relacionan holísticamente de manera funcional.

---

<sup>960</sup> Quadagno, J., *The color of welfare: how racismo undermined the war of poverty*, 1966, pág.15.

#### IV.2.1 La Escuela de Friburgo

**268.** La base fundamental sobre la que descansa la Escuela de Friburgo<sup>961</sup> es la de que, en la sociedad, existen distintos *órdenes*, los cuales, para un correcto funcionamiento de la sociedad, deben *coordinarse*. Así, el *orden jurídico* sería el marco que propiciaría el buen funcionamiento del *orden económico*. Pues bien, como sabemos, desde mediados del s. XIX y principios del XX, los derechos sociales ocupan un lugar preponderante dentro del pensamiento jurídico y económico alemán, y, esos derechos, serán parte del *orden jurídico* al que habrá de plegarse el *económico*. Para Walter Eucken (1891-1950) el *orden económico* debe ser concebido de tal manera que, efectivamente, permita el progreso económico, pero, a la vez, no debe ser contrario a la dignidad humana<sup>962</sup>. La cuestión está en saber a qué se refiere Eucken cuando habla de *dignidad humana* en relación con el *orden económico*. Para este autor, no sólo consiste en garantizar los medios de subsistencia de la persona, sino que ésta pueda desarrollar una vida “responsable”. La palabra “responsabilidad” nos llevaría a basar la dignidad en la libertad personal y, en consecuencia, a que el *orden jurídico y económico* descansasen sobre este valor. Pero no. La supuesta “responsabilidad” se traslada al Estado, de forma que, la dignidad de la persona habilitará a que el Estado, a través de distintos <<planes>>, intervenga en la familia, la empresa y en la economía en general, a fin de hacer posible la “dignidad humana”<sup>963</sup>. Resulta muy interesante leer en alemán la obra de Eucken. Es realmente curioso cómo esa lengua tiene un uso reflexivo que permite hacer pasar unos conceptos por sus opuestos.

La palabra <<orden>> tiene un significado general, al suponer la <<coordinación>> de todos esos planes. A esta escuela se la ha llamado “ordoliberalismo”<sup>964</sup>. Naturalmente, la expresión es eufemística. Sencillamente, con ella se justifica la intervención del Estado en los órdenes espontáneos a que da lugar la acción humana y la división del trabajo en la economía. Por lo tanto, estas ideas lo que defienden es que entre “orden Estatal” y “orden económico” existe una relación de coordinación íntima<sup>965</sup>.

La importancia del enfoque “ordoliberal”, es decir, socialista, es fundamental. No sólo es el que domina en Alemania desde Guillermo II, la República de Weimar y después de la Segunda Guerra Mundial - sobre todo por las políticas Ludwig Erhard (1897-1977), que

---

<sup>961</sup> La Escuela de Friburgo aparece en los años treinta del siglo pasado y recibe su nombre por la región de la Universidad en donde se desarrolla el pensamiento “ordoliberal”. Los promotores principales de la misma fueron el economista Walter Eucken y los juristas Franz Böhm y Hans Grossmann-Doehrt. Aunque dentro de la Escuela encontramos muchos discípulos de estos tres autores, nosotros, en esta cuarta parte que dedicamos a la economía, nos vamos a centrar en Walter Eucken.

<sup>962</sup> Eucken, W., *Die Grundlagen der Nationalökonomie* (1940), ed. 1989, pág.240.

<sup>963</sup> Eucken, W., *Die Grundlagen...*, op.cit., pág. 240.

<sup>964</sup> La Escuela de Friburgo crearía un anuario con el nombre de “ORDO”, en donde los autores de esta escuela expondrían sus ideas.

<sup>965</sup> Eucken, W., *Die Grundlagen...*, op.cit., págs. 387 s.s.

tuvo como asistente, mientras ocupó la cancillería alemana, a un discípulo de Walter Eucken, Leonard Miksch (1901-1950) -, sino que se extendió por todos los países de Europa a partir del final de la Segunda Guerra Mundial<sup>966</sup>, llegando a suponer uno de los pilares del diseño de la Unión Europea. El art. 9 del Tratado de funcionamiento de la Unión Europea (25 de marzo de 1957), en el apartado que dedica a la definición y ejecución de actividades, dirá que la Unión ha de tener en cuenta las exigencias relacionadas con la promoción de un nivel de empleo elevado, con la garantía de una protección social adecuada, contra la lucha de la exclusión social y con un nivel elevado de educación, formación y protección de la salud humana. Este mismo Tratado, en sus arts. 151 a 161, establece que la Unión Europea tiene competencias en materia de política social, también en materia de cohesión social, económica y territorial (art.121). Por su parte, en el art. 3 del Tratado de la Unión Europea (7 de febrero de 1992) establece que son sus objetivos, promover el bienestar de sus pueblos y obrar en pro del desarrollo sostenible de Europa, basado en un crecimiento económico equilibrado y en la estabilidad de los precios, en una *economía social de mercado altamente competitiva*, tendente al pleno empleo y al progreso social, y en un nivel elevado de protección y mejora de la calidad del medio ambiente. Bajo estos principios, aparece en el año 2017, en la cumbre de Gotemburgo, el Pilar Europeo de derechos Sociales. En él se establecen una veintena de principios de carácter social y ambiental que han llevado a la elaboración del Plan de Acción del Pilar Europeo de Derechos sociales que debería culminar en el año 2030.

### **A) El orden económico y el orden de la economía.**

**269.** Para Eucken el orden económico puede realizarse de manera espontánea y a lo largo de la historia, pero también puede ser impuesto. Así, distinguirá entre “*Wirtschaftsordnung*” y “*Ordnung der Wirtschaft*”, es decir, orden económico y orden de la economía. El “orden de la economía” se refiere a esa orientación precisa que, de forma planificada, se quiere introducir en la economía. Para ello, se vuelve fundamental el análisis de las personas e instituciones encargadas de llevar a cabo dicho orden. En el análisis primará la *morfología* del orden<sup>967</sup>, es decir, la descripción empírica de aquellos órdenes económicos que aparecen en cada sociedad, desde los cuales puede identificarse su funcionamiento. Y, como no, como haría Comte aplicando el <<Principio de Broussais>> (v.107), se introducirían las correcciones que fueran necesarias para su coordinación. Sobre este punto, Walter Eucken puede despistar. Cuando se refiere al “orden económico” y los principios constitucionales sobre los que se asienta, el autor hace bastante hincapié en que esos principios deben establecerse y, por lo tanto, conocerse antes de desplegarse la acción

---

<sup>966</sup> Para ver una descripción de este fenómeno expansivo (Eucken, W., *Die Grundlagen...*, op.cit., págs. 87 s.s).

<sup>967</sup> Otros autores que siguieron el enfoque “morfológico”: Stackelberg, H., *Markform und Gleichgewicht*, 1934; del mismo autor: “*Die Grundlagen der Nationalökonomie*”, en *Wirtschaftliches Archiv*, 51, 1940; Möller, H., *Kalkulation, Absatzpolitik und Preisbildung*, 1941; Miksch, L., *Wettbewerb als Aufgabe*, 1947.

económica por los distintos agentes del mercado<sup>968</sup>. No obstante, a medida que avanzamos en la lectura de su obra, observaremos cómo las correcciones disfuncionales reactivas no quedan al margen. Ello se hace especialmente evidente cuando hable de *los principios reguladores* respecto de los *principios constitucionales económicos* y, sobre todo, cuando ponga como objetivo del Estado la <<justicia social>>. Enseguida veremos estos aspectos.

Para que la coordinación y el orden sea posible es necesaria la *confianza*. Otra idea importante para Comte (v.106). Aunque, en este aspecto, se revela una de las características más importantes del espíritu alemán. Eucken no se refiere a la *confianza* que proviene de una visión horizontal de la sociedad, es decir, de la importancia de la división del trabajo de la que hablaba Comte, Eucken se refiere a la *confianza vertical*<sup>969</sup> - de la que también nos hablaba Comte al referirse a la relación entre el pueblo y sus dirigentes. En efecto, pues dirá que el político debe confiar en que el empresario se comportara de manera responsable y, a la vez, que el empresario deberá confiar en que el político establezca políticas y planes favorables a la dignidad humana<sup>970</sup>. La verdad es que sonroja el argumento. Apelar a la confianza del empresario o, mejor, de cualquier ciudadano, en la bondad de la acción política, es de una cándida ingenuidad. Para entender lo que dice Eucken, hay que darse cuenta de que el desarrollo de su teoría económica es esencialmente historicista. Por ello, debemos incluirle dentro de la corriente que aprecia, en el desarrollo de la historia, un espíritu evolutivo (v.100), que encarna, en cada momento, una visión del Estado<sup>971</sup>. En definitiva, Eucken defenderá que es el Estado quien debe procurar el orden sobre el que se desarrollará el “orden económico”.

Por otro lado, los planteamientos de Eucken sobre el orden inciden en el aspecto de la necesidad ética para el desarrollo de la economía<sup>972</sup>. Estaría, de esta forma, haciendo que

---

<sup>968</sup>Eucken, W., *Die Grundlagen...*, op.cit., págs. 373 s.s.

<sup>969</sup> Sobre las ideas estatistas dominantes en Alemania y la falta de un pensamiento liberal (Mises, L., *La acción humana*, op.cit., págs.815-818; Hayek, F., *Derecho, Legislación y Libertad*, op.cit., págs. 239-253). Max Weber había dado seis características de la burocracia por las que las personas deberían confiar en ella. La primera característica, es que la burocracia se rige por el principio de atribuciones fijas. Ello quiere decir que son las normas las que determinan el funcionamiento y composición de los organismos burocráticos, sus fines y potestades. El segundo principio es el de jerarquía, por el cual la burocracia se conecta con la política y, a la vez, sirve de control de las actividades de los funcionarios a través de otros. La tercera característica es que se basa en minutas, en empleados, documentos que, juntos, reciben el nombre de “negociado”. Con esta característica, Max Weber independiza la esfera pública del funcionario de la privada. La cuarta característica, sería el alto nivel profesional del burócrata o funcionario. La quinta característica dice que el funcionario deberá procurar el máximo rendimiento, ello sin perjuicio de que exista un horario. La sexta y última nota es que el trabajo del funcionario puede aprenderse, ya que depende de normas (Weber, M., *Economía y Sociedad*, op.cit., págs. 716-718).

<sup>970</sup> Schlecht, O., “*Unternehmen und Politiker in der Sozialen Marktwirtschaft: Getrennt handeln und gemeinsam <<Wohl für alle Schaffen>>*”, en *Globalen Soziale Marktwirtschaft- Ziele-Wege-Aktuere*, 1994, pág. 13.

<sup>971</sup> Ver el análisis del Estado y su evolución según su crecimiento e importancia de su fuerza (Eucken, W., *Die Grundlagen...*, op.cit., págs. 389-392.).

<sup>972</sup> Eucken, W., *Die Grundlagen...*, op.cit., pág. 199.

el orden normativo e institucional se ocupasen precisamente de delimitar éticamente los comportamientos del empresario y del resto de agentes del mercado. Ello nos lleva a la cuestión de qué entiende Eucken por ética, ley y derecho. En efecto, pues, desde una visión ética de la persona que conecte con la ley, no hay más remedio de hablar de *ley común* espontánea, tal y como hemos explicado (v.196 s.s). Es decir, que se estaría dejando en manos de las costumbres el desarrollo del marco normativo e institucional sobre el que se produciría el orden económico. Eucken no piensa así. Al referirse a la ética, a la dignidad humana, evoca una disciplina y un principio valorativo cuyo contenido lo deja en manos del Estado. Así es, para Eucken son los principios de la constitución económica, los propiamente económicos y sociales, los que configurarían ese supuesto sustrato ético con el que legislará el Estado. Evidentemente aquí surge un enorme problema, éste es, en la concepción de Eucken, los intereses individuales obedecen a posiciones individualistas y, por ello, antagónicas a los intereses generales. Es decir, bajo el “orden económico”, tal y como lo concibe Eucken, estarían luchando dos principios opuestos. La solución para Eucken es la educación moral<sup>973</sup>. La importancia de esta solución es clave. Pues, con ella, este autor estaría dando competencias al Estado para definir la dignidad humana y, además, educar a sus súbditos en ella. En definitiva, la <<justicia social>>, la controversia entre los principios individualistas y colectivistas, destapan a Walter Eucken como un socialista positivista<sup>974</sup>.

En efecto, se hace eco de la doctrina procedente de Sieyès sobre el poder constituido. Y, en consecuencia, dirá que son los principios económicos y sociales que aparecen en la constitución, los que guiarán la política social y el marco institucional en el que ha desenvolverse la economía. Para ello, la ley, entendida de manera positiva, tendrá como misión, no sólo la de proteger a los ciudadanos del Estado – misión que aparece bajo el primer liberalismo -, sino proteger a los ciudadanos de sus semejantes. Por este camino, se abre la puerta directamente al Estado *proveedor* y *tutelar*. Pero, además, y en esto vuelve a recordar a Comte (v. 107), será importante que el político se deje guiar por el científico social<sup>975</sup>.

---

<sup>973</sup>Eucken, W., *Die Grundlagen...*, op.cit., págs. 427.

<sup>974</sup> Para Walter Eucken, desde Kant, ya se encuentra formulada cuál es la función de la ley en la sociedad: “Kant consideraba que era función del Estado limitar, a través de las leyes la libertad absoluta propia del estado natural, en cuyo marco la persona estaría protegida frente a la arbitrariedad de otros” (Eucken, W., *Die Grundlagen...*, op.cit., pág. 81).

<sup>975</sup> Goldschmidt, N., “*Die Zukunft der Ordnungspolitik in der Sozialen Marktwirtschaft*”, en *Zeitschrift für Wirtschaftspolitik*, 2014, pág.12. Walter Eucken, sin ningún tipo de sonrojo, dirá que la política del “ordoliberal” justifica el experimento social. Y, así, después de poner algunos ejemplos en los que los políticos se han dedicado a experimentar con la sociedad, dirá: “*Con la independencia de los efectos que, en particular hayan tenido muchos de estos experimentos en un sentido tienen un significado positivo: permiten adquirir una importante experiencia en materia de Política Económica*” (Eucken, W., *Die Grundlagen...*, op.cit., pág. 89). Lo interesante del comentario es que lo realiza dando por sentado que es posible y hasta bueno que el Estado se ponga a experimentar con la vida de los ciudadanos.

Para entender adecuadamente los planteamientos de Eucken debemos ser conscientes de que, a diferencia de lo que sucedió en Estados Unidos, donde la crisis de 1929 precipitó las políticas sociales, en Alemania, estas políticas ya se venían aplicando con Bismark. La hiperinflación que sufrió Alemania durante la República de Weimar (1921-1932), acentuaría todavía más la importancia de las soluciones sociales a través de la intervención. Así, la << cuestión social >> pasó a convertirlas en un pilar fundamental de la teoría económica. Por ello, cuando Eucken se refiere al mercado como un lugar en donde se produce la *coordinación* de los distintos agentes que intervienen en el mismo y, en definitiva, en el modo en que ello afecta a la sociedad, tiene muy presente el lugar central que ocupa la << cuestión social >><sup>976</sup>.

Para Eucken los mercados tienen una configuración, una *morfología*, en la que es posible un “sistema de precios”, que funciona como clave de la “coordinación económico-social”. En este sentido, Eucken se mantiene en la línea de que sólo en el mercado libre es posible el cálculo económico y, por lo tanto, que, en él, la acción de los agentes económicos pueda tener algún sentido. Entiéndase bien, a diferencia de lo que opinan los maestros de la Escuela Austriaca - para quienes los precios sirven para que los individuos puedan acometer sus acciones racionalmente, apoyándose en el cálculo económico<sup>977</sup> -, para Eucken, los precios servirán también para que el Estado pueda identificar los problemas de inestabilidad e, interviniendo, reconducir la situación. De ahí, su defensa de la “estabilidad monetaria” y la razón de que ataque los monopolios y cárteles.

**270.** Desde el punto de vista metodológico, Eucken tiene el acierto de entender la economía como un orden más dentro de otros ordenes más diversos: el jurídico, el social, el político. En este sentido, podría haber tratado el orden económico como una narrativa específica de otros ordenes más extensos, en los cuales se integra. La Escuela clásica de economía, como la Escuela Austriaca, observan perfectamente la interconexión entre el orden jurídico y el económico. La diferencia fundamental de Eucken, respecto de los economistas liberales, es que, para él, el Estado tiene mucho más que decir en economía que lo que los liberales estaban dispuestos a concederle. Así, para él, no basta con describir la realidad económica tal cual aparece ante sus ojos, sino que éste es un paso previo a la intervención. Por ello, el papel de las instituciones ocupa un lugar central en el pensamiento de Walter Eucken. El “orden social” es para Eucken el conjunto de instituciones que tienen como misión la coordinación de la economía. Estas instituciones han de estar basadas en una serie de principios de carácter público. Es lo que el autor llama “principios constituyentes” de un “orden de competencia”<sup>978</sup>. Ello tiene como consecuencia que, el

---

<sup>976</sup> Eucken, W., *Die Grundlagen...*, op.cit., págs. 368 s.s.

<sup>977</sup> Mises, L., *La acción humana*, op.cit., págs. 254 s.s. Mises, L., *El Socialismo*, op.cit., págs. 120 s.s y 137 s.s.; Huerta de Soto, J., *Socialismo, Cálculo Económico y Función Empresarial*, op.cit., pág.266.

<sup>978</sup> Dirá: “*Quienes realizan actividades económicas no ejecutan órdenes, sino que ellos mismos deciden el uso que hay que dar a su propia capacidad de trabajo, a sus medios de producción y a su dinero según les parece*”



Estado y sus instituciones, aparezcan como árbitros dentro del orden económico. Ahora podemos explicar con más claridad cuál es la diferencia que existe entre Eucken y los maestros de la Escuela Austriaca en este punto. Para Friedrich A. Hayek el orden económico está inserto en un orden jurídico. Pero el orden jurídico, en Hayek, tiene exactamente las mismas fuentes que el orden económico: la acción humana. En este sentido, se habla de la ley como una expresión del “deber” en sociedad, pero que surge de manera inmediata por el propio contacto entre los seres humanos. Es lo que hemos explicado como *ley común* (v. 196 s.s). Bajo esta premisa, la ley es un imperativo formal, que obliga por igual a todos los que caen bajo su fuerza, pero, además, por su procedencia, supone un ajuste espontáneo en los problemas que pueden aparecer en la interacción de las acciones individuales. Por ello, Hayek pone el acento en que, las potestades del Estado tengan que ver con la seguridad y eficacia coactiva de tales imperativos<sup>979</sup>.

### **a.1) La <<justicia social>> como pensamiento anticristiano.**

Se ha intentado por parte de algunos autores cristianos dar cabida al pensamiento de Eucken<sup>980</sup> en lo que sería la doctrina social de la Iglesia. Por ejemplo, el Cardenal Reinhard Marx dirá: “*sin un marco determinado éticamente y sin instituciones, incluyendo la del Estado, no hay ninguna economía social de mercado real. Éste es el común sentir de los defensores de la economía social de mercado, entre los que me encuentro yo*”<sup>981</sup>. Con todo el respeto que nos merecen los pastores de la Iglesia, no podemos estar de acuerdo con semejante opinión<sup>982</sup>. Desde que la Iglesia comenzó a hacerse eco del discurso moderno

---

*mejor. No existe subordinación, sino coordinación entre los hogares y las empresas. La decisión acerca de lo que producen las empresas, la técnica que aplican, de las materias primas que adquieren, de los mercados en que los venden, es libre. Tampoco los trabajadores se encuentran obligados a prestar sus servicios para un determinado uso. Tienen derecho a la libre circulación y a la libertad de contratación. Existe libertad para consumir. Pero no existe libertad para configurar arbitrariamente las reglas del juego, o las formas en que se desarrolla el proceso económico, las formas del mercado y los sistemas monetarios”* (Eucken, W., *Die Grundlagen...*, op.cit., pág.297).

<sup>979</sup> Hayek, F., *Derecho, Legislación y Libertad*, op. cit., pág. 187 s.s.

<sup>980</sup> Walter Eucken se preocupó por indicar algunas conexiones entre la religión y el socialismo con el fin de justificar su concepción de lo social en la economía (Eucken, W., “*Religion und Sozialismus. Eine Fortsetzung der Diskussion*”, en *Die Tatwelt. Zeitschrift für Erneuerung des Geisteslebens* 1 (1927), págs. 127-132).

<sup>981</sup> Cardenal Reinhard Marx, “*Una visión integral de la economía*”, en *Documentos a Debate*, núm. 73, 2015, pág.3. Una crítica de cierta doctrina de la Iglesia que parece favorable al intervencionismo: Kaser, A., *El Papa y el Capitalismo*, 2020.

<sup>982</sup> Los Santos Padres de la Iglesia se oponen totalmente a esta idea. Vamos a recoger aquí las conclusiones del artículo “*La propiedad y la justicia a la luz de Santo Tomás de Aquino*”, publicado en sus *Estudios de derecho de cosas*, 2ª ed., págs. 207-215, de Juan B. Vallet de Goytisolo. En primer lugar, los pobres – en contra de la doctrina reformista – no tienen un derecho de estricta justicia conmutativa a lo superfluo que pudiera tener otra persona. Por lo que, apoderarse de la propiedad de lo superfluo de otro por el pobre, sería hurto o rapiña. En caso de extrema necesidad del pobre, sí que el propietario podría incurrir en el pecado de la denegación de auxilio (Santo Tomás, *S. Th.*, 20-2, 66, 7, resp. ad. 1 y 2). En segundo lugar, tampoco la justicia distributiva

de los derechos humanos, lamentablemente, ha ido devaluando el mensaje del Evangelio (¡y menos mal que no ha firmado ninguna de esas cartas!). No puede existir mayor dignidad para el ser humano que ser tenido por hijo de Dios (Rm 8,14), ni tampoco hay carta social de derechos humanos que supere el último mandamiento del Señor, de que nos amemos como Él nos amó (Jn 13, 33-35). En consecuencia, no existe sobre la faz de la tierra carta de derechos de humanos que otorgue más libertad, dignidad y sea más solidaria que el Evangelio del Señor<sup>983</sup>. Dicho esto, quisiéramos apuntalar un argumento que no hemos

---

autoriza al Estado para socializar los bienes que producen lo superfluo y distribuirlos, puesto que, según Santo Tomás, esta facultad corresponde únicamente al propietario, por su *potestas dispensandi* sobre sus bienes (Santo Tomás, *S. Th.*, 20-2, 66, 7, resp.2). Es más, si el príncipe actúa con violencia para desposeer a los propietarios de sus bienes, cometen rapiña y están obligados a restituirlos (Santo Tomás, *S. Th.*, 20-2, 66, 8, resp. 3). En tercer lugar, tampoco corresponde al Estado, por justicia distributiva, repartir las rentas superfluas, recaudándolas por medios fiscales. Así, es al padre de familia a quien, según el bien común, correspondería este cometido (Santo Tomás, *S. Th.*, 20-2, 61, 1, ad.4). Por último, al Estado, apoyándose Vallet en la interpretación de Sciacca, tampoco le correspondería actuar si el padre de familia no actuase tal y como requiere la justicia distributiva, pues el acto de desprenderse de la propiedad superflua es estrictamente moral. Únicamente cabría una intervención del Estado en casos extremos de grandes desigualdades (pobreza frente a opulencia) que el bien común exija su corrección, interpretaciones éstas que son las sostenidas en las encíclicas *Rerum novarum* 19 y *Quadragesimo anno* 47.

<sup>983</sup> Para esclarecer históricamente esta cuestión puede ser interesante saber qué entendían los judíos y, luego, los cristianos por “*Año Santo*”. Según la Biblia, lo primero que hicieron los judíos al llegar a la tierra prometida fue repartirla equitativamente. El libro de Josué narra como Yahvé ordenó que se hiciera un sorteo (Jos 13, 6), en el que participaran los representantes de cada tribu. Según el resultado del sorteo, es que se repartió la tierra (Jos 15-19). Así, según parece, no había diferencias entre las tribus, ni entre las familias de cada tribu. Todos disponían de lo mismo para subsistir. No obstante, esa situación idílica no duró mucho. Por muy distintas razones, unos comenzaron a poseer más que otros, de forma que la desigualdad de los hombres comenzó a traslucirse en la propiedad. Fue con la aparición de la monarquía, hacía el año 1000 a JC, cuando las desigualdades se acentuaron. Y no sería porque el Señor no avisase al pueblo de las nefastas consecuencias que tendría que un rey viniese a gobernar a los judíos. En el libro de Samuel, Yahvé advierte a su pueblo de las consecuencias de que quieran que un hombre les gobierne en vez de Él: “*Éste es el fuero del rey que va a reinar sobre vosotros. Tomará vuestros hijos y los destinará a sus carros y a sus caballos, y tendrán que correr delante de su carro. Los nombrará jefes de mil y jefes de cincuenta; les hará labrar sus campos, segar su cosecha, fabricar sus armas de guerra y los arreos de sus carros. Tomará vuestras hijas para perfumistas, cocineras y panaderas. Tomará vuestros campos, vuestras viñas y vuestros mejores olivares y se los dará a sus servidores. Tomará el diezmo de vuestros cultivos y vuestras viñas para dárselo a sus eunucos y servidores. Tomará vuestros criados y criadas, y vuestros jóvenes asnos, y los hará trabajar para él. Sacará el diezmo de vuestros rebaños y vosotros mismos seréis sus criados. Ese día os lamentaréis a causa del rey que os habéis elegido, pero entonces Yahvé no os responderá*” (2Sam 8, 10-19). Y dicho y hecho. El rey se fue rodeando de soldados, escribas, vasallos que trabajaban para él, de forma que, el poder humano, acabó por diferenciar en clases a las personas (2Sam 8, 15-18). A la sombra del rey, por supuesto, medraron quienes disfrutaban del poder real, de forma que aparecieron grandes terratenientes que, aprovechándose de su amistad con el rey, adquirirían más y más propiedades. A la vez que sucedía esto, como podemos imaginar, los impuestos sobre los campesinos empezaron a ser cada vez mayores. De forma, que, poco a poco, los préstamos y, con ellos, los embargos pusieron a los campesinos al borde de la subsistencia. Nos dice la Biblia que unos daban en prenda sus objetos personales (Jb 24,3); otros vendían las tierras que tenían (Neh 5,3); incluso había quien tenía que entregar su hogar (Is 5, 8). Incluso, si el deudor era tan pobre que no tenía con que pagar, entregaba sus hijos al rey (2Rey 4,1) o venderse a sí mismo como esclavo (Deut 15, 12). Los profetas levantaron la voz frente al poder: “*Ay de vosotros, que acumulan una casa tras otra, y anexionan un campo tras otro, hasta no dejar lugar a nadie más; y se instalan como los únicos dueños del país*” (Is 5,8). Como reacción a esta situación, en el s. IX a JC, los

visto expuesto, pero que consideramos fundamental, desde un punto de vista cristiano, para abandonar el discurso del <<buenismo social>> a favor de la intervención del Estado. Los pastores de la Iglesia y los cristianos que han caído en la trampa del discurso de los derechos fundamentales, irremediamente – como podemos ver en el pasaje que hemos transcrito – hacen del Estado sujeto de caridad. Y ello es enormemente pernicioso para el hombre<sup>984</sup>. La solidaridad que nace en el corazón humano, cuando ve a uno de sus

---

israelitas del norte formularon un Código de leyes. Es el conocido como “Código de la Alianza” (Ex 20, 23). En él se contenían una serie de normas protectoras de los más pobres: la prohibición de la usura (Ex 22, 24), la interdicción de tomar en prenda objetos de primera necesidad (Ex 22, 25), fijaba un límite de seis años máximo para que alguien pudiera pagar sus deudas siendo esclavo (Ex 21, 1). Y, además, se impuso la obligación del “Año Sabático”. De la misma forma que el séptimo día de la creación el Señor descansó, el año séptimo debía suspenderse el trabajo de la tierra (Ex 23, 10). Dicho año, efectivamente, tenía una utilidad agrícola – no sobreexplotar la tierra -, pero los judíos le dieron una dimensión social. Durante ese año, los más desfavorecidos podían entrar en las tierras y vivir de lo que espontáneamente producían. Pero, como toda ley humana que se pone a hacer caridad, causó más mal que bien. Que se impidiera trabajar la tierra ese año, poco importaba a los ricos – que podían subsistir de lo ahorrado-, fueron los pobres, que no podían trabajar sus pocas tierras, los que se vieron más perjudicados. La medida no duró mucho. A los cien años de estar vigente, el llamado “Código Deuteronomista” (Deut 12-26) cambió la situación. Las medidas que exigía ese Código es que en el año séptimo las deudas quedaran perdonadas (Deut 15, 1-4). Como nos podemos imaginar, pese a las buenas intenciones del Código, los caminos del hombre siguieron siendo los mismos. Muchos siguieron reclamando sus créditos después del año séptimo, vallaron sus tierras para que nadie entrase en ellas, etc. En el s. VI a C, se elaboró un nuevo Código legal, éste, incluido en el Levítico (17-26), y conocido como “Código de Santidad”. En él aparece el “Año Santo” (Lev 25, 10) o “Año de Jubileo” (Lev 25, 12) – su segundo nombre deriva de la palabra *yobel*, que significa perdón. La medida que se tomaba era que había que contar siete años sabáticos, es decir, siete veces siete, es decir, cuarenta y nueve años. Pues bien, al llegar el año cincuenta, además de perdonar las deudas y dejar descansar la tierra, había que devolver al propietario original la tierra que se hubiese comprado durante esos cuarenta y nueve años. Si el “Año Sabático” fue difícil de cumplir, el “Año Santo” no se cumpliría nunca. En el libro del profeta Isaías vemos al profeta levantar la voz contra el pueblo de manera acusatoria (Is 61, 1-2). Cuando nació Jesús la situación era la que hemos contado. Y he aquí lo más fundamental, cuando Jesús se revela en la sinagoga como Dios y dice: “*Esta escritura que acabáis de oír se ha cumplido hoy*” (Lc 4, 16-21), el texto que acababa de leer es el de Is 61, 1-2. La venida del Señor, por lo tanto, daba cumplimiento a la promesa del profeta: “*El Espíritu de Yahvé está sobre mí, porque él me ha ungido. Y me ha enviado: a anunciar la buena noticia a los pobres; a vendar los corazones rotos; a proclamar la liberación a los cautivos y la libertad a los presos; y a anunciar el año de gracia de parte de Yahvé*” (Is 61, 1-2). En el año 1300, el Papa Bonifacio VIII decidió implantar el Año Santo en la Iglesia cada cien años. En el año 1343, Clemente VI lo acortó a cincuenta años y, por fin, Pablo II, en 1470, lo redujo a 25 años – que es el tiempo en que se celebra hoy. Pero, el “Año Santo” católico no tiene el sentido estrictamente social que hemos explicado en la evolución de la legislación judía. La venida del Señor y su anuncio del Reino de Dios llevan al cristiano a procurar la caridad cada día de su vida. Desde que el Señor se hace presente en la vida de los hombres, corresponde a quienes deciden seguirle procurar, cada día, hacer realidad lo que anunciaba el profeta en Is 61, 1-2. Por ello, no existe una “política social” en la Iglesia Católica, es cada cristiano quien, si lo desea (respetando su libertad y su responsabilidad), puede hacer presente a Dios en medio del mundo a través de la caridad.

<sup>984</sup> Incluso Aristóteles cuando se refiere a la *liberalidad* como una virtud jamás se le ocurre pensar que ésta deba ser suplida por una acción política (Aristóteles, *Eth. Nic.*, 1122b15). Aún más, cuando el Estagirita se refiere a la magnificencia, como la virtud de dar grandes sumas de dinero, jamás la hace recaer en el Estado, sino que, por el contrario, es la acción voluntaria de las personas en favor del interés público (Aristóteles, *Eth. Nic.*, 1123a5). No obstante, el Estagirita hablaba ya del modo tan pernicioso en que la riqueza podía afectar al ser humano. Dirá: “*Los caracteres inherentes a la riqueza están a la vista de todos. Quienes los tienen son, en efecto, soberbios y orgullosos por cuanto están hasta cierto punto afectados por la posesión de la riqueza (pues*

semejantes sufrir, no puede adormecerse bajo la excusa de que será el Estado quien se ocupe de esa situación de dolor. Es más, el cristianismo apela directa e individualmente a cada persona para que, acercándose al desamparado, al que sufre, se acerque a Dios (Mt 25, 31-46). Para el cristiano, el hermano que sufre no es simplemente un pretexto para hacer <<justicia social>>, es Dios mismo quien, a través de él, contacta con el cristiano. La doctrina favorable al intervencionismo, por lo tanto, colabora con el siglo, alejando a los hombres los unos de los otros, cuando piensan que es el Estado quien ha de ejercer la caridad<sup>985</sup>. Devalúa al necesitado, convirtiendo su situación en un problema material, cuando para el cristiano, como decimos, el necesitado tiene la dignidad de hacer posible que lo humano se relacione con lo divino. Así, pensamos, que la doctrina social que pide al Estado que actúe, hace peores hombres; les enfría el corazón con respecto a sus semejantes e, indudablemente, les cercena y les bloquea la presencia del Señor.

No podemos dejarnos engañar por las buenas e ingenuas intenciones de autores como Eucken, y poner en manos del Estado el diseño de qué es la dignidad humana. Ello supone arrogarle una potestad para decidir qué es y qué no es el ser humano. Algo que, a poco que se piense, es de una pretenciosidad inadmisibile.

## **a.2) Monopolios y cárteles.**

Walter Eucken parte de una premisa fundamental, y opuesta a la de los maestros austriacos, ésta es: el orden económico espontáneo no puede corregir por sí mismo los abusos del poder privado<sup>986</sup>. Eucken, en su exposición, sigue de soslayo, pero con toda claridad, a Lutero, Hobbes, Rousseau y Marx. Hay que recordar que, para Marx, en el

---

*se hallan en la misma actitud de si poseyesen todos los bienes enteramente, ya que la riqueza es como la medida de valor de las demás cosas, por lo que les parece que todo sin excepción puede compararse con dinero). Son también voluptuosos y petulantes: voluptuosos, por causa del lujo y como muestra de su felicidad; y petulantes y hasta groseros, porque todo el mundo acostumbra a ocuparse de lo que ellos desean y admiran y porque ellos mismos creen que los demás envidian lo que tienen (...). En resumen: el talante del rico es el de un necio afortunado” (Aristóteles, Retórica, 1391<sup>a</sup> 10).*

<sup>985</sup> Desde un punto de vista puramente económico ha dicho con toda razón Murray Rothbard: “Un acto de caridad, cuando es voluntario, se considera generalmente como temporal y ofrecido con el objeto de ayudar a que alguien se ayude a sí mismo. Pero cuando el dinero es rebañado por el Estado, se convierte en permanente, y mantiene a los receptores en un estado de sumisión” (Rothbard, M., Poder y Mercado, op.cit., pág.270).

<sup>986</sup> Las malas consecuencias de la economía de mercado las explica así. “1. Surgen muy diversas formas de mercado y sistemas monetarios. Según la forma de mercado y sistemas monetarios que existan se desarrolla de forma muy diferente la coordinación de las economías individuales. El automatismo de los precios se modifica con las formas cambiantes con los que se crean. Pueden surgir monopolios y oligopolios, y sistemas monetarios en los que el aprovisionamiento con dinero se encuentra vinculado, en mayor o menor medida, con la concesión del crédito. Ambas tendencias son peligrosas. 2. (...) en la economía industrializada se producen de forma constante desequilibrios y son inevitables. (...) Lo determinante es la reacción ante tales interferencias, de forma que el proceso económico vuelva a acercarse de nuevo a una situación de equilibrio (...). Estas formas carentes de equilibrio desencadenan la tendencia hacia la intervención centralizada de los organismos estatales en el proceso económico” (Eucken, W., Die Grundlagen..., op.cit., pág. 83).

capitalismo se daba la ley fundamental de acumulación<sup>987</sup>; pues bien, la crítica del capitalismo, por parte de Walter Eucken, tiene como centro la tendencia, vaticinada por Marx, hacia el monopolio y el oligopolio<sup>988</sup>. Eucken examina la situación monopolista o de cárteles empresariales desde un punto de vista colectivo. Siguiendo a Marx, elimina de su teoría las distintas e infinitas posibilidades que se abren a la acción humana libre y, con ellas, a la capacidad empresarial para resolver problemas. Para Eucken, la situación del monopolio o del cártel es simplemente algo inevitable, en el que los monopolios y los cárteles luchan por hacerse con toda la cuota de mercado expulsando del mismo a sus competidores. A partir de ahí, indica cuáles pueden ser las consecuencias negativas de dicha situación: control de precios, imposibilidad de la competencia, ineficiencia económica general. Así, dirá como regla: “*quien tolera luchas monopolistas impide el desarrollo de una competencia por eficiencia. Y quien quiere que exista competencia por eficiencia no puede afirmar ni tolerar las luchas monopolistas*”<sup>989</sup>. Con este presupuesto, es que el Estado estaría autorizado a intervenir en la economía evitando la proliferación de los monopolios. Es más, Walter Eucken explica cómo, de la situación monopolista, deriva una situación en la que la regulación, a través de los contratos de adhesión, deja al margen el derecho del Estado, imponiendo a los consumidores normas dictadas por los cárteles o monopolios. Sobre las condiciones generales de la contratación nos remitimos a lo que ya hemos visto (v.194). Pero, hay que decir que, en ningún caso, es necesaria la intervención del Estado para modular los posibles efectos perniciosos de semejantes políticas contractuales por parte de las empresas. La acción humana y los criterios moduladores de un comportamiento

---

<sup>987</sup> Para Marx no es lo mismo la *centralización* que la *acumulación de capital* (Marx, K., *El Capital*, op.cit., pág.660). Pero, los dos son fenómenos de la ley de acumulación de capital que rige en las sociedades capitalistas. Por la concentración de capital se explica el fenómeno por el que la estructura capitalista, de forma necesaria e intensiva, requiere de más y más inversión en detrimento de la clase obrera (la que es afectada en sus sueldos, como en el número de personas que se necesitan para trabajar (Marx, K., *El Capital*, op.cit., págs. 645 s.s). A nosotros ahora nos importa, en el análisis que estamos haciendo de la teoría de Walter Eucken, el segundo efecto, el de la centralización del capital. Para Marx la competencia capitalista lleva, necesariamente y de forma intensiva, a la formación de monopolios. Veamos cómo lo explica: “*Por donde, si de una parte la acumulación actúa como un proceso de concentración creciente de los medios de producción y del poder de mando sobre el trabajo, de otra parte, funciona también como resorte de repulsión de muchos capitales individuales entre sí. // Esta dispersión del capital social global de la sociedad en muchos capitales individuales y esta repulsión de sus partes integrantes entre sí aparecen contrarrestadas por su movimiento de atracción. No se trata ya de una simple concentración, idéntica a la acumulación, de los medios de producción y del poder de mando sobre el trabajo. Se trata de la acumulación de los capitales ya existentes, de la acumulación de su autonomía individual, de la expropiación de unos capitales por otros, de la aglutinación de muchos capitales pequeños para formar unos cuantos capitales más grandes (...) se trata de una verdadera centralización*” (Marx, K., *El Capital*, op.cit., pág. 660). También en sentido similar Sismonde de Sismondi, L., *Nouveaux Principes d’Economie Politique ou de la Richesse dans Rapports avec la Population*, ed. 1827, págs. 327 s.s.

<sup>988</sup> Dirá: “*Existe en todas partes y todo momento un profundo instinto dirigido a eliminar la competencia y a lograr posiciones monopolísticas. Cada uno busca posibilidades para convertirse en monopolista (...) Antes, hoy y en el futuro fue y será parecido. Los empleadores del mercado de trabajo, los oferentes o demandantes en los mercados de mercancías o los trabajadores buscan posiciones monopolistas*” (Eucken, W., *Die Grundlagen...*, op.cit., págs. 61-62).

<sup>989</sup> Eucken, W., *Die Grundlagen...*, op.cit., pág. 73.

adecuado (equidad, buena fe, principios generales del derecho) son más que suficientes para, caso por caso, resolver si en alguna situación existe un conflicto que deba ser corregido. Dejar en manos del Estado una política legislativa ideal, lejos de corregir los fallos de una acción empresarial abusiva, lo que ocasiona es el efecto contrario: que el abuso se propague. La razón es muy sencilla de entender y, para quienes ejercemos el Derecho todos los días, lo que decimos tendrá todo el sentido. Desde el momento en que idealmente se diseña un sistema de control de un posible abuso, el efecto que se produce es delimitar estrictamente unas condiciones para que la ley sea eficaz, es decir, será posible y, ahora con seguridad, justamente evitando esas condiciones, realizarse la acción abusiva de otro modo. Por el contrario, cuando el Derecho descansa en la buena fe, la equidad, los principios generales, la moral y el orden público<sup>990</sup>, el agente empresarial no tiene más remedio, si no

---

<sup>990</sup> Una mirada a lo que nos enseñaron tres de los más excelentes juristas españoles de finales del s. XIX y comienzo del s. XX nos ilustrará muy bien sobre los recursos que tiene el derecho entendido de forma realista para descubrir la norma. Al primero al que nos vamos a referir es a Felipe Clemente de Diego (1866-1945), quien veía que la acción humana individual estaba orientada por fines naturales hacía el bien y que, el individuo debía aceptar so pena de separarse del derecho. Siguiendo de cerca a Santo Tomás, dirá en su *Curso elemental de derecho civil, común y foral* (1923), pág. 8: “*partiendo del orden universal de la creación, de que es uno de los factores el hombre, ligado con los demás y regido a este respecto por la ley eterna. Pero, el hombre que, en su cualidad de ser natural, participa como los demás seres del mundo de ese orden y de esa ley, es además un ser racional y libre y tiene, por tanto, en ellos una participación especial y más extensa. Como ser racional conoce su fin que es el bien infinito y los medios para conseguirlo; como ser libre debe poner éstos al servicio de aquél, aunque su libertad limitada le engañe no pocas veces*”. Nuestro brillante jurista no pierde de vista la conexión de la moral con el derecho y, así, al hablar del derecho en el orden social, se refiere a las relaciones específicas como fuente de donde debe proceder la regla jurídica y donde debe aplicarse y, de esta forma, define el derecho como “*el conjunto de derechos u obligaciones y de facultades del hombre y de las reglas que determinan unas y otras para el cumplimiento del fin exigido imperiosamente por las relaciones especiales a la sociedad humana*” (Diego, F., *Instituciones de derecho civil español*, (1941) vol. I, págs.. 15 s.s). Bajo este enfoque, Felipe Clemente de Diego concibe el derecho totalmente separado del Estado y, únicamente relacionado, en cuanto que éste es el instrumento de coacción que obliga a su cumplimiento. El derecho se superpone al Estado para, de este modo, controlar la fuerza desbocada que tendría el mismo si no estuviera controlado por el derecho (Diego, F., *Curso elemental...*, op.cit., pág. 10; del mismo autor, *Instituciones de derecho civil...*, op.cit., págs. 15 s.s). Bajo esta perspectiva, Felipe Clemente de Diego apela a la equidad como principio modulador y descubridor del derecho en las circunstancias especiales, dando cuenta de que, por ello, es algo que los hombres pueden conseguir de muto propio al relacionarse y que el juez puede aplicar para descubrir el derecho en el caso (Diego, F., *Curso elemental...*, op.cit., pág.27). El segundo jurista al que nos referiremos es a José Castán Tobeñas (1889-1969). En este autor hay que distinguir los escritos que dirige a los opositores de aquellos otros que tienen un contenido más doctrinal. En cualquier caso, nuestro jurista, después de examinar y explicar las distintas teorías sobre el derecho, manifiesta un ánimo general ecléctico y ponderado que puede hacer difícil ubicarle en una escuela determinada. Pensamos, no obstante, que en su escrito en el libro homenaje a Felipe Clemente de Diego (1940), con el título “*Orientaciones modernas en materia de fuentes del derecho privado*”, págs. 119 s.s., explicita bastante su postura: “*todo el movimiento moderno, en cuanto dirigido a oponer al derecho rígido, de una jurisprudencia dogmática, un derecho enraizado en la vida, no puede por menos que merecer nuestra simpatía*” y sigue: “*A puro contemplar las doctrinas de antes el lado formal y técnico del derecho, y las de ahora, su aspecto social, se pierden ambas en una visión unilateral y falsa*”. Por ello, al analizar el modo en que se descubre y se aplica el derecho, Castán dará una máxima importancia a los principios generales del derecho, a través de los cuales aparece el derecho natural como fuente informadora. También reconoce que las máximas de experiencia sirven, en no pocos casos, como puentes entre el caso y el derecho para conseguir una aplicación correcta de éste. Por último, daría una importancia a la

quiere verse acosado por las demandas de los consumidores, que llevar su conducta por el camino más correcto del que sea capaz. En este caso, no es que no exista derecho, es que no existe ley positiva que permita al empresario parapetarse en su articulado para cometer el abuso.

En cualquier caso, el tema de los monopolios y los cárteles tiene para Walter Eucken una importancia decisiva, no sólo al interpretar la economía, sino también la política. Así, este autor dirá que la existencia de monopolios y cárteles determina que existan poderes capaces de influir directamente en la política del Estado<sup>991</sup>. De nuevo, por la vía del monopolio y el cártel, vemos aparecer la fórmula marxista de la lucha de clases, en la que una minoría usa del Estado para someter a la mayoría. Por ello, pondrá como primera tarea del Estado eliminar la influencia de cuales quiera grupos intermedios que puedan ejercer algún tipo de poder sobre él<sup>992</sup>.

---

equidad como forma de encontrar a través de los hechos la regla justa (Castán, J., *Teoría de la aplicación e investigación del derecho*, 1947, págs. 156 a 195). El último autor al que haremos referencia será Federico de Castro (1903-1983). Para Federico de Castro “Una idea firme de derecho sólo puede obtenerse del derecho natural” (Castro, F., *Curso de Derecho civil de España*. Parte General, op.cit., pág.12). Para conocer qué es el derecho natural, nos dirá, hay que partir del orden moral, expresado en la ley eterna que regula “tanto el orden natural (*leyes de la naturaleza*) como el orden de la moral” (Castro, F., *Curso de Derecho civil de España*. Parte General, op.cit., pág.22). No obstante, Federico de Castro no confunde en todos sus aspectos la moral y el derecho. Son para este jurista como dos círculos secantes: su relación está en que ambos buscan la realización de la justicia, pero, en sus dimensiones internas y externas o sociales del ser humano hay dimensiones en las que permanecen separados (Castro, F., *Curso de Derecho civil de España*. Parte General, op.cit., pág.26). No obstante, aparece un matiz que sí debemos resaltar. Mientras que el realismo lleva a que el derecho sea descubierto por el *sensum naturalis*, la *naturalis ratio* y la *aequitas naturalis*, Federico de Castro sigue la senda de Francisco Suárez, para quien, es la mente la que, a través de la idea, ilumina y configura las cosas, dando sentido a las leyes. Los principios generales del derecho se convierten así en el núcleo de descubrimiento y aplicación del derecho. Dicho esto, es muy dudoso pensar que los principios generales del derecho puedan proceder de la razón estrictamente. Federico de Castro no hizo ninguna indagación profunda a este respecto. Sólo podemos intuir lo que pensaba recurriendo al contexto nominalista de Francisco Suárez. No obstante, en su examen sobre la legalidad o no de las condiciones generales de la contratación (v.194), el autor sí que atenderá a la situación concreta que genera el posible perjuicio para los consumidores, para abogar por su regulación legal.

<sup>991</sup> Eucken, W., *Die Grundlagen...*, op.cit., págs..80 s.s.

<sup>992</sup> Eucken, W., *Die Grundlagen...*, op.cit., págs. 393 s.s.

Las dos ideas son insostenibles desde la economía de mercado<sup>993</sup>. Respecto al “defecto” monopolista, en primer lugar, identifica *eficiencia*<sup>994</sup> con *competencia de muchos*, y ello no es cierto en todas las circunstancias. La *eficiencia* no es un principio que opere al margen de otros muchos principios. Así, por ejemplo, si uso el principio de la *seguridad* en la provisión de una determinada mercancía, en determinadas circunstancias, podría darse el caso que lo eficiente fuera que el abastecimiento lo llevara una única empresa. Si, también, por ejemplo, por *eficiencia* entendemos el mejor de los precios posibles para el consumidor, tampoco queda excluido que, en algunos sectores, éste se consiga a través del monopolio, tal y como sostiene Joseph Alois Schumpeter (1883-1909)<sup>995</sup>. Si, seguimos ejemplificando, y utilizamos el principio de *calidad* al lado del de *eficiencia*, tampoco queda excluido que el monopolio pueda ser, en algunos sectores, más interesante que una multitud de competidores. Con lo que decimos, no estamos abogando por el monopolio. Nuestras ideas van en el sentido de que la acción empresarial y la de los consumidores tienen la energía, creatividad y fuerza suficiente como para ordenar los comportamientos empresariales en cada momento de un determinado modo. Llamar a ese modo eficiente o ineficiente, estable o no estable, es una manera de hablar en principio hueca. Como decimos, la eficiencia sólo puede estudiarse en relación con otros principios, de forma que, según los que deseen utilizarse, así será lo que se entienda por eficiente. Del mismo modo,

---

<sup>993</sup> Ludwig von Mises, si bien se opone al ataque general hacia las situaciones monopolistas, sí que identifica tres clases de problemas en el caso de los monopolios: “*Los efectos del monopolio, admitiendo siempre que se cumplen las condiciones examinadas, son de tres clases: los precios en el mercado son más elevados, la venta produce un beneficio superior, la venta y por tanto también el consumo es más limitado que bajo el régimen de competencia*” (Mises, L., *El Socialismo*, op.cit., pág.385). No obstante, a estas ideas se opondría, creemos que, con sólidos argumentos, Murray Rothbard en el capítulo diez de su obra *Man, Economy and State. A Treatise on Economic Principles* (1962). Los distintos y variados argumentos de Murray Rothbard, en los que no podemos detenernos, parten de una premisa fundamental, ésta es, que los monopolios y los cárteles están sometidos a la misma disciplina de mercado que el resto de las empresas, en definitiva, que los consumidores tienen la capacidad suficiente para comprometer y modificar las tendencias perniciosas que puedan originar los monopolios. El problema de los monopolios no se plantea a largo plazo en la economía de mercado. Sino justamente en la economía intervenida. El plan de estabilización de España de 1959, por ejemplo, en donde se aplicó el “ordoliberalismo” dejó en manos del Estado lo que se llamaron sectores estratégicos (energía, telefonía, etc.), la justificación era la evitar que cayeran en manos de monopolistas. Lo curioso es que, cuando los sectores estratégicos los acaparó el Estado, ello le sirvió para imponer precios que el consumidor no pudo obviar. Pensemos en la electricidad, telefónica, etc. Así, el Estado, so pretexto de impedir los monopolios, crea él mismo un monopolio, fuera del mercado, al que ata al consumidor de forma que muy bien su política de precios puede parecerse a un sistema impositivo sobre el ciudadano. (Cfr. Eucken, W., *Die Grundlagen...*, op.cit., págs. 347).

<sup>994</sup> Sobre el mito de la “eficiencia”: Rothbard, M., “*The Myth of Efficiency*”, en *Time, Uncertainty and Disequilibrium*, 1979; Huerta de Soto, J., “*La teoría de la eficiencia dinámica*”, en *Procesos de Mercado*, n°1 (2004), págs. 11-72.

<sup>995</sup> Dirá: “*La introducción de nuevos métodos de producción y de nuevas mercancías difícilmente podría concebirse en una situación de competencia perfecta – y perfectamente inmediata – desde el comienzo. Y esto quiere decir que la mayor parte de los que llamamos progreso económico es incompatible con ella (...). A este respecto, la competencia perfecta no sólo es imposible sino inferior y no tiene ningún derecho de ser puesta como un modelo de eficiencia ideal*” (Schumpeter, J.A., *Capitalism, Socialism and Democracy* (1966), págs.105-106).



todas las referencias que se suelen hacer respecto a la competencia perfecta<sup>996</sup>, estado de equilibrio en la economía de mercado, adolecen del mismo defecto.

Por lo que respecta a usar el monopolio para introducir la lucha de clases como forma de interpretar lo social, ya ha quedado suficientemente claro que las posiciones unilaterales sobre el consenso o el conflicto para explicar *lo social* son insuficientes (v.119,122). La acción humana provoca esos dos tipos de situaciones. Lo importante es darse cuenta de que, de ellas, surge de forma natural el modo de solución (v.196, 207).

## B) El papel del Estado.

**271.** Eucken entiende que la economía se desata por la acción individual<sup>997</sup>, pero, la economía no es el mercado formado espontáneamente por la intervención de los distintos sujetos. No. Es un orden establecido por el Estado. Es decir, que el individuo antes de ser agente económico es *sujeto de derecho*. Ello pone a Eucken en la línea de la interpretación estatista de la persona que viene desde Kant y Hegel, y que nosotros ya hemos explicado al hablar de Kelsen. Y aquí tenemos una de las grandes diferencias entre la Escuela de Friburgo y la Escuela Austriaca, pues, efectivamente, las dos entienden la economía dentro de un orden jurídico, pero, como se ha explicado, la concepción de la ley en autores de la Escuela Austriaca, sobre todo en Hayek, dista mucho de ser la ley del Estado – que es a la que hace referencia Eucken. En este sentido, el orden de la competencia de Eucken, es un orden impuesto, no un orden espontáneo.

**272.** En este punto, es muy interesante analizar el modo en que Eucken se separa del pensamiento clásico en economía. Si en Adam Smith veíamos que la “mano invisible” del mercado acababa ordenando los diferentes intereses en el mismo y, en consecuencia,

---

<sup>996</sup> Walter Eucken diferencia la economía del mercado libre de la que es resultado de la competencia perfecta. A ella la llama “competencia por eficiencia” (Eucken, W., *Die Grundlagen...*, op.cit., pág.299). De todo cuanto escribe el autor lo único que cabe concluir es que es una competencia en la que esta vetada ninguna fuerza preponderante en el consumo o en la producción. Como venimos advirtiendo, Eucken tiene siempre en mente el mercado libre como un mercado que da lugar a monopolios y la guerra entre ellos. Cuando intentamos indagar en cómo uno percibe el estado de “competencia perfecta” o “competencia por eficiencia”, el autor nos arroja en las manos arbitrarias del economista o político de turno: “Entre tanto la ciencia ha desarrollado la Morfología científica. En la medida en que esta Morfología se orienta a captar la economía real y a definir con precisión las formas que se encuentran en ella, también es capaz de definir con precisión qué es la competencia (por el contrario, no es adecuada para ello una ciencia que construye modelos axiomáticamente y que ni busca, ni encuentra las formas de la realidad)” (Eucken, W., *Die Grundlagen...*, op.cit., pág.299). En este sentido, cuando Eucken se refiere a la realidad, no habla de la realidad económica abstracta o que pueda proceder de una comprensión formal del mercado. Todo lo contrario, se está refiriendo a una realidad concreta, en la que las circunstancias personales, ambientales, políticas, etc., son relevantes Eucken, W., *Die Grundlagen...*, op.cit., pág.302).

<sup>997</sup> Eucken, W., *Die Grundlagen...*, op.cit., pág.230.

Adam Smith jamás hizo una afirmación positiva de lo que debía ser el bien común, Eucken, desde su posición globalista y general, habla de la necesidad de armonizar los intereses particulares con una idea de <<bien común>> positiva, definida desde el Estado<sup>998</sup>. Ello tiene la importancia de dejar en manos de la *ideología* del momento cuál es la idea de <<bien común>>. Efectivamente, Eucken deja muy claro que los principios constitucionales económicos nada tienen que ver con la ley natural<sup>999</sup>, es decir, que queda vetada toda interpretación iusnaturalista sobre el <<bien común>>. Dicho de otro modo, no se deja ningún espacio en el que la ley controle al Estado.

### **b.1) Principios constituyentes de la política económica.**

**273.** El desarrollo del orden de competencia no aparece por sí mismo, es producto del diseño humano. La función primordial del diseño consiste en procurar un sistema de precios como producto de la supuesta competencia perfecta. Los principios constituyentes son el fundamento sobre el que el Estado se coordina con los empresarios, evitando la formación de poderes económicos que dañen la competencia. El gran principio al que se vuelve a referir Eucken es el de la “competencia perfecta”. Este principio lo caracteriza de forma positiva y no negativa. Si los defensores del mercado libre abogan por una política negativa respecto a la interferencia del Estado, Eucken dirá que el principio de “competencia perfecta” es positivo<sup>1000</sup>. Aunque Eucken ejemplifica con que, dicho principio, no sólo supone la prohibición de monopolios, de subvenciones estatales, la congelación de precios, etc., no se da cuenta que, al definir de manera positiva el principio de “competencia perfecta”, está dando entrada a que, justamente, en determinadas circunstancias, esas políticas sean una opción. Ello es una consecuencia inmediata de que la libertad pase a definirse de forma positiva en vez de negativa.

Los principios constituyentes pasan así a definir el marco en el que se produce el orden económico, el social y el jurídico-institucional. Esos principios son los siguientes:

- Un sistema de precios capaz de funcionar en una “competencia perfecta”.
- Estabilidad monetaria.
- Que los mercados estuvieran abiertos.
- Propiedad privada.
- Libertad contractual.
- Responsabilidad individual.
- Constancia en la política económica.

---

<sup>998</sup> Eucken, W., *Die Grundlagen...*, op.cit., págs. 411s.s.

<sup>999</sup> Eucken, W., *Die Grundlagen...*, op.cit., págs. 341.

<sup>1000</sup> Eucken, W., *Die Grundlagen...*, op.cit., pág.308.

Veámoslos. Sobre qué es la “competencia perfecta” para Eucken ya hemos hablado al principio de este apartado, así que no insistiremos.

En cuanto a la estabilidad monetaria. Es clave, la importancia que para los alemanes en general, y también para Eucken, tuvo la hiperinflación en Alemania (1914-1923)<sup>1001</sup>. En otro lugar hemos examinado la importancia de este momento histórico y cómo condicionó la política monetaria del Banco central alemán, el diseño del Banco central europeo e, incluso, la estabilidad monetaria fue condición resolutoria en el mantenimiento de Alemania dentro de la Unión Europea<sup>1002</sup>. Pues bien, para Walter Eucken, la estabilidad de la política monetaria es la piedra angular de la “competencia perfecta”. En la medida en que todo el cálculo económico ha de realizarse en dinero, lo primero que hay que exigir es que las fluctuaciones monetarias no alteren los precios de manera artificial. Por ello, Eucken ejemplifica con los problemas a que da lugar la *inflación* y la *deflación*. Y, del mismo modo, señala, como un problema importante, lo que él llama el “tercer sistema monetario”, es decir, la capacidad que tienen los bancos para producir dinero utilizando la contabilidad de partida doble<sup>1003</sup>. La opinión de Eucken no se separa de lo que ya habían enseñado los maestros de la Escuela Austriaca: exigir un sistema de referencia estable (vgr. oro) para la emisión de dinero, que evitase la arbitrariedad del Estado y un coeficiente de caja del cien por cien para los Bancos que vetara su capacidad para generar dinero interno a través del balance<sup>1004</sup>. Eucken no defiende las medidas de la Escuela Austriaca, y, aunque abunda en la exposición de distintas fórmulas – en las que no es necesario que nos detengamos –, Eucken no previó que el *Estado proveedor* está abocado, por su propio funcionamiento, a vivir gastando. Este es un punto en donde se ve perfectamente como la *confianza vertical* de la que hablaba Eucken es una total ingenuidad. De hecho, lo que ha venido a demostrar la crisis económica del año 2008, y la concesión de ayudas a los bancos por parte de la Unión Europea, es el abandono de los principios que en su momento inspiraron la política económica de estabilidad alemana y que fueron claves en el momento en que comenzó la unión monetaria<sup>1005</sup>.

---

<sup>1001</sup> Eucken, W., *Kritische Betrachungen zum deutschen Geldproblem* (1923). Sobre el problema de la hiperinflación alemana en relación con los deberes de reparación después de la Gran Guerra ver la conferencia dictada entre los días 5 y 6 de junio de 1928, ante la Friedrich-List-Gesellschaft (Eucken, W., “*Der grundsätzliche Zusammenhang zwischen Aufbringung und Übertragung vor Reparationszahlungen*”).

<sup>1002</sup> Eiranova, E., *Mercado financiero desintermediado y <<ciclo regulatorio>>*, op.cit., págs. 103 s.s.

<sup>1003</sup> Eucken, W., *Kritische...*, op. cit., pág. 23; del mismo autor: *Die Grundlagen...*, op.cit., pág.230. Sobre este aspecto, ya habían llamado la atención los maestros de la Escuela Austriaca: Mises, L., *La teoría del dinero y del crédito* (1912), ed. español 2012, págs. 191 s.s. Después algunos autores socialistas lo usaron como argumento para atacar al capitalismo. Destaca, entre ellos, Werner Sombart (1902-1916) (Sombart, W., *Der moderne Kapitalismus. Historisch-systematische Darstellung des gesamteuropäischen Wirtschaftslebens von seinen Anfängen bis zur Gegenwart* (1916), págs. 37 s.s ).

<sup>1004</sup> Eucken, W., *Die Grundlagen...*, op.cit., págs. 312 s.s.

<sup>1005</sup> Eiranova, E., *Mercado financiero desintermediado y <<ciclo regulatorio>>*, op.cit., págs. 116 s.s.

Por lo que respecta a los mercados abiertos. Walter Eucken expone cuáles son los problemas que se generan en la economía con el cierre de los mercados o porque se pongan cortapisas para que el capital, las personas y la producción, puedan moverse libremente. Sobre estos aspectos, insiste en que los mercados deben permanecer abiertos. Aquí vuelve a surgir el problema de los monopolios y de los cárteles de poder. Eucken ve posible que lleguen a formarse grupos de poder privados y que puedan alterar la “competencia perfecta”. Sobre este asunto, Eucken aborda dos fenómenos que son importantes. Por un lado, la cuestión de los aranceles proteccionistas. En principio, considera que no tienen por qué alterar el régimen de “competencia perfecta”, aunque sí reconoce que bajo su influjo pueden medrar los monopolios. Evidentemente, la relativización que hace de los efectos de los aranceles es injustificada. El arancel es uno de los instrumentos más eficaces para cerrar un mercado en el marco de una nación, de un Estado. El segundo fenómeno del que se ocupa es el de las patentes. Para Eucken resultan una causa de la falta de “competencia perfecta”; a través de ellas, es que se originan monopolios con muchísima facilidad. La solución que propone es dejar abierto el uso de la patente a cambio de que el inventor reciba algún tipo de regalía<sup>1006</sup>. No avanza mucho más en el análisis y la solución del problema. Por un lado, resulta evidente que la propiedad privada no sólo se extiende a las cosas, sino a las ideas y los instrumentos que uno puede construir con ellas. Por otro, es verdad que, si la patente se basa en el derecho de propiedad, y éste se entiende de forma absoluta, podría resultar que un monopolio se perpetuase, evitando siempre y en cualquier caso los efectos de la competencia. La solución de Eucken es ecléctica con las dos ideas que acabamos de exponer.

Respecto de la propiedad privada, Walter Eucken se muestra escéptico a considerarla como un derecho absoluto. Efectivamente, es contrario a todos aquellos sistemas que se fundamentan en la propiedad colectiva y, aún más, a las situaciones en las que el Estado, con la explotación de la propiedad pública, puede alterar la “competencia perfecta”. Pero, del mismo modo, indica que la propiedad privada puede dar lugar a muchos abusos y a graves perturbaciones en el orden económico. De nuevo, Eucken apela a las supuestas disfunciones que generan los monopolios en el orden económico. Su pensamiento, sobre la intervención correctiva del Estado, se vuelve aparentemente circular, sin que se sepa qué tiene prioridad en el orden económico: si la propiedad privada o la “competencia perfecta”. Dice Eucken: *“Al igual que la propiedad privada de los medios de producción es una condición previa del orden de competencia, el orden de competencia es una condición previa para que la propiedad privada de los medios de producción no llegue a situaciones económicas y sociales precarias”*<sup>1007</sup>. Decimos que es “aparentemente circular” porque, desde el momento en que se da entrada a la acción del Estado, el círculo

---

<sup>1006</sup> Eucken, W., *Die Grundlagen...*, op.cit., págs. 320-322.

<sup>1007</sup> Eucken, W., *Die Grundlagen...*, op.cit., pág.327.

se deshace. Una mínima intervención, sin el control del *principio de subsidiariedad*, siempre tenderá al *colectivismo*.

Sobre la libertad de contratación, Walter Eucken observa que, en la época actual, existen situaciones donde la libertad contractual no aparece, precisamente, porque existen muchas situaciones en las que se aprecia desigualdad de fuerzas entre las partes contratantes. Las desigualdades son de información, pero también de poder. De nuevo, Eucken ejemplifica con los cárteles y monopolios<sup>1008</sup>. En este tipo de situaciones, Eucken aboga por una intervención del Estado que restablezca la “igualdad” entre las partes. Ya hemos examinado lo que este pensamiento supone respecto a las condiciones generales de la contratación, pero, en general, esta idea es la que inspirará modernamente el derecho del trabajo o del consumo.

En lo que respecta a la responsabilidad, Eucken se pregunta hasta qué punto es útil la responsabilidad en el orden económico y hasta dónde deben llegar las fórmulas de la responsabilidad limitada. El problema lo aborda Walter Eucken atendiendo a las sociedades de capital de responsabilidad limitada. Examinando la situación histórica observa cómo, a comienzos del s. XIX, la limitación de la responsabilidad de los accionistas era consecuente con el hecho de atraer capital para acometer grandes obras (ferrocarriles, puertos, etc.) y, a la vez, con la circunstancia de que los accionistas no participaban en las decisiones de la sociedad. No obstante, sigue Eucken, la situación ha cambiado, indicando que existe un abuso en la limitación de la responsabilidad. Así se explica Eucken: “*La aspiración a la limitación de la responsabilidad se parece a la aspiración universal al monopolio, que siempre está viva. En la economía moderna ambas están muy próximas*”<sup>1009</sup>.

Por último, Eucken se refiere a la constancia de la política económica. Observa cómo, en su época, se advertía una disminución de la inversión por parte de los empresarios. Indica lo que piensan otros economistas para explicar esta situación, esto es, que existen muchos menos sectores en los que invertir que cuando comenzó el desarrollo industrial. Pero, Eucken no se muestra del todo satisfecho con este análisis. Para él, se está muy lejos de haber llegado a una situación límite en el desarrollo de las posibilidades económicas, de la satisfacción de las necesidades y, por tanto, de oportunidades de inversión. En este sentido, aboga por una planificación económica del orden que sea sostenida y estable en el tiempo, a través de la cual, dice el autor, será posible que continúe el proceso de inversión. Así, la constancia de la política económica supone no sorprender a los agentes del mercado con nuevas y reactivas políticas económicas. Los agentes en el mercado deben saber a qué

---

<sup>1008</sup> Eucken, W., *Die Grundlagen...*, op.cit., págs. 329.

<sup>1009</sup> Eucken, W., *Die Grundlagen...*, op.cit., págs. 336. Sobre los efectos del monopolio sobre la competencia y los problemas que pueden aparecer en situaciones concursales ver la conferencia: Eucken, W., *Wettbewerb, Monopol und Unternehmer* (1923).

atenerse en todo momento<sup>1010</sup>. En cualquier caso, Eucken no da la importancia que tiene a la acción empresarial creativa y que, por ella, eso de que el mercado tiene un límite se vuelve una quimera.

## **b.2) Principios reguladores de la política económica.**

**274.** Los principios constituyentes serían los que formarían la constitución económica. No obstante, para su aplicación, Walter Eucken nos dice que son necesarios unos *principios reguladores*. Los *principios reguladores* dan cuenta de la concepción del *Estado* como una *máquina*, pues, a través de ellos, se garantizaría la eficiencia del sistema permitiendo intervenir al Estado cuestiones como la política de rentas, el comportamiento anómalo de la oferta, la proliferación de los monopolios y las deficiencias en el cálculo económico. Desde los *principios reguladores*, Eucken permite una enorme discrecionalidad por parte del poder a la hora de intervenir. De hecho, la llamada <<cuestión social>> va a tener en los *principios reguladores* su efectividad práctica, con lo que, lo poco de liberal que pudiera atisbarse en la teoría económica de Walter Eucken, acabara con los *principios reguladores* echado por tierra. Así, gracias a los *principios reguladores* se da un pábulo lamentable a las valoraciones subjetivas del político (en el que se supone que hay que confiar), valoraciones *ideológicas*, sobre cuál deba ser la situación ideal, etc. Como ejemplo, cuando estudia el orden de la competencia, y se enfrenta a la cuestión de los monopolios, para Eucken puede estar justificada la intervención del Estado tanto para deshacer una situación de monopolio como para crear un monopolio<sup>1011</sup>. Otro ejemplo, cuando se refiere a la deficiencia en el cálculo económico por parte del empresario, que sobre explota un terreno de su propiedad, produciendo daños sobre el “interés general”, abogara por la intervención<sup>1012</sup>. Por la misma razón, las familias que realizan sus propios cálculos económicos y que, después, han de armonizarse dentro de la “competencia perfecta”, pueden ser intervenidas a los efectos de conseguir la supuesta coordinación.

Como hemos dicho, también se fija Eucken en la política de rentas, indicando que, el mecanismo de distribución siempre es mejor, pese a sus fallos, a través de la “competencia perfecta”. El argumento puede resultar engañoso. Puede dar lugar a que se entienda que la economía de mercado es la que realiza la distribución de una mejor manera. No es así. Fijémonos en que dice que es la “competencia perfecta”, es decir, el mercado ya intervenido. Con todo, y después de decir eso, Eucken va más allá. En efecto, indica que, efectivamente, aún en estado de “competencia perfecta”, se producen desequilibrios en la

---

<sup>1010</sup> Eucken, W., *Die Grundlagen...*, op.cit., págs. 341.

<sup>1011</sup> Eucken, W., *Grundsätze der Wirtschaftspolitik*, (1950), ed. 2004, pág. 291.

<sup>1012</sup> Eucken, W., *Die Grundlagen...*, op.cit., págs. 355.

distribución del poder adquisitivo, por lo que, según él, es necesario un sistema fiscal de tipo progresivo<sup>1013</sup>.

### **b.3) Estado potente.**

**275.** Eucken cree que es posible que el Estado, al intervenir, únicamente se atenga a procurar ese orden de competencia y que, después, se abstendría de otras intervenciones. Es decir, distingue entre una acción del Estado que dicta las “reglas de juego”, permítaseme la expresión, y el dinamismo de la economía que se despliega desde ellas<sup>1014</sup>. En ningún momento cae en la cuenta Walter Eucken de que, precisamente, la intervención del Estado es un elemento desestabilizador del mercado. Así, no es que el Estado, al intervenir, posibilite un orden de competencia, es que, al distorsionarlo con su intervención, se verá de nuevo obligado a intervenir y así sucesivamente.

Fijémonos que el concepto de *Estado máquina*<sup>1015</sup> ha cambiado respecto de la concepción clásica o marxista. En Eucken, ni es posible hablar de un *Estado máquina* simplemente *fuerte* (Adam Smith), ni de un *Estado máquina* que tiende al *colapso* (Marx). Es un *Estado máquina potente* que hay que ajustar y reajustar para que cumpla sus finalidades respecto de la <<cuestión social>>. En este sentido, no se entiende muy bien cómo Eucken ve viable la intervención del Estado en el ordenamiento de las formas

---

<sup>1013</sup> Eucken, W., *Die Grundlagen...*, op.cit., págs. 355.

<sup>1014</sup> Eucken, W., “*Staatliche Strukturwandlungen und die Krisis des Kapitalismus*”, en *Weltwirtschaftliches Archiv* 36 (1932), págs. 297-323; ver también sus dictámenes como miembro del Comité d’Etudes Economiques, favorables a la dirección centralizada de la política económica y el control nacional sobre la banca (Eucken, W., *Über die Gesamttrichtung der Wirtschaftspolitik* (1946) y *Über die Verstaatlichung der Privaten Banken* (1946).

<sup>1015</sup> Walter Eucken habla explícitamente de “*maquinaria estatal*” (Eucken, W., *Die Grundlagen...*, op.cit., pág.231). Además, el autor hace una comparación bastante interesante entre el conocimiento de las máquinas y la economía en unas épocas y otras. Dirá: “*Mientras que antes de la industrialización muchas personas comprendían desde el punto de vista técnico las herramientas que utilizaban, hoy, en la mayoría de los casos, no es así. El cohe que se utilizaba antes era relativamente fácil de entender desde el punto de vista técnico; en la actualidad, la locomotora, el metro, el vehículo a motor ya no lo son (...). De forma similar la persona considerada individualmente podía comprender el orden económico (...). Hoy, desde la industrialización, el orden económico y sus engranajes y su complicada mecánica de dirección escapa al pensamiento cotidiano. Casi nadie conoce, por ejemplo, el funcionamiento del moderno sistema bancario, que constituye el orden parcial esencial del orden económico moderno y con el que el destino económico de la mayoría de las personas se encuentra estrechamente relacionado*” (Eucken, W., *Die Grundlagen...*, op.cit., pág.237). Y sigue con la explicación maquinista: “*No se construye ninguna máquina juntando de forma arbitraria piezas de fundición, ruedas y tubos sueltos. La máquina, en su conjunto, está llamada a cumplir un fin y el fin exige que todas las piezas se engranen de una determinada forma. También el orden económico está llamado a cumplir un fin, aunque ciertamente de muy distinto tipo. Cuando la política económica se hace de forma puntual, pieza por pieza, casuística y fragmentariamente, entonces el Estado está actuando igual que la persona que justifica arbitrariamente piezas de hierro*” (Eucken, W., *Die Grundlagen...*, op.cit., pág.239).

económicas y no en el desarrollo económico<sup>1016</sup>. Desde el momento que la vida y, con ella, la economía, es dinamismo, cambio, es inevitable, si lo que se pretende es un “orden de competencia perfecta”, no dejar de intervenir ante los cambios. Más aún, cuando, como objetivo del Estado, están los problemas sociales. Esta aparente contradicción en el pensamiento de Walter Eucken pensamos que él los supera si atendemos a la función que en da a los llamados *principios reguladores*, y de los que ya hemos hablado (v.274).

El enfoque por lo tanto es *colectivista*. Ello en buena medida tiene una raíz filosófica profunda. Como hemos visto en páginas anteriores, la visión del Estado como un *sujeto* en el que queda inmerso el individuo procede, modernamente, de Lutero, Hobbes, Kant y culmina en Hegel (v.100). Enseguida que uno lee a Eucken percibe en él el hedor de Hegel. Un dato biográfico: se sabe que estudió economía bajo el influjo de la Escuela histórica<sup>1017</sup>. De forma que Eucken encontrará en la historia<sup>1018</sup> dos principios fundamentales que, vistos de cerca y con cuidado, se corresponden los principios dialécticos y dinámicos que Hegel usa al analizar la historia universal. Efectivamente, pues Eucken nos habla de que existen dos formas con las que se configura la realidad económica. Una, dinámica, descentralizada; la otra, estática, centralizada. Pero no son dos órdenes alternativos. Sino que, en los resultados de Eucken, el orden centralizado es una consecuencia del descentralizado. La lógica dialéctica de Hegel es obvia. Su investigación acabará, como estamos explicando, justificando un sistema aparentemente mixto entre la centralización y la descentralización, entre los intereses particulares y los generales, entre lo común y lo colectivo. La cuadratura imposible de ese círculo siempre es el mismo: *colectivismo*, es decir, “competencia perfecta”.

Naturalmente este planteamiento *maquinista* choca de manera frontal con los principios de la Escuela Austriaca. Mientras que para Eucken, el orden jurídico e institucional ha de venir impuesto por el Estado para propiciar el orden económico, por ejemplo, en Hayek, el orden jurídico y el económico tienen la misma fuente en la espontaneidad de las relaciones sociales. Por ello, en Hayek, la cuestión del orden económico no es una cuestión que controlar u ordenar, sino, más bien, del entorno en el

---

<sup>1016</sup> Eucken, W., *Die Grundlagen...*, op.cit., págs. 399 s.s.

<sup>1017</sup> Ver la referencia Gustav Schmoller (Eucken, W., *Die Grundlagen...*, op.cit., pág.229).

<sup>1018</sup> La metodología que usa Walter Eucken es experimental e histórica. En la obra de él que venimos examinando dedica su parte central a la historia del intervencionismo total y parcial en la economía en los s. XIX y XX para preparar su análisis que después va a realizar (Eucken, W., *Die Grundlagen...*, op.cit., págs. 87 a 195).



que el empresario descubre información, desconocida hasta entonces<sup>1019</sup>, la cual usa justamente para emprender acciones empresariales y dinamizar el orden económico<sup>1020</sup>.

En cualquier caso, lo que podemos observar, hacía finales de la Primera Guerra Mundial, es que el *Estado máquina potente* es aceptado tanto por el derecho como por la economía. Las cartas de derechos sociales, la llamada <<< cuestión social >>, desarrolla una narrativa del mundo y la sociedad en la que se justifica que el Estado intervenga para procurar eso que inmediatamente después se llamará *Estado de bienestar*.

### C) Economía social de mercado

**276.** La Constitución Alemana - Ley Fundamental de Bonn de 23 de mayo de 1949 -, se haría eco los planteamientos “ético-sociales” que ya venían reconociéndose incluso antes de la Constitución de Weimar de 1919. La dignidad humana<sup>1021</sup> había quedado definida a través de los derechos fundamentales de tal forma que su definición se pondría en manos del Estado. En este sentido, Walter Eucken y la Constitución alemana de 1949 comparten ideas. La dignidad dejaba de ser algo que una persona tenía por el sólo hecho de serlo. Si no se colmaban determinados mínimos materiales en la vida de la persona, no podía decirse que ésta era digna. Así, la responsabilidad de llegar a ser persona ya no era algo que afectase a cada individuo. Sería sobre los hombros del Estado donde recaería la obligación de procurar aquellos medios materiales para que el ser humano pudiera ser considerado digno. La llamada cultura del “descarte” de la que habla hoy en día el Papa Francisco empezó justamente en el momento en que los derechos sociales actuaron como un mínimo material desde el que juzgar la dignidad de la persona. A partir de ahí, son dos los fenómenos que se producen. Por un lado, la demanda incesante de bienestar por parte de los ciudadanos al Estado. Los derechos sociales han promovido la idea de que es al Estado a quien corresponde resolver cualquier dificultad material que pueda aparecer en la vida de la persona. Por otro, la generalización de la cultura de la muerte. La persona, cuya dignidad ha sido establecida sobre consideraciones materiales y económicas, actúa frente al resto de los seres humanos justamente bajo estos valores. Así, la generalización del aborto por motivos económicos, la defensa de la eutanasia cuando las personas dejan de tener una vida física agradable, son el reflejo de haber definido la dignidad de la persona

---

<sup>1019</sup> Hayek, F., “Reglas percepción e inteligibilidad”, en Estudios de Filosofía, Política y Economía, op.cit., págs.85 s.s; en este sentido también: Huerta de Soto, J., *Socialismo, cálculo económico y función empresarial*, op.cit., págs. 41 s.s.

<sup>1020</sup> Hay quien ha visto, erróneamente, complementariedad entre las dos posiciones: Streit, M.E Wohgemuth, M., “Walter Eucken und Friedrich A. von Hayek: Initiatoren der Ordnungökonomik”, en Freiheit und Wettbewerbliche Ordnung-Gedankband zur Erinnerung an-Walter Eucken, 2000, pág. 490.

<sup>1021</sup> Sobre la sensación general de fracaso después de la Segunda Guerra Mundial y la necesidad de una reconstrucción social desde la dignidad humana y la solidaridad (Eucken, W., *Unser Zeitalter, der Misserfolge. Fünf Vorträge zur Wirtschaftspolitik*, 1951; del mismo autor, en referencia a la dignidad humana como un presupuesto para la economía: Eucken, W., *Die Grundlagen...*, op.cit., págs. 373).

desde posiciones materialistas, esto es, desde los llamados derechos sociales<sup>1022</sup>. Nunca ha habido sociedades tan opulentas y que hayan tratado peor la vida del ser humano. Habiendo hecho de la caridad humana un acto estatal, ahora, los hombres de estas sociedades sienten más compasión por una foca, por un perro, por la Pachamama, que por el niño que está por nacer, por el anciano solitario, abandonado en una residencia del Estado, por los enfermos, los deficientes, etc.

Si recordamos el examen que hemos hecho de los *principios constituyentes* económicos, Eucken no hace aparecer en ellos, como objetivo político eficaz del Estado, los <<derechos sociales>>. Es más adelante, cuando se refiere a los *principios reguladores*, cuando las finalidades sociales efectivas se hacen más evidentes. Así, claramente, la política social aparece como un gran objetivo de la política del Estado<sup>1023</sup>. En qué medida distorsiona la <<competencia perfecta>> la acción social del Estado es algo, repetimos, que Eucken no examina en profundidad<sup>1024</sup>. Para él es evidente que el Estado es un sujeto *proveedor* que, en ningún caso, va a desplegar una acción mala en la sociedad. Es la *ingenuidad de la confianza* a la que ya nos hemos referido. Pero, la carencia de este análisis hace dudar de la viabilidad del engranaje general con el que pretende explicar el <<sistema económico>>. En efecto, pues siendo la llamada <<justicia social>> uno de los objetivos prioritarios del Estado, resulta evidente que el Estado habrá de actuar fiscalmente sobre las familias y las empresas, e incluso alterando la estabilidad del dinero para satisfacer el gasto que las demandas sociales provocan<sup>1025</sup>. Dicho de otro modo, política social y “competencia perfecta” son términos antitéticos, y no consecuentes como pretende Walter Eucken.

En cualquier caso, en lo que a nuestra investigación se refiere, lo importante es que bajo el enfoque de Walter Eucken sobre la economía, el Estado es *sujeto-instrumento*,

---

<sup>1022</sup> “No hay nada que no sea socialmente relevante. No hay ninguna medida de Política Económica que no tenga, simultáneamente, de forma directa o indirecta, efectos y un significado social (...). A través de la política global de ordenación se debe intentar impedir que aparezcan las cuestiones sociales” (Eucken, W., *Die Grundlagen...*, op.cit., págs. 369). Walter Eucken está en la línea de que lo social ocupe un lugar preponderante en la economía. En una obra, ciertamente pequeña – apenas ocupa veintiséis páginas -, en donde se pronuncia sobre la crítica moderna al socialismo, salva el aspecto de los derechos sociales (Eucken, A., *Zur Kritik des modernen Sozialismus*, 1925).

<sup>1023</sup> Walter Eucken desconfía del individuo y de los grupos intermedios para llevar a cabo la acción social de forma espontánea. Dirá que como primer principio de la política estatal para con la política económica será “*disolver o limitar las funciones de los grupos económicos*”; como segundo principio, la acción del Estado se centrará en la “*configuración de los tipos del orden en la economía y no en la dirección del proceso económico*” (Eucken, W., *Die Grundlagen...*, op.cit., págs.393-395).

<sup>1024</sup> Para ver un examen en profundidad de la ineficiencia de los diferentes tipos de actuación que puede acometer el Estado (Rothbard, M., *Poder y Mercado*, op.cit., págs.11 s.s; del mismo autor: *Hacia una nueva libertad*, ed. español 2013).

<sup>1025</sup> En las sociedades democráticas se ha estudiado con mucha claridad que el político y el electorado acaban moviéndose por impulsos puramente emocionales que tienen que ver con las demandas por parte del electorado de mayores prestaciones por parte del Estado y, por parte del político, con las promesas de satisfacerlas (Caplan, B.D., *The Myth of the Rational Voter: Why Democracies Choose Bad Policies*, 2007).

*potente*. Tiene una serie de principios sociales que le abren la puerta para que intervenga sobre la sociedad de múltiples formas, intentando colmar las demandas sociales.

#### **IV.2.2 Los fallos en la <<máquina>>. Soluciones políticas.**

**277.** Si se debe a Walter Eucken uno de los términos que con más éxito han justificado la intervención del Estado, éste es, el de “*competencia perfecta*”, Arthur Cecile Pigou (1877-1959) no se le queda atrás. Pigou acuñó otro de los términos que más fortuna han tenido en la economía moderna, el de “*fallos de mercado*”. El término predispone a pensar que el mercado puede funcionar sin “fallos”. Es decir, que es posible eso que llamó Eucken, la “competencia perfecta”. O, mejor, que los supuestos “fallos” son algo improductivo para el mercado y que pueden y deben corregirse. A partir de aquí ya es posible deducir por dónde irá todo el pensamiento de Pigou: el *colectivismo*, el *intervencionismo* y el pensamiento *holístico* en economía.

Adam Smith no se atrevió nunca a pensar idealmente (v.235 s.s). En él, como hemos examinado, pesaba mucho la idea de la “*máquina*” como arquetipo explicativo, pero, el recurso al “tercero imparcial”, en el caso de la ética, o a la “mano invisible”, en el caso del mercado, dejaba en una incógnita el modo y manera en que se producía la acomodación de los distintos fenómenos que concurren en la acción humana y en el mercado. El silencio de Adam Smith, sobre una posible definición positiva de la eficiencia, hacía entender que, el desequilibrio, era algo indefinible, nunca agotado, tampoco estático. Es decir, lo que Pigou trata como “fallos”, en la mentalidad de Adam Smith no eran más que condiciones necesarias para que el mercado funcionara.

En efecto, el recurso a la “mano invisible”, como un proceso desconocido e inexplicable en todas sus causas, por las que el mercado se armonizaba no dejaba definir un concepto de eficiencia positiva, o de mercado perfecto, o mercado sin “fallos”. Como sabemos, las cosas cambiaron notablemente con John Stuart Mill (v.237). Este autor, al examinar las leyes de la producción junto con las leyes de la distribución de la riqueza, sí pudo definir un concepto de eficiencia positivo. El utilitarismo, del que venía John Stuart Mill, y el positivismo de Comte, con el que sintonizaría, le daban el armazón intelectual para mirar al mercado como un espacio de la acción humana que podía ser ordenado de forma racional y vertical. A partir de él, producción, consumo y distribución funcionaran buscando un “lugar” en el que la eficiencia se tratase de forma holística, colectivista, diseñada sobre el principio de conseguir una mayor felicidad para un mayor número de personas, a través de la intervención según el <<principio de Broussais>> (v.107,181). La aparente propuesta moderada del utilitarismo positivista de John Stuart Mill sería el paso previo para que el socialismo pudiera elevar la puja utilitarista. Para el socialismo no sería bastante con la

mayor cantidad de felicidad para el mayor número de personas; para él será toda la felicidad para todo el mundo (v. 251 s.s).

De todo este periplo intelectual, resultó un antagonismo entre las ideas individualistas y colectivistas en materia de economía. Walter Eucken, como acabamos de ver en el apartado anterior, examinaría los defectos y virtudes de cada sistema, dando como resultado una teoría económica mixta pero que, en realidad, y por sus consecuencias, acaba en manos del socialismo: relativización de la propiedad, control de los contratos, políticas distributivas y sociales, etc. El intervencionismo estatal, por la importancia de los derechos sociales, resultaba inevitable. Toda la *ideología* social dejaría de lado a quienes insistían en la libertad del individuo, su acción y responsabilidad como única vía sobre la que justificar la economía de un modo razonable. Dicho de otro modo, la *ideología* fuerte, aceptada de manera general, estaba a favor de que el Estado fuera cada vez más y más *potente*.

Si, como hemos visto, para los clásicos la economía podía tener un desenvolvimiento eficiente por sí misma dado su carácter *dinámico y mecánico* (v.232), Pigou, como decimos, atinará de lleno con su expresión de “fallo” para resaltar, como un problema, todas aquellas situaciones que, de forma positiva, podrían describirse como disfunciones. En la línea de John Stuart Mill, construirá su teoría económica fijándose en un posible e idílico estado del mercado, libre de disfunciones, que podría ser alcanzado a fuerza de ser intervenido. El concepto maquinista había avanzado desde que lo pensase Adam Smith. Como cualquier *máquina*, el mercado podía “fallar” y, ahora también, como cualquier *máquina*, podría “arreglarse”. En este sentido, insistimos, Pigou acertaba de lleno con una expresión que va a suponer, hasta el día de hoy, uno de presupuestos con lo que argumentar a favor de la intervención del Estado en la economía<sup>1026</sup>.

---

<sup>1026</sup> Pigou tenía una visión elitista de los dirigentes políticos y, como derivada de ella, una visión paternalista del Estado. Explícitamente, en las primeras páginas de *La economía del bienestar* (1938), ed. español 2016, pág. 6, reconoce la importancia de la sociología y el pensamiento sobre la ciencia de Comte, por lo que su elitismo intelectual hay que enlazarlo justamente con el sociólogo francés (v.105). Cuando se refiera a las subvenciones o los modos en que los grupos de rentas más bajas deberían ser ayudados, no duda en decir que ello debe realizarse en especie y la razón, dice el autor, es porque los dirigentes saben mucho mejor en que deben gastarse esas ayudas que sus destinatarios. Entre las propuestas que más pueden sorprender de Pigou, sobre todo por su actualidad, es la defensa que hace de que exista una renta mínima para toda la población. En cualquier caso, Pigou, en la línea de Comte, de John Stuart Mill, Marx, Walter Eucken y, como enseguida veremos, Keynes, es un ferviente defensor del elitismo económico. Para él, cuando existen contradicciones entre el resultado de lo social y el privado es imposible que del sector privado pueda venir la solución. En este sentido, Pigou defenderá que sea el Estado el que ha de diseñar los mecanismos necesarios para reconducir los <<fallos de mercado>>. En el capítulo XX de la segunda parte de *La economía del bienestar*, Pigou hablará, de la misma forma que lo hace Walter Eucken, de la confianza que las personas deben tener en los dirigentes ya que, como él defiende en ese capítulo, están siendo asesorados, o son personas con conocimientos suficientes, para tomar una serie de decisiones para las que las personas del común no están preparadas. Semejantes ideas no son extrañas en la actualidad. Hay economistas que siguen pensando que alguien debe elegir por las personas porque ellas no saben discernir lo que les conviene, o también que es mejor la ley del Estado porque los seres humanos son imperfectos (Thaler, R.H., y Sunstein, C.R., “*Libertarian Paternalism*”, en *American Economic*

**278.** La expresión permitió que las preocupaciones por lo <<social>>, propias, como se hemos visto, del s. XIX y, con más intensidad, en la época posterior a la Primera Guerra Mundial, entrasen en el pensamiento económico a través de lo que se dio en llamar la economía del <<bienestar>>. Ahora no se trataba de corregir deficiencias en la llamada “competencia perfecta”, ni tampoco de coordinar esa competencia perfecta con los objetivos sociales del Estado – en el sentido que hemos visto en Walter Eucken. No. En el caso de Pigou, la eficiencia consideraba directamente los objetivos sociales del Estado. De hecho, otro de los aciertos terminológicos de Pigou, fue titular su obra más importante con el atractivo término de “bienestar”: *La economía del bienestar* (1932)<sup>1027</sup>. Semejante título es toda una declaración de intenciones. En efecto, desde las primeras páginas del libro, el autor deja claro que los problemas de distribución se han puesto por delante de los de la producción. Según lo que hemos visto sobre John Stuart Mill, Pigou da un paso más. Ya no son equiparables las leyes de la producción a las de la distribución; con Pigou, las leyes de la distribución, como decimos, se ponen por delante. Y así, el primer problema que enfrenta Pigou en su libro, es el definir y coordinar la renta nacional y el bienestar. Después, en la segunda parte del libro, Pigou, analizará el modo en que se produce la renta y el modo en que se distribuye en la sociedad. En este apartado, ya aparece el Estado como el agente protagonista, encargado de procurar un equilibrio ante los <<fallos de mercado>>. En la tercera parte de la obra, se dedica a estudiar el mercado de trabajo. Por último, termina su obra tratando las cuestiones que tienen que ver con la distribución de la renta en relación con el <<bienestar>>.

Este sencillo esquema de su obra nos permite comprender que el enfoque de Pigou difiere totalmente de los clásicos. Aunque, como veremos, su punto de vista, en la definición de renta, parte de la producción, mutilará de ella todo aquello que no le permita tratarla como una variable agregada. De la misma forma, y para coordinar su noción de renta nacional con la de *bienestar económico*, cercenará éste del “bienestar general”. Bajo estos presupuestos, el esfuerzo de Pigou está en reconducir la explicación y coordinación de la *renta nacional* con el *bienestar económico* a criterios cuantitativos, es decir, en los que el dinero le permita utilizar el cálculo económico para explicar su teoría económica. Para conseguir estos resultados, Pigou, como hemos dicho, desatenderá la acción individual de la persona y usará la idea de *grupo típico* como sujeto al que aplicar su pensamiento sobre la *renta* y el *bienestar económico*. Si observamos con cuidado, en realidad, Pigou dirá

---

Review 93, n° 2, 2003, págs. 175-179; McGuide, M.C., y Olson, M., “*The Economics of Autocracy and Majority Rule: The Invisible Hand and the Use of Force*”, en *Journal of Economic Literature* 34, n°1 (1996), págs. 7-96; Stringham, E., *Anarchy, State, and Public Choice*, 2006). Semejantes argumentos producen bochorno: ¿Quién puede erigirse como mejor que los demás para decirle a otro qué debe escoger?, ¿Si las personas son tan malas, por qué los políticos van a hacer buenas leyes?

<sup>1027</sup> En nuestros comentarios utilizaremos la tercera edición de esta obra que apareció en 1938 y su traducción al español de 2016.

exactamente lo mismo que Walter Eucken, pero, y es aquí donde debemos poner toda nuestra atención, de un *modo* distinto. Mientras que en la Escuela de Friburgo los derechos sociales son un presupuesto jurídico desde el que interpretar la economía, Pigou escoge el camino de la matematización de los derechos sociales, a través del principio de distribución, para decir exactamente lo mismo. En este sentido, su teoría tiene una apariencia técnico-formal que, para muchos, es un signo de cientificismo.

Para Pigou, el mercado no produce por sí mismo una distribución de la riqueza equitativa, por el contrario, es enormemente defectuoso, produciendo desigualdades y consecuencias negativas en el bienestar económico de las personas - que el Estado debe corregir. Es muy importante tener en cuenta que, en el pensamiento de Pigou, el mercado falla, pero el Estado no. O, dicho de otro modo, el mercado no fallaría si el Estado es un agente operante en el mismo. Ello, en la concepción de *Estado máquina*<sup>1028</sup>, supone aceptar la idea de que el mercado es algo regulado e intervenido por el Estado<sup>1029</sup>.

No podemos olvidar que la expresión de <<fallos de mercado>> que, como hemos dicho, justifica la intervención del Estado, tuvo una derivada insospechada para Pigou, ésta es, la de todos los estudios que se realizaron posteriormente y que constataban que la acción del Estado también falla. Es más, que es precisamente la acción del Estado la que más distorsiona el mercado por encima de cualquier otro factor, incluso en lo que respecta a la consecución del bienestar social<sup>1030</sup>.

---

<sup>1028</sup> Sobre el Estado como una máquina cuyo objetivo principal es saquear a los individuos y las empresas, es clásico el libro de Franz Oppenheimer, *The State*, 1971. A partir de él es que han proliferado distintos estudios desarrollando la misma idea: Creveld, M., *The Rise and Decline of the State*, 1999; muy interesante Bastos, M., “Un reaccionario radical: El pensamiento político de Murray N. Rothbard”, en *Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas*, 3, nº1 (2004), págs. 111-124.

<sup>1029</sup> “La finalidad que perseguimos es hallar medidas prácticas que promuevan el bienestar y que el gobernante podrá extraer de los trabajos de los economistas”, y más adelante: “El bienestar económico (...) es el núcleo central de la ciencia económica”, y declara como finalidad de su obra: “Tratamos de aclarar en qué forma, ahora o más tarde, será posible para los gobiernos dominar el juego de las fuerzas económicas, consiguiendo con ello elevar el bienestar económico y a través de éste, el bienestar total de los ciudadanos” (Pigou, A.C., *La economía del bienestar*, op.cit., pág.10,11 y 129).

<sup>1030</sup> Reisman, G., *The Government Against the Economy*, 1979; Kirzner, I., “The Perils of Regulation: A Market-Process Approach”, en Israel M. Kirzner, *Discovery and the Capitalist Process*, 1985, págs. 119-149; Formani, R., *The Myth of Scientific Public Policy*, 1990; Holcombe, R.G., *Public Policy and the Quality of Life*, 1995; Huerta de Soto, J., *Socialismo, cálculo económico y función empresarial*, 2001, págs. 151-153; Rothbard, M., *Poder y Mercado*, op.cit., págs. 11 s.s. Sobre el proceso de regulación como una acción de intervención que provoca más deficiencias en el mercado, ver High, J., “Regulation as a Process: On the Theory, History, and the doctrine of Government Regulation”, en *Austrian Economics. Perspectives on the Past and Prospects for the Future*, 1991, págs.261-279. Sobre el proceso dinámico de la intervención a través de la regulación: Ikeda, S., *Dynamics of the Mixed Economy. Toward a Theory of Interventionism*, 2007; también, examinando la explicación del ciclo económico por la expansión monetaria y la política cíclica de intervención: Eiranova, E., *Mercado financiero desintermediado y <<ciclo regulatorio>>*, 2019.

Veamos algunos de los aspectos más relevantes de la teoría económica de Pigou. Para nosotros lo fundamental es destacar el aspecto holístico y colectivista de la explicación económica, a los efectos, recordémoslo, de encajarla con lo que se ha dicho sobre la ley positiva, las <<arquitecturas de servicialidad>> artificiales, las <<vigencias>> artificiales, y la concepción *nominalista* y *voluntarista* sobre el lenguaje.

### A) El <<bienestar social>> y la <<renta nacional>>.

En este apartado vamos a examinar el modo en que Pigou desarrolló los conceptos de *bienestar económico* y *renta nacional*, para, desde ellos, explicar, justificar y aplicar políticas distributivas.

#### a.1) El <<bienestar social>> y el <<bienestar económico>>.

**279.** Saber la forma de calcular el índice de *bienestar general* en una sociedad plantea problemas de difícil solución. Los utilitaristas se habían dado cuenta de ello. Es prácticamente imposible saber qué es la felicidad para, después, predicarla de un mayor número de personas (*v.109*). En efecto, por un lado, los utilitaristas pretendían criterios objetivos y seguros que permitiesen calcular un posible índice; pero, por otro lado, lo cierto es que el bienestar que una persona siente depende de su apreciación subjetiva, es decir, es su felicidad lo que cuenta<sup>1031</sup>. Para solucionar este problema, Pigou distinguió, muy astutamente, entre *bienestar general* y *bienestar económico*<sup>1032</sup>. Bajo el primer concepto, comprendía todas aquellas situaciones que para una persona pudieran producirle bienestar<sup>1033</sup>. Nos dirá Pigou, que este concepto no interesa a la economía, ya que queda al margen del cálculo económico a través del dinero. Pero, el segundo concepto, el de *bienestar económico*, sí es posible cuantificarlo poniéndolo en relación con el de *renta nacional*. Desde aquí desarrollará su pensamiento.

---

<sup>1031</sup> Rohonheimer, M., *Ley natural y razón práctica*, op.cit., pág.338.

<sup>1032</sup> Pigou es consciente de esta dificultad. Por ello, cuando se refiere al <<bienestar>> y lo define, lo hará a través de dos proposiciones totalmente generales y huecas: “Será suficiente expresar, más o menos dogmáticamente, estas dos proposiciones (a cerca del bienestar): 1ª *Que los elementos del bienestar son estados de conciencia y acaso sus mismas relaciones*; 2ª *Que el bienestar puede colocarse bajo la categoría del más y el menos*” (Pigou, *La economía del bienestar*, op.cit., págs.10-11). No obstante, el autor, después de reconocer que el bienestar en general puede no tener que ver con el económico, argumenta sobre el hecho de que, en algunos aspectos, sí están relacionados. De este modo, cuando se refiere al bienestar económico como “*el conjunto de satisfacciones o insatisfacciones que pueden ser medidas en dinero*”, Pigou está indicando que, el estudio de la ciencia económica se refiere exclusivamente a ellas, dejando por sentado que, de un modo u otro, sí influyen en el bienestar general – aunque éste, insistimos, pueda derivarse de muchos más factores (Pigou, A.C., *La economía del bienestar*, pág. 10 s.s y 23).

<sup>1033</sup> Una crítica muy desarrollada sobre el <<bienestar>> en Rothbard, M., “*Toward a Reconstruction of Utility and Welfare Economics*”, en *On Freedom and the Free Enterprise: Essays in Honour of Ludwig von Mises*, 1956.

Fijémonos en que la felicidad individual, las valoraciones singulares en la acción del individuo, caen fuera de los esquemas de Pigou. De la misma manera, aunque podemos ver a este autor totalmente alineado con el utilitarismo, restringe el concepto de bienestar – a *bienestar económico* –, intentando así dar un criterio objetivo sobre el que sustentar la política legislativa de corte utilitarista. De nuevo, no lo perdamos de vista, la visión utilitarista acaba desembocando en el socialismo.

## a.2) La renta nacional y su coordinación con el <<bienestar económico>>.

**280.** Pigou afrontó el problema del *bienestar general* y la *renta nacional* atendiendo a grupos de población<sup>1034</sup>. En consecuencia, la economía quedaba enfocada, no desde el individuo, sino desde los grupos sociales o, si se quiere, desde lo que sería un agente representativo de dichos grupos o, desde otro ángulo, desde magnitudes agregadas. A partir de ahí, con facilidad, podía llegar al concepto de *renta nacional* y coordinarlo con el de *bienestar económico*.

La *renta nacional*, respecto de la *renta individual*, lo mismo que el *bienestar económico*, respecto al *bienestar general*, requiere de una división, del todo arbitraria, sobre el conjunto de bienes y servicios que se prestan en una sociedad. Pues, no todos los bienes o servicios pueden ser susceptibles de una medición económica – problema que se reproduce con el *bienestar general* respecto del *económico*. Pues bien, Pigou entenderá por *renta nacional* aquella que sirve de patrón para el servicio de recaudación a través del impuesto sobre la renta<sup>1035</sup>. Pero esta consideración sobre la *renta nacional* no es suficiente para delimitarla. Necesitamos saber si, al medirla, lo hacemos desde el lado del productor – lo que nos sitúa en la perspectiva de los clásicos – o, por el contrario, en el ángulo del consumidor. En el primer caso, la *renta nacional* sería el conjunto de mercancías y servicios que son producidos por un país durante un año aplicando a ello su capital y fuerza de trabajo. Por el contrario, si el ahorro se detrae como variable para determinar la renta nacional, ésta estará determinada por los bienes y servicios que pasan por las manos de los consumidores. Pigou acoge la interpretación clásica<sup>1036</sup>. No obstante, hay una salvedad muy importante. Los clásicos, al apoyarse en la acción individual, al afrontar el cálculo de la *renta nacional*, desde el lado de la producción, tropezaban siempre con un grave inconveniente. El aumento de la *renta nacional* de un periodo respecto de otro dependería del número de mercancías y servicios que se hubieran añadido y adquirido respecto de un periodo anterior. En definitiva, el cálculo dependía de la diferencia entre las dos masas monetarias en los dos periodos de tiempo. Y, si el cálculo se realizaba de este modo, los problemas se

---

<sup>1034</sup> Pigou, A.C., *La economía del bienestar*, pág. 51.

<sup>1035</sup> Pigou, A.C., *La economía del bienestar*, pág. 33.

<sup>1036</sup> Indicando que en ella habrá de tenerse en cuenta el factor de depreciación del capital (Pigou, A.C., *La economía del bienestar*, págs..34-35).



volvían insolubles. En efecto, es imposible valorar la masa monetaria invertida en las cosas que comprenden la renta en un periodo cualquiera, pues habría que tener en cuenta la cantidad de dinero que los productores habrían invertido en cada mercancía incluida en la renta. Además, habría que prescindir del factor de elasticidad de la demanda en cada periodo que se considerase. Es decir, todas aquellas cuestiones que dependen del lado subjetivo del productor y del consumidor daban al traste con la viabilidad de esta posibilidad de cálculo. Pigou resolvió la cuestión dejando de atender a los fenómenos que, de manera singular, pudieran afectar a los bienes respecto del cálculo de la renta, indicando que son las cantidades y precios de las clases de mercancías las que se tendrían en cuenta<sup>1037</sup>. A partir de este punto, el análisis de las diferencias en la renta, de uno y otro periodo, teniendo en cuenta grupos de personas y clases de mercancías, podrían indicarnos el grado de satisfacción de esos grupos según las variaciones en las preferencias adquisitivas. El instrumento del cálculo económico matemático será el utilitario por antonomasia, la estadística y la probabilidad<sup>1038</sup>.

Del mismo modo, con el fin de controlar el análisis a través de presupuestos ideales, Pigou defendió una teoría del “capital intacto”. Pues, para Pigou, esa clase de capital exige una acción que no siempre se produce, ésta es, que el deterioro del equipo capital siempre se reponga o repare<sup>1039</sup>.

Ahora sí, y haciendo una nueva distinción arbitraria, entre “pobres” y “ricos”, aplicará la teoría de la utilidad marginal decreciente para justificar la desviación de recursos de los “ricos” a los “pobres”. De este modo, Pigou señaló que, a partir de una determinada cantidad de utilidad, una unidad más no supondría un cambio importante en el nivel de satisfacción de la persona afectada, pudiendo esa unidad, en consecuencia, pasar a incrementar el nivel de bienestar de otra persona. En definitiva, en la medida que los pobres participaran en la distribución de la renta real, sin menoscabo de la renta nacional, así se vería incrementado el nivel de bienestar económico de la sociedad<sup>1040</sup>. Bajo esta fórmula se esconde una idea de óptimo según Pareto; según el cual, dada una cantidad de bienes entre un conjunto de individuos, existe un óptimo en la asignación, cuando un cambio hacia una nueva distribución, mejora al menos la situación de un individuo sin hacer que empeore la situación de los demás<sup>1041</sup>.

---

<sup>1037</sup> Pigou, A.C., *La economía del bienestar*, pág.58.

<sup>1038</sup> Pigou, A.C., *La economía del bienestar*, págs..57 s.s.

<sup>1039</sup> Pigou, A.C., *La economía del bienestar*, pág.46.

<sup>1040</sup> Pigou, A.C., *La economía del bienestar*, págs.89 y 791 s.s.

<sup>1041</sup> Pareto, W., *Manuale di Economia Politica* (1906), ed. 2001, págs.117 s.s. No debemos confundir este “óptimo” con la crítica que Pigou hace a Pareto sobre sus estudios estadísticos acerca de que la magnitud y distribución de la renta, lo que lleva a Pareto a propugnar que el incremento de la renta, en relación con la población, llevaría a un aumento de la renta mínima, a una disminución de la desigualdad entre las rentas o, a los dos efectos combinados. Lo que se traduce en que lo que más beneficia a los pobres es incrementar la producción de riqueza (Pareto, W., *Manuale di Economia Política*, op.cit., pág.371). Semejante opinión, en

Siguiendo con el símil de Adam Smith, para quien el interés privado ponía en funcionamiento la máquina económica, Pigou utilizará para la *renta nacional* la imagen de la “corriente continúa”<sup>1042</sup> para explicar los conceptos en los que se basa la distribución de la riqueza: el producto neto marginal (privado y social). La definición de estos dos conceptos es importante y su funcionamiento hay que entenderlo desde el principio de óptimo de Pareto que hemos visto. Los define así: “*El producto neto marginal social es el producto neto total de las cosas físicas o de los servicios objetivos debido al incremento marginal de los recursos invertidos en un empleo o lugar dados, sin tener en cuenta a quiénes revertirían las partes de que se compone este producto*”, por su parte, “*el producto neto marginal privado es aquella parte del producto neto total de las cosas físicas o servicios objetivos, debido al incremento marginal de los recursos operando en todo empleo o lugar dados, que revierte, en primera instancia, antes de la venta, a la persona que ha invertido dichos recursos*”<sup>1043</sup>. Esta diferenciación, le permite a Pigou defender la posibilidad de que la acción del Estado pueda justificarse en la ordenación del empleo de los recursos productivos tendente a alcanzar que los valores de los productos netos marginales sociales sean en todas partes iguales, ya que ello incrementaría el nivel de la *renta nacional* hasta su máximo<sup>1044</sup>. Dicho de un modo más sencillo, se entenderá por “fallo” de mercado, toda aquella desviación de la actividad privada, es decir, de la producción marginal privada, que no coincida con el destino del producto marginal social igual en todos los empleos. Sólo en la coincidencia, es que se alcanza la idea de máximo en el *bienestar económico*. Para Pigou, por lo tanto, sólo existe una *solución inteligente* de destinar el producto neto marginal privado, éste es, el de tender a “*alcanzar una distribución de los recursos entre los diferentes empleos y lugares que eleve al máximo, tanto la renta nacional como el bienestar económico*”<sup>1045</sup>.

A partir de aquí, Pigou examina algunos casos en los que parece oportuna la intervención del Estado. Nos vamos a detener sólo en el examen de cinco supuestos, en los que, con claridad, podremos ver el modo en que Pigou aplica su pensamiento. No obstante, dejamos fuera de la exposición muchas de las medidas que se refieren a la relación de la *renta nacional* y el trabajo, las medidas tendentes a justificar la intervención de los salarios, la movilidad o no de los trabajadores, la influencia que el progreso técnico tiene sobre el trabajo, etc. No pensamos que sean cuestiones tan novedosas en el pensamiento de Pigou y que, aunque con distinta forma expositiva y con consecuencias distintas, aparecen en el pensamiento socialista de Marx. Bastará con que el lector elimine del pensamiento marxista

---

muchos sentidos, cuestiona la opinión de Pigou sobre la necesidad de la intervención del Estado para procurar el aumento de la renta nacional y coordinarla con el bienestar económico.

<sup>1042</sup> Pigou, A.C., *La economía del bienestar*, pág.133.

<sup>1043</sup> Pigou, A.C., *La economía del bienestar*, págs. 135-136.

<sup>1044</sup> Pigou, A.C., *La economía del bienestar*, pág.139.

<sup>1045</sup> Pigou, A.C., *La economía del bienestar*, pág.147-148.

la idea de colapso del capital y la sustituya por la idea de equilibrio entre *bienestar económico* y *renta nacional*, para que aparezcan con toda sencillez las correcciones intervencionistas que propugna Pigou en esta materia. Veamos, pues, aquellas medidas que afectan más directamente a la acción empresarial.

- a) **Costes de desplazamiento.** - No toda desviación de producto neto marginal a distintos empleos tiene porqué suponer un aumento de la *renta nacional*. Sólo aquel desplazamiento que supera el coste que supone un incremento del producto neto marginal social neto y, por lo tanto, de *la renta nacional*.

No obstante, ello no supone todavía que se haya alcanzado un máximo, pues, existen factores, como la organización empresarial o los gustos de los consumidores que pueden afectar al rendimiento del producto marginal privado, sin que los costes de desplazamiento intervengan en el análisis. De lo que se deriva que, en algunas situaciones, queda margen para la intervención del Estado sobre los sectores empresariales para conseguir que se alcance el punto máximo para que la *renta nacional* aumente hasta su máximo. De este razonamiento se deriva la justificación de las subvenciones, impuestos o de cualquier tipo de control y protección sobre la actividad de determinadas empresas<sup>1046</sup>.

La crítica a su razonamiento es sencilla. La clave está en comprender que, para Pigou sólo existe, como hemos visto, una “*solución inteligente*”. En efecto, sólo existe una solución inteligente para *un solo tipo de problema* bajo unos *presupuestos ideales creados por quien ha ideado el problema*. En la realidad económica intervienen muchísimos más factores que los costes de desplazamiento, la buena organización empresarial o el cambio de hábitos de consumo. Es imposible de forma teórica saber qué factores en un momento dado van a ser los que hay que considerar para llegar a la llamada “*solución inteligente*”. Por ello, esa decisión, debe quedar en manos de quienes están en el mercado. Son los empresarios quienes cumplen la importante función – y si se quiere la podemos llamar social – de identificar en cada situación los problemas que aparecen en el mercado y solucionarlos. En este sentido, medidas como las subvenciones, los impuestos u otras de carácter protector o controlador sobre la actividad empresarial, resultan siempre perjudiciales. La razón es obvia, todas esas medidas transmiten una información al mercado que confunde a los empresarios en sus decisiones. Si, por ejemplo, se subvenciona por el Estado la implantación de empresas de energía eólica, los empresarios acudirán a ese sector, no por la rentabilidad real que produce, sino por el cobro de las subvenciones. Les parecerá que son rentables porque están siendo subvencionadas, no porque, efectivamente, el mercado haga ese sector rentable. Y,

---

<sup>1046</sup> Pigou, A.C., *La economía del bienestar*, pág.142.

de esta forma, y siguiendo con el mismo ejemplo, se dejará de invertir en industrias, como la energía nuclear, capaces de ofrecer una energía más barata a los ciudadanos. En este punto, nos imaginamos que vendrán en tropel todos esos argumentos sobre el peligro de la energía nuclear, etc. No es el tema. Bastará con que el lector perciba la desviación que el Estado provoca en la información que los empresarios usan al actuar en el mercado.

**b) La ignorancia.** - Para Pigou existe la tendencia general por parte de los productos marginales privados a desplazarse hacia aquellos empleos que reportan mayor beneficio. Ello provoca una igualación automática entre los productos marginales privados y los sociales. No obstante, dice Pigou, salvo que la ignorancia obstaculice este movimiento<sup>1047</sup>. Es decir, que el empresario no conozca allí donde debe invertir. Sobre estas consideraciones es que se justificaría la intervención del Estado, facilitando el flujo y transparencia en la información. De nuevo, se incurren en distintos equívocos. El primero es pensar que el Estado va a tener mejor información sobre el mercado que cualquiera de los empresarios que operan en el mismo. Basta con que uno haya llevado en su vida una mínima actividad empresarial, para tener por cierto que, las circunstancias de cada empresa son tan singulares que, los problemas para su éxito no pueden plantearse de una manera simplemente abstracta y al margen de esas circunstancias<sup>1048</sup>. En segundo lugar, el mercado necesita de un tipo de

---

<sup>1047</sup> Pigou, A.C., *La economía del bienestar*, págs.157 s.s. Uno de los resultados más cándidos a los que llega Pigou en las páginas que citamos es el de considerar que el sector bancario y sus profesionales son quienes tienen una mejor cualificación y honorabilidad para manejar la información económica y dirigir las inversiones. En fin, la reciente crisis financiera del año 2008 desdice todo este argumentario. Como hemos demostrado suficientemente en otro sitio, la confusión de intereses políticos con los del sistema financiero intermediado provocan que la mayoría de las veces los intereses de la banca vayan por caminos muy distintos a los del mercado. Además, como también se sabe desde hace mucho tiempo la falta de coeficiente de caja del 100% y el uso del balance de partida doble para generar dinero interno hace que el sistema bancario intermediado acabe desviando el ahorro hacia sectores que, si bien en un principio pueden resultar productivos, por la afluencia masiva de capital acaban saturados y destruidos (Eiranova, E., *Mercado financiero desintermediado y <<ciclo regulatorio>>*, op.cit., págs. 121 s.s).

<sup>1048</sup> Pigou se contradice en este punto. Pues, mientras que defiende que es posible un conocimiento general sobre el mercado que habilite para tomar decisiones inteligentes de tipo intervencionista, cuando defiende las formas de producción cooperativista de trabajadores, por el contrario, dice que lo mejor es conocer “haciendo”. Dirá citando a los marginalistas: “*Pero como muy bien ha dicho Jevons, <<en hacer y no en contemplar reside la mejor forma de enseñar>> (...). Este punto fue subrayado por Marshall en el discurso que pronunció en 1885 ante la Sociedad Cooperativa: <<Se aprende más ciencia naval navegando en una lancha pesquera que contemplando un barco de tres mástiles, cuyas puntas se vislumbran en el horizonte lejano>> (...)// Esto nos sugiere que en una comunidad organizada de acuerdo con las líneas predominantes en los modernos estados industriales, las asociaciones de trabajadores unidos para constituir pequeñas empresas representan una de las formas industriales donde la inversión, probablemente, rendiría un producto neto marginal social muy superior al producto neto marginal privado, pues dichas empresas ofrecen la primera ocasión de iniciar la subida de la escala necesaria para que la capacidad potencial de las clases trabajadoras encuentre oportunidad de manifestarse*” (Pigou, A.C., *La economía del bienestar*, pág.212).

información muy precisa para funcionar y en la que no se repara lo suficiente. Es necesario que en el mercado haya empresas que fracasen. El encomio del éxito ha llevado a pensar que sólo la información que envuelve el éxito de una empresa es la relevante, pero no es así. Es cierto que esa información es la que después copian y usan los empresarios para imitar modelos de negocio de éxito, pero, lo cierto, es que dicha información en muchos casos se ha podido obtener porque muchos han fracasado en distintas soluciones a un mismo problema empresarial. Así, la información exitosa no sólo es producto de una idea genial singular en un determinado momento – que también puede darse el caso -, sino de que los empresarios vayan corrigiendo los errores que ven en otros.

Lo cierto es que, con el paso del tiempo, esta clase de ideas pigouvianas resultan cada vez sorprendentes. Pues, en definitiva, lo que vienen a decir, es que un funcionario del Estado es capaz de entender el mercado mucho mejor que los empresarios que están en él trabajando todos los días. En fin...

Según lo que venimos diciendo sólo hay una información que el Estado está en disposición de manejar con solvencia en el mercado, ésta es, la que provoca con su intervención. Dicho de otro modo, lo más razonable para el Estado es abstenerse de contaminar el mercado con sus informaciones y, si la intervención se ha producido y esta contaminando informativamente el mercado, retirarse.

**c) Los desequilibrios contractuales.** - Pigou explica la divergencia que puede existir entre los rendimientos marginales privados y los sociales a través de lo que sucede en el contrato de arrendamiento. En esta clase de contratos aparece el problema de qué sucede con los beneficios que se pueden producir con las mejoras que el arrendatario hace en un predio. Después de examinar las distintas posibilidades en la que ley puede intervenir e, incluso, ilustrarnos con ejemplos concretos de distintas leyes de Gran Bretaña sobre este asunto, no aparece una solución clara. Lo más interesante de la exposición es que, el análisis de Pigou desemboca en la imposibilidad de definir legalmente cual es la mejor de las soluciones, abogando por una política legal imprecisa de “arrendamientos estables” y “rentas justas”<sup>1049</sup>. En el desarrollo de este apartado se evidencia cómo, desde el momento en que las circunstancias particulares se vuelven relevantes en la definición del problema, cualquier medida general puede resultar gravemente perjudicial. Por ello, el propio Pigou se refiere a la costumbre de Bélgica, como un modo en el que las personas, actuando de muto propio, han llegado a resolver satisfactoriamente las distintas clases de conflicto que se presentan en los arrendamientos.

---

<sup>1049</sup> Pigou, A.C., *La economía del bienestar*, pág.190.

Y, de nuevo, como ocurre con su teoría general y el caso de las cooperativas, Pigou entra en contradicción. En este caso, dejando que sean los individuos, a través de la costumbre, quienes arreglen el “fallo”.

**d) Los <<derechos de tercera generación>> y la intervención económica.** - Pigou tendrá en cuenta la preferencia de la satisfacción de los deseos inmediatos sobre los más lejanos, para explicar, por ejemplo, las acciones económicas destructivas de la naturaleza. El argumento moderno del ecologismo, sobre *la preservación del medio natural para las generaciones futuras* o, si se quiere, de los derechos de tercera generación, atinentes a la protección de la naturaleza, tienen en Pigou uno de sus primeros precursores<sup>1050</sup>. En las páginas anteriores nos hemos referido a esta cuestión con la suficiente amplitud, por lo que no insistiremos en la crítica (v.157, 170, 232).

**e) Los monopolios.** - Pigou dedica muchas páginas al examen de las clases de monopolios, la competencia monopolista y las consecuencias de esta clase de economía. Aunque, sus argumentos son por lo general bastante abstractos, también ejemplifica con el sector ferroviario para avalar sus conclusiones. Para Pigou, el monopolio impide, de forma general, que el producto marginal privado pueda moverse libremente en la dirección de buscar mejores empleos u oportunidades. Ello, en opinión de Pigou, repercute naturalmente en el rendimiento neto marginal de carácter social; por ende, en la *renta nacional* y, en consecuencia, en el *bienestar económico*. Después de analizar distintas soluciones indirectas que se han propugnado para el control de los monopolios, abogará directamente por su supresión como la mejor de las soluciones<sup>1051</sup>. No nos vamos a extender aquí en la crítica a este tipo de solución. Bastará con que el lector recuerde lo que hemos dicho acerca de la opinión, similar a la de Pigou, de Walter Eucken sobre esta cuestión (v.273).

## **B) Los fallos en la <<máquina>>.**

**281.** Pigou ejemplifica su modelo con una casuística muy bien seleccionada, es decir, a medida. Con ella, ilustra cuales son los <<fallos de mercado>> según su modelo y, después de describirlos, pasa a plantear la solución estatal. Una de las cosas que más llama la atención en el enfoque de Pigou sobre este tema, es *el influjo que en él tiene la economía de guerra*. Se plantea distintas cuestiones económicas relativas al proteccionismo o el racionamiento, contraponiendo el escenario de una nación en guerra con el de esa misma

---

<sup>1050</sup> Pigou, A.C., *La economía del bienestar*, pág. 27.

<sup>1051</sup> Pigou, A.C., *La economía del bienestar*, pág.321.

nación en estado de paz. No pensamos que la importancia y gravedad de la Primera Guerra Mundial fuera tan determinante como para llevar a su pensamiento a ese doble enfoque. Los escenarios de conflicto - pensamos que es obvio para cualquiera -, no parecen los más adecuados para explicar las relaciones económicas más generales. No obstante, Pigou, como decimos, sí que lo hace. La razón de semejante forma de pensar creemos que puede estar en que observa el escenario de paz económico como un escenario <<fallido>>, por lo que, no encuentra muchas dificultades en trasladar los razonamientos económicos propios de la guerra a los escenarios de paz. Ello lo podemos observar con bastante claridad cuando se refiere al racionamiento. Observará cómo, en un escenario de paz, podría ser beneficioso mientras no fuera más allá de “cierto límite”<sup>1052</sup>. Pigou no explica cuál sería este límite, ni el modo técnico en cómo habría valorarse que fuera necesario el racionamiento. Existen otros ejemplos en los que esta forma de pensar es evidente. Así, por ejemplo, cuando considera que puede ser beneficioso que el Estado estimule las asociaciones de trabajadores o cooperativas, en el sentido de que el producto social marginal neto social pudiera ser superior al producto marginal neto privado; también cuando justifica la intervención del Estado en el control de los precios que impusieran los monopolios cuando esos precios fueran más allá de lo “razonable”, etc. Pero, donde efectivamente observamos con nitidez, que la mentalidad de conflicto está presente en la explicación social de la economía por parte de Pigou, es cuando trata el tema del trabajo. En su análisis, la <<paz social>>, como condición para la vida económica estable, pasa por estudiar y solucionar los dos focos de problemas sociales principales que dan lugar al conflicto social: la retribución salarial y la jornada laboral<sup>1053</sup>. Esos problemas, recordémoslo, aparecían en Marx. A través de esta cuestión se hace patente en el pensamiento de Pigou el patrón del conflicto, para dar cuenta de lo social, a través del trabajo. Por lo tanto, desde este punto de vista, el pensamiento de Pigou enlazaría directamente con los llamados derechos sociales. Efectivamente, su explicación del problema es técnica, y tiene en cuenta la relación de la *renta nacional* con el *bienestar económico*, para ir dando respuesta a las distintas cuestiones que plantean los dos focos de problemas a los que hemos aludido. Pero, evidentemente, es otro modo de argumentar a favor de los derechos de carácter social<sup>1054</sup> y de que sea el Estado quien procure su satisfacción interviniendo en la economía.

### C) Las externalidades<sup>1055</sup>.

Las externalidades de una acción hacen que observemos la acción económica desde los terceros afectados (ya sea de manera beneficiosa o, por el contrario, por el perjuicio que

---

<sup>1052</sup> Pigou, A., *La economía del bienestar*, pág.697.

<sup>1053</sup> Pigou, A.C., *La economía del bienestar*, pág.461.

<sup>1054</sup> Entre las aportaciones más curiosas de Pigou sobre esta materia es el salario mínimo nacional (Pigou, A.C., *La economía del bienestar*, págs. 659 s.s).

<sup>1055</sup> El término es usado por primera vez por Paul Samuelson (v. Coase, R.H., *The Firm, the Market and the Law*, 1988, pág.23).

les ocasiona). El enfoque es muy interesante, pues, con él, se da importancia al hecho de que las acciones económicas individuales tienen una serie de efectos colaterales que, en muchos casos, no son previstos por quien la desencadena. Dicho de otro modo, el conjunto de *lo social* es tenido en cuenta a la hora de examinar las consecuencias de la acción económica. Hay que decir que, pese a la novedad del término “externalidades”, en realidad, este problema es algo ya tratado por el derecho común a través del tratamiento del tercero en la responsabilidad contractual (art. 1257 Código civil) y extracontractual (art. 1902 Código civil). Respecto de la responsabilidad contractual, los pactos en los que se perjudica a un tercero, se imponen obligaciones a un tercero, se contrata por nombre de otro sin poder o, en su caso, se designa a alguien, que desconoce que ha pasado a formar parte de un contrato, para que, por ejemplo, lo ejecute, son casos, como decimos, resueltos por el derecho común. En cuanto a la responsabilidad extracontractual por daño a un tercero, se resuelven a través de las acciones de responsabilidad por dolo o negligencia.

Así que, como vemos, no estamos ante nada nuevo. Pero, debemos prestar atención a este modo de enfrentar algunos problemas, pues, al partir del supuesto de que las personas en sus acciones no pueden prever ciertas consecuencias, se avalará la intervención preventiva del Estado a través de normas positivas.

Pues bien, en la medida en que ese tipo de leyes aparezcan, el resultado, naturalmente, desviará la acción empresarial de su sentido original. Visto desde el punto de vista de la Escuela Austriaca, el tema de las externalidades podría plantearse del siguiente modo: ¿Son suficientes los derechos de propiedad para controlar los efectos colaterales de las acciones empresariales? En la visión de Pigou no, en la de los maestros austriacos sí.

### **c.1) El problema de las externalidades.**

**282.** El hecho de que exista un *producto marginal social y privado* plantea las cuestiones de lo que sucede cuando, entre uno y otro, existen discrepancias. Esta circunstancia puede aparecer tanto en situaciones de competencia perfecta como imperfecta. Los casos que se examinan en las externalidades son aquellos en los que, ofreciéndose un servicio a determinadas personas, otras se aprovechan del mismo sin pagarlo o, en su caso, sufren un perjuicio sin posibilidad de ser indemnizadas. La importancia del debate se encuentra en el siguiente punto: la acción empresarial puede suponer un coste social que, como tal, repercute en el *bienestar económico* y, por ende, en el social. Los ejemplos que trata Pigou son conocidos y muy repetidos en la literatura económica. El primero, sería aquel servicio cuya *productividad marginal privada* es inferior a *la social*; recordar el ejemplo paradigmático sería el del faro<sup>1056</sup> – que es aprovechado por

---

<sup>1056</sup> Pigou, A.C., *La economía del bienestar*, pág.192.



barcos que no pagan dicho servicio. En este mismo grupo estaría, por ejemplo, la plantación de jardines privados, los cuales benefician a la comunidad purificando el aire. Como ejemplos de *productividad marginal pública* inferior a la *privada*, serían aquellos casos en que se hacen carreteras o vías de acceso que sólo benefician a quienes tienen fincas con acceso a ellas. Los casos de los que más se ha hablado son aquellos en los que la *productividad marginal privada* excede de la *social* en el sentido de que produce daños a terceros sin posibilidad de que puedan recuperarse esos daños. Un ejemplo sería el de la fábrica que se instala en medio de una zona residencial o el del coto, en el que prolifera una especie que daña las plantaciones de las fincas colindantes.

**283.** Esta clase de problemas ha llevado a una reconsideración y debate sobre el derecho de contratos y de la responsabilidad. Para Pigou, el Estado podría intervenir afectando a esas actividades a través de los impuestos y las subvenciones. Así, por ejemplo, el impuesto sobre el alcohol se justificaría en la recuperación para sociedad del perjuicio que le ocasiona el consumo de bebidas de esta clase; la obligación de crear parques a los empresarios de la construcción que construyesen en zonas superpobladas; los impuestos sobre circulación, en cuanto sirven para compensar el deterioro del uso de las carreteras. Pigou no restringe la aplicación de este pensamiento a una u otra actividad, sino que entiende que puede generalizarse en la medida en que se intenta equilibrar las *utilidades marginales públicas y privadas*<sup>1057</sup>. Son los llamados impuestos o gravámenes *pigouvianos*.

Ahora bien, fijémonos en lo que hemos dicho antes. En realidad, todas estas cuestiones son perfectamente resolubles a través del derecho común que, por cierto, ya preveía desde antiguo como enfocar y solucionar esos problemas. Es decir, es un argumentario para justificar impuestos falaces, pues justamente es el derecho de propiedad y la responsabilidad contractual y extracontractual quienes ya resolvían esos problemas.

### **c.2) Las externalidades pueden ser un falso problema.**

**284.** En el año 1924 el profesor Knight vino a poner en entredicho la base sobre la que Pigou había formulado los problemas de las externalidades<sup>1058</sup>. Para ello, enfocó un problema cayendo en el discurso de Pigou, aunque, eso sí, planteo la cuestión de un modo

---

<sup>1057</sup> No cabe la menor duda de que Pigou piensa la sociedad como una <<máquina>> en la que, efectivamente, se detectan fallos y hay que corregirlos. No duda el autor, por ejemplo, en justificar que parte de la renta de las personas más ricas pase a los más pobres porque el rendimiento de la inversión en educar es más elevado que el tipo de interés de mercado. Es más, considera, sin ningún problema, que los ancianos o las personas con deficiencias mentales son algo de lo que debe ocuparse la sociedad, pero, a la vez, aboga a favor de las medidas de eugenesia que eviten que las personas que van a ser una carga social nazcan (Pigou (1938), pág. 745).

<sup>1058</sup> Knight, F.H., “*Some Fallacies in the Interpretation of Social Cost*”, en *Quarterly Journal of Economics*, 1924, vol. 38, págs. 582-606.

mucho más sencillo y claro. Suponiendo que existan dos carreteras, una más estrecha que la otra, pero, estando la más ancha mal pavimentada, Pigou abogaba por que un pequeño impuesto sobre una supondría, en caso de que fuera necesario, equilibrar la circulación en las dos carreteras. Pues bien, Knight señaló que esa no era la única solución posible para el equilibrio, por el contrario, adujo que, dejando en manos privadas las dos carreteras, las motivaciones ordinarias de los intereses privados sobre ellas, producirían un efecto semejante. Lo más interesante del artículo estaba en que evidenciaba que, el <<fallo de mercado>>, era un presupuesto injustificado en la teoría económica de Pigou. El argumento de Knight provenía de dar cabida en la solución al libre juego de los derechos de propiedad. En realidad, las externalidades podían ser interpretadas desde *lo social*, porque a *lo social* se le había dado una sustancialidad idéntica a la de los individuos. Lo cual estaba injustificado. En este punto, el lector debería recordar lo que hemos dicho sobre el Estado cómo *instrumento* o *sujeto*, cómo *sustancia* o *ficción* (v. 143, 173). Las externalidades, por lo tanto, no eran otra cosa que un modo nuevo para hablar de lo mismo: justificar la intervención del Estado.

**285.** Ello dio paso a que se replantease que el mercado, efectivamente, podía operar sin fallos o, si existían, que él mismo podía corregirlos. En este punto es imprescindible la obra de Ronald Harry Coase (1910-2013). Este autor incidirá en el hecho de que los acuerdos a los que llegan los particulares suponen la solución de muchos problemas económicos<sup>1059</sup>. Ronald Coase asestó un golpe bastante contundente a la *teoría del bienestar* de Pigou en su artículo: “*El faro en la teoría económica*”<sup>1060</sup>. En contra de lo que había dicho Pigou, indicaba que un faro podía ser construido, financiado y explotado por una empresa privada y, con ello, beneficiar a la comunidad además de ser rentable. En su estudio de los faros en Gran Bretaña, Coase indicaba que no se habían tomado todos los datos al elaborar el ejemplo y, así, que los barcos pagaban al fondear en el puerto un canon al faro, y que era rentable, pese a que hubiera quien se aprovechara de ellos – había barcos que, en su trayecto, no tenían como destino arribar al puerto. Si prestamos un poco de atención a los razonamientos de unos y otros, resultan todos bastante sorprendentes. Bastaba con darse cuenta de que las personas que se ganan la vida al margen de las aulas universitarias, por lo general, no son imbéciles y que si construyen faros con sus recursos es porque ello les resultará ventajoso.

La crítica a las externalidades *pigouvianas* tenía mucho más alcance que la de ilustrar mejor el ejemplo del faro. Para Coase, los problemas que generan las externalidades se resuelven por sí mismos en el mercado, haciendo que aquél que valora más el uso de un bien este dispuesto, en caso de conflicto, a soportar un mayor coste. En el artículo al que hemos hecho referencia, pone el ejemplo de un pastelero que, al usar el horno, hace tanto

---

<sup>1059</sup> Coase, R.H., *The Firm...*, op.cit., 1988.

<sup>1060</sup> Coase, R.H., “*The Lighthouse in Economics*” (1974).

ruido que impide al médico, que vive en el mismo inmueble, pasar consulta. La cuestión para Coase no es si el médico tiene derecho al silencio del panadero, sino que, si el mercado es eficiente, el bien será utilizado por aquél que lo valora en mayor grado. De nuevo otra forma de decir que las personas que todos los días trabajan y se buscan su sustento saben tomar las mejores soluciones en los problemas que les atañen.

Ello tiene una consecuencia en el análisis de la renta, pues, quien usa el bien, siempre obtiene un mayor beneficio que aquel que deja de usarlo, por lo que, de forma natural, se produce un incremento de la renta individual y, por consiguiente, de su *bienestar económico*. Si nos fijamos, bajo estos presupuestos, se rompe la fórmula de coordinación entre el *producto marginal privado* y el *producto marginal social* en orden a procurar una mayor *renta nacional*. Es suficiente con dejar libremente contratar y actuar a las personas en el mercado para que el incremento de la renta nacional se produzca justamente en la mejor de las direcciones posibles – que son, como venimos diciendo, desconocidas de manera general.

### **c.3) El análisis económico del Derecho. Otra forma de intervención.**

**286.** En el análisis económico del Derecho culmina la alineación entre la forma de pensar de los economistas y juristas positivistas. En efecto, la conclusión del análisis económico del Derecho no es que el Estado no intervenga ante los <<fallos de mercado>>. Al contrario, cree que debe intervenir, provocando que las partes asuman determinados costos para que el resultado sea eficiente. En realidad, Ronald Harry Coase y Richard Posner (1939) estaban recuperando la vieja idea de Jeremy Bentham (1748-1832), de que la utilidad debía ser utilizada como criterio para la elaboración de las leyes<sup>1061</sup>.

---

<sup>1061</sup> Sobre el nacimiento de esta escuela: Mercurio, N., y Medema, S., *Economics and the Law. From Posner to PostModernism and Beyond*, 2006. Sobre la importancia del análisis del Derecho en el mundo jurídico: Teles, S.M., *The Rise of the Conservative Legal Movement. The Battle for Control of the Law*, 2008, pág. 216. A cerca de la falta de penetración en el mundo jurídico continental, se ha señalado, como causa, el que existía un cuerpo doctrinal sólido y alternativo que sirvió de anticuerpo a este tipo de métodos (v. Spencer Weber Waller, “*The Law and Economics Virus*”, en *Cardozo Law Review*, (2009) 31: 2, págs. 367-403). Más bien, es que los juristas continentales de corte socialista han mirado con recelo esta metodología por su procedencia norteamericana. Además, en el ámbito continental, lo propio es recurrir al juego de los derechos sociales e individuales para llegar a conclusiones semejantes a las del análisis económico del derecho (ej. Dari-Mattiacci G., Garoupa, N., y Gómez Pomar, F., “*State Liability*”, en *European Review of Private Law*, 2010, núm. 18, págs. 773-811). De hecho, en un principio, muchos autores no tuvieron claro que el utilitarismo era un modo de justificar el intervencionismo, no obstante, cuanto más han reflexionado sobre las capacidades del análisis económico del Derecho para justificar la intervención del Estado, más proclives se muestran a incorporarlo - además desde el Derecho público (Domenech, P., “*¿Por qué y cómo hacer análisis económico del Derecho?*”, en *Revista de Administración Pública*, 2014, núm. 195, págs. 99 s.s; Marcos, F., “*Calidad de las normas jurídicas y estudios de impacto normativo*”, en *Revista de Administración Pública*, 2009, núm. 179, págs. 333-365; Ponce Solé, J., “*¿Mejores normas?: Directiva 2006/123/CE, relativa a los servicios en el mercado interior, calidad reglamentaria y control judicial*”, en *Revista de Administración Pública*, (2009), núm 180, págs. 201-243;

Aparentemente parecían liberales. Sus críticas se dirigían contra la ley, tal y como la elaboraba “arbitrariamente” el Estado. En sus artículos y libros lo que defendían estos autores era que la ley, tal y como estaba concebida, estaba distorsionando el mercado. Es decir, que era necesario un nuevo Derecho que purgase el mercado de leyes ineficientes, introduciendo otras, elaboradas bajo criterios utilitaristas. De esta forma, el análisis económico del Derecho puso la ley positiva en el camino de la *distribución utilitarista*<sup>1062</sup>. Algo que, como se ha visto, sintoniza con lo que se pedía con la formulación de los derechos sociales y los planteamientos continentales de Walter Eucken. De este modo, los supuestos liberales se pusieron (otra vez) en manos de los socialistas. Y, de nuevo, una tras otra, perderían todas las guerras con el socialismo, ya que, ¿cómo competir contra el criterio de utilidad socialista de <<el máximo beneficio para todos>>!?

**287.** De hecho, mientras los “liberales” elucubraban modelos de <<vacío de mercado>>, los socialistas examinaban el modo de justificar el intervencionismo a través de modelos tratados bajo el nombre de la “solución competitiva”. Y fijémonos, porque, como explica el Profesor Huera de Soto, la solución competitiva “*en su forma más descafeinada difícil sería de distinguirla del socialismo democrático o la socialdemocracia*”<sup>1063</sup>. En cualquier caso, el análisis económico del derecho se destaca cómo otra forma *moderna* para hablar de lo mismo, *la utilidad social*, y justificar el intervencionismo del Estado a través del Derecho positivo en la economía<sup>1064</sup>.

---

Congregado Ramired de Aguilera, E., Pomares Hernández, J.I., y Rama Matías, E., “*Análisis económico del Derecho: una revisión selectiva de la literatura reciente*”, en *Derecho y Conocimiento*, 2001, núm. 1, pág. 332). Sobre el criterio de utilidad como base del análisis económico del derecho (v. Korobkin, R.B., y Thomas S. Ulen, T.S., “*Law and Behavioral Science: Removing the Rationality Assumption from Law and Economics*”, en *California Law Review*, (2000), 88, págs. 1060 y ss).

<sup>1062</sup> En 1990 Posner dirá que el criterio de la maximización de la riqueza no sirve de guía a la acción social, ya que no dice nada acerca de la distribución de los derechos (ver Posner, R., *The Problems of Jurisprudence*, 1990 pág. 375). Semejante afirmación, por parte de uno de los fundadores del análisis económico del Derecho, ha hecho que muchos piensen que, efectivamente, el análisis económico del Derecho nada tiene que ver con la distribución de la riqueza. En definitiva, que el análisis económico del Derecho no es adecuado para eso que se llama justicia distributiva (Bayón, J.C., “*Eficacia e inalienabilidad*”, en *Doxa*, 1994, 15-16, págs. 971-991; Calsamiglia, A., “*Eficiencia y Derecho*”, en *Doxa*, 1987, 4, págs. 267 y ss.; del mismo autor: “*Justicia, eficiencia y optimización de la legislación*”, en *Documentación Administrativa*, 1987, 218-219, págs. 113 y ss.; Herrero, C., “*Racionalidad individual-irracionalidad social: el conflicto justicia-eficiencia*”, *Doxa*, 1993, 13, págs. 49 y ss.; Hierro, L., “*La pobreza como injusticia (Dworkin v. Calabresi)*”, *Doxa*, 1994, 15-16, págs. 945 y ss.; del mismo autor: “*Justicia, igualdad y eficiencia*”, en *Isonomía*, 1998, 8, págs. 129 y ss.). No obstante, como hemos examinado en Pigou, ello no es así. La utilidad y la eficiencia necesitan de variables para ser criterios manejables, así que bastará con proponer variables holísticas, como las de renta nacional y bienestar económico, al modo, por ejemplo, de Pigou, para diseñar un modelo proclive a la distribución y que, detrás de él se hagan leyes que lo consoliden.

<sup>1063</sup> Huerta de Soto, J., *Socialismo, Cálculo Económico y Función Empresarial*, op.cit., pág.266.

<sup>1064</sup> Se aboga a favor de que los juristas acojan en sus métodos los económicos, en concreto las matemáticas (Gerard Debreu, G., “*Mathematical Form and Economic Content*”, en *Econometrica*, 1986, 54: 6, págs. 1259-1270; Stephan Hartmann, S., y Sprenger, J., “*Mathematics and Statistics in the Social Sciences*”, en Jesús

## D) Lo que queda del <<bienestar económico>>.

A poco que se analizan sus resultados, los defectos del análisis económico del Derecho son exactamente los mismos que los del pensamiento económico basado en modelos formulados sobre variables agregadas. Si, por ejemplo, unos usarían el *Teorema de Coase* para defender la introducción de reformas legales que eviten los costes de transacción<sup>1065</sup>, otros, por el contrario, pueden, usando la misma técnica, argumentar sobre los costes legales de semejante política legislativa y, así, justificar que son los particulares quienes mejor pueden enfrentar esa situación desde sus posiciones contractuales<sup>1066</sup>. En realidad, desde el momento en que la respuesta a una pregunta la encerramos en un marco de solución funcional de finitas variables (arbitrarias), puede argumentarse casi de todo sobre cualquier cosa.

Bajo la idea de una economía de <<bienestar>>, por lo tanto, lo que hay es una valoración de tipo *ideológico* sobre *lo social*, servida a través de un pensamiento funcional de finitas variables. Aunque sean pocos los que sigan insistiendo en los postulados de la Escuela Austriaca, respecto a fundamentar la economía en la acción humana, lo cierto es que, todos los argumentos de los maestros de la Escuela Austriaca siguen perennes frente a la economía del <<bienestar>>. Así, las razones que daban los austriacos sobre la imposibilidad de manejar toda la información económica por el Estado, la crítica al elitismo intelectual de unos pocos para dirigir la economía de todos, la naturaleza espontánea y productiva de los mercados para alcanzar una mayor riqueza, siguen formando parte el argumentario contra la economía del <<bienestar>>. No obstante, también se ha podido usar el pensamiento funcional de variables cerradas para atacar la economía del <<bienestar>>. Entre los autores más inteligentes a la hora de plantear este enfoque está Kenneth Arrow (1921-2017). Este autor ataca frontalmente la función que en la economía

---

Zamora Bonilla (ed.), *The SAGE Handbook of the Philosophy of Social Sciences*, Sage, (2011), págs. 594-612) y los estudios empíricos (Schuck, P.H., “*Why Don’t Law Professors Do More Empirical Research?*”, en *Journal of Legal Education*, 1989, 39, págs. 323-336; Heise, M., “*The Importance of Being Empirical*”, en *Pepperdine Law Review*, 1999, 26, págs. 815 y ss; Suchman, M.C., y Mertz, E., “*Toward a New Legal Empiricism: Empirical Legal Studies and New Legal Realism*”, en *Annual Review of Law and Social Science*, 2010, 6, págs. 555-579; Heise, M., “*An Empirical Analysis of Empirical Scholarship Production, 1990-2009*”, en *University of Illinois Law Review*, 2011, págs. 1739-1752; Eisenberg, T., “*The Origins, Nature and Promise of Empirical Legal Studies and a Response to Concerns*”, en *University of Illinois Law Review*, 2011, págs. 1713-1738). Si lo que se quiere decir con ello es que esos métodos se usen para ilustrar, facilitar la comprensión o clarificar la explicación, evidentemente no hay nada que objetar. Pero si, como se pretende por algunos, es que se use ese método de modo único para extraer elaborar y aplicar leyes, no parece que tenga demasiado sentido estrechar las posibilidades de análisis para el derecho.

<sup>1065</sup> Coase, R.H., “*The problem of Social Cost*”, en *The Journal of Law and Economics* (1960), págs. 1-44.

<sup>1066</sup> Myerson, R.B., “*Efficient Mechanisms for Bilateral Trading*”, en *Journal of Economic Theory*, 1983, 29 (2), págs. 265–281.

pueda tener en el bienestar, según el modelo desarrollado por Abram Bergson (1914-2003) en 1938<sup>1067</sup> y por Paul Samuelson (1915-2019) en 1947<sup>1068</sup>.

Para Bergson la función de bienestar es de tipo colectivo; en ella se concreta un orden de preferencias en la sociedad. La conocida *función de bienestar Bergson-Samuelson* muestra cómo es posible pasar de lo cardinal a lo cualitativo para explicar la función de <<bienestar>>. Representando todas las medidas reales de tipo económico de cualquier sistema, podrían clasificarse diferentes configuraciones sociales, las cuales, podrán ser valoradas éticamente como “mejor que”, “peor que” o “indiferentes a”. En realidad, pese a la aparente complejidad formal de la explicación, lo que hacían Bergson y Samuelson era dar forma lógica (lógica de predicados) a *ideologías* de tipo social. Arrow les planta batalla en su propio terreno y, como decimos, se la gana. Recogerá el argumentario liberal contra el colectivismo y le dará forma axiomática y proposicional para fundamentar la *teoría de la imposibilidad de la función de <<bienestar>>*. Así, dirá que la función de bienestar ha de cumplir con una serie de axiomas:

- a) Dadas dos preferencias,  $x$  e  $y$ , o bien es preferida  $x$  o bien es preferida  $y$ , o, en su caso, las dos son indiferentes.
- b) Si  $x$  es preferido o indiferente a  $y$ , e  $y$  es preferido o indiferente a  $z$ , entonces  $x$  debe ser preferido o indiferente a  $z$ .

Dados estos axiomas, Arrow indica cinco condiciones:

1. Dadas tres alternativas cualesquiera, sin importar cuáles son las ordenaciones individuales de las mismas, la función de bienestar social debe dar lugar a una ordenación social de preferencias (relacionada y transitiva).
2. La función de bienestar social tiene que permitir que la ordenación social responda positivamente a las alteraciones de las apreciaciones individuales o, al menos, no negativamente.
3. La ordenación de un conjunto de alternativas dependerá solamente de las ordenaciones establecidas por los individuos sobre este conjunto, y no de la existencia de alternativas fuera de este conjunto.
4. La función de bienestar no debe ser impuesta.
5. La función de bienestar no debe ser dictatorial, en el sentido de que las ordenaciones sociales no dependen de lo que piense un solo individuo de la comunidad.

---

<sup>1067</sup> Bergson, A., “A Reformulation of Certain Aspects of Welfare Economics”, en Quarterly Journal of Economics, vol. 52, 2 (1938), págs. 310-334.

<sup>1068</sup> Samuelson, P., *Foundations of Economic Analysis* (1947), págs. 252s.s.

Dado, dice Arrow, que no puede existir una función de bienestar social que cumpla simultáneamente con estas condiciones, el resultado es que la función de bienestar es imposible<sup>1069</sup>.

Una vez más, recordemos, que los economistas de la Escuela Austriaca han destacado el error que supone aplicar en la economía exclusivamente el método basado en los modelos económicos de tipo matemático<sup>1070</sup>. Creemos que, con los ejemplos que hemos expuesto, se aprecia suficientemente que es posible el diseño de prácticamente una infinitud de modelos escogiendo o descartando variables, teniendo unas u otras como endógenas o exógenas, etc.

Lo que a nosotros nos importa resaltar en este punto es lo siguiente: la armonía entre lo económico y lo jurídico en clave colectivista en el pensamiento de Pigou. Hecho esto, nos queda un último paso. Éste es, el de mostrar dónde podemos ubicar el pensamiento económico *colectivista* de Keynes y, como no, explicar la acción humana, como fundamento de la economía, entendida ésta como *conjunto común*. Pensamos que la mejor forma de presentar estas ideas será simultáneamente y, para ello, usaremos como guía en nuestra explicación el dinero. Esto será lo que hagamos a continuación.

#### **IV.4.3 Del *dinero-poder* al keynesianismo.**

**288.** Desde el punto de vista del *Estado máquina*, la importancia del keynesianismo reside en que, identificando dos problemas esenciales en la economía (el desempleo y la inflación) señala que, desde el Estado, pueden adoptarse ciertas medidas, relacionadas todas ellas con de *demanda efectiva* (vgr. consumo, inversión, gasto público y comercio exterior) con el objetivo de corregir esos problemas. Desde este punto de vista, no importa la acción humana como fundamento de la economía, como tampoco las cuestiones relacionadas con la *cataláctica* o la formación del capital. El elemento que se vuelve preponderante, para que el *Estado potente* despliegue su acción, es el dinero<sup>1071</sup>. Así, ya sea

---

<sup>1069</sup> Arrow, K.L., *Social Choice and the Individual Values*, 1951, págs.16 s.s.

<sup>1070</sup> Mises, L., *Los fundamentos últimos de la ciencia económica*, op.cit., págs. 132 s.s.; Hayek, F., *La Teoría Monetaria y el Ciclo Económico* (1933), en *Ciclos Económicos*, Parte I, ed. español 2012, pág.121 s.s.; Huerta de Soto, J., *Socialismo, Cálculo económico y función empresarial*, op.cit., pág.209 s.s.

<sup>1071</sup> En una de sus obras más tempranas se observa perfectamente que todo su sistema va a girar sobre las posibilidades que tiene el Estado de manejar el dinero a su antojo. En 1914 publicaría una pequeña obra sobre la teoría del dinero de Ludwig von Mises (Keynes, J.M., *Ludwig von Mises Theorie des Geldes* - EJ); obra que, en palabras de Hayek, de su lectura no se benefició Keynes lo más mínimo (Hayek, F., “*Recuerdos personales de Keynes y de la <<Revolución keynesiana>>*”, en *Nuevos Estudios de Filosofía, Política, Economía e Historia de las Ideas*, op.cit., pág.394). Como se sabe Ludwig von Mises, se había declarado partidario de mantener el patrón oro para evitar que los Estados pudieran intervenir manipulando la masa monetaria (Mises, L., *La Teoría del dinero y el crédito*, op.cit., págs. 417-421). Pues bien, en la obra que indicamos que Keynes,

para manipular su creación, para dirigirlo presupuestariamente a determinados objetivos, para señalar cuánto de él se rapiña a los ciudadanos, o decidiendo su valor respecto a otras divisas, toda la economía keynesiana es economía monetaria. Por esta razón, este modo de entender la economía lleva, indefectiblemente, al auge de un tipo de Derecho administrativo muy especial y positivo: el *derecho financiero* (v.208). Estos son parte de los mimbres del positivismo económico moderno.

Para que un pensamiento de esta clase sea posible, se necesita un concepto de dinero *nominalista*. Todo el sistema keynesiano sólo sobrevive si el dinero se concibe como un producto de la voluntad del Estado, de la ley, obviando, naturalmente, cualquier explicación sobre el origen de éste basado en la *convención*<sup>1072</sup>. Las explicaciones que siguen intentaran dar cuenta del fenómeno del cambio de la idea de dinero desde posiciones *realistas* o, si se quiere, convencionales, a las *nominalistas*, desde las que, como decimos, es posible el pensamiento de Keynes.

Dicho esto, y para ir ubicando el contexto teórico de Keynes, una de las primeras cosas que debe tenerse presente es que, cuando Keynes dice que el equilibrio de la Escuela clásica de economía es un caso especial de su *Teoría general*<sup>1073</sup>, lo que estaría diciendo es que, la supuesta eficiencia automática de la economía como *máquina*, es un estado en el que puede encontrarse la economía, pero, imposible de alcanzar *sino es por la acción del Estado*. Dicho de otro modo, mientras que la *Teoría general* se apoyaría en la intervención, un posible resultado especial sería aquél que explican los clásicos. También podríamos decir que, dado que los problemas de paro y de inflación son consustanciales a la economía capitalista y, además, que las medidas con las que se solucionan uno de esos problemas provocan la aparición del otro, el sistema económico general, en realidad, es un sistema llamado a estar siempre intervenido, siendo el estado especial de equilibrio un momento puntual que podrá o no darse dentro del sistema general.

---

ya se aprecia con toda claridad la crítica a esta idea del maestro austriaco. Ya más claramente, en obras posteriores que Keynes dedica al dinero, se ve perfectamente la inspiración *cartalista* sobre la naturaleza del dinero (v. Keynes, J. M., *A Tract on Monetary Reform* (1923), ed. 2001; del mismo autor: *Treatise on Money* (1930), ed. 1998).

<sup>1072</sup> Es iluminador como quienes han estudiado el keynesianismo, se han atrevido a desvelar la dictadura que esconde al compararlo con las medidas políticas de Hitler. Se ha dicho, a propósito de cómo los nazis salieron de la crisis de los años veinte a diferencia de los norteamericanos: “*los nazis fueron..., más afortunados (que los Estados Unidos, en la curación de los males económicos de los años treinta. Redujeron el desempleo y estimularon la producción industrial con más rapidez que los americanos y, teniendo en cuenta sus recursos, manejaron sus problemas monetarios y comerciales con más éxito y ciertamente con más imaginación. Esto se debió en parte a que los nazis emplearon la financiación del déficit en mayor escala... En 1936, la depresión había terminado sustancialmente en Alemania, cuando estaba lejos de terminar en los Estados Unidos*” (Garrity, J. A., “*The New Deal, National Socialism, and the Great Depression*”, en *American Economic Review*, (1973) vol. 78, n°1, pág. 944.

<sup>1073</sup> Keynes, J. M., *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero* (1935), ed. español 2004, pág. 11.



En el sistema de Keynes, como decimos, va a ocupar un lugar primordial y clave el *dinero* entendido de forma *nominal*. Las diferencias con las propuestas de Eucken y Pigou son muy importantes. Mientras que Eucken concebía la economía a través de un orden morfológico procurado por la ley, donde el Estado venía a satisfacer objetivos sociales, sin explicar muy bien la procedencia de los recursos del Estado y, sobre todo, su impacto en el orden económico; o, mientras Pigou desarrolló justamente las razones por las que, ciertos impuestos, medidas estatales de fomento o de control, estaban justificados, en orden a conseguir una mayor renta nacional en donde estuviese equilibrada la rentabilidad marginal neta privada con la social, Keynes, adoptará un punto de vista social muy focalizado en los problemas del paro y la inflación, y, usando el modelo clásico, pero intervenido por la acción del Estado, dará cuenta de su teoría económica. Su enfoque, permitía sacar los problemas económicos de esquemas morfológicos (Eucken), o basados en ideas de óptimos utilitaristas, recuperando los esquemas funcionales y recurrentes que habían usado los clásicos. Ahora bien, la ignorancia, la “mano invisible”, dejan de tener en el sistema de Keynes la relevancia que tenían para los clásicos. En la misma línea que Walter Eucken, de Pigou y, en general, de la corriente económica dominante desde Comte y hasta hoy, Keynes estaba empapado de la misma soberbia elitista intelectual que le llevaba a suponer que, unos pocos, podían conocer toda la información relevante en economía y, así, tomar, como diría Pigou, *soluciones inteligentes* y, con ellas, arreglar la vida a la humanidad. Bajo estas premisas, su *Teoría general* insistía, con el esquema clásico en la mano, en la idea de Eucken o Pigou de mantener la economía bajo la dirección de esos pocos sabios capaces de dirigir al mundo hacia el “paraíso”.

De momento, sirva lo que acabamos de decir para justificar el que pensemos que, como mejor se entiende la *Teoría general* de Keynes, es si se tiene en cuenta que la estructura de la obra, en realidad, parte del supuesto de la necesidad de intervención del Estado para, a partir de ahí, elaborar un sistema teórico que lo justifique. Teniendo esto presente, es fácil no perderse en la lectura del farragoso y hasta contradictorio libro. Y aquí una puntualización antes de seguir. Si bien es cierto, como hemos explicado al hablar de Adam Smith, que, en el sistema de los clásicos, el peso de la perspectiva económica está del lado de la producción, gracias al marginalismo, el enfoque económico desde la demanda se había vuelto el preponderante en la época de Keynes. Ello tiene dos derivadas para nuestra exposición importantes. La primera, es que el punto de vista de Keynes, centrándose sobre la demanda, estaba en la órbita del punto de vista marginalista. Por ello, su pensamiento se hizo especialmente antipático para los autores de la Escuela Austriaca. En efecto, pues resultaba que, mientras los austriacos ponían el acento en las bases reales de la demanda: la valoración subjetiva, las relaciones de intercambio, la formación del capital, el dinero como medio de intercambio, etc., Keynes se centró en las dimensiones *nominales* de la demanda, para lo cual, todas esas cuestiones resultaban intrascendentes. Ello, tampoco le separaba de marginalistas como Walras y Jevons (v.232, 247) que, en sus teorías, también tendían hacia las explicaciones funcionales. En segundo lugar, la principal diferencia con el

marginalismo estribará en idear una teoría holística, que propicia la acción del Estado. En consecuencia, podemos decir que, el sistema de Keynes mezcla el punto de vista holístico, funcional y recurrente de la explicación de los clásicos de la economía, con el enfoque marginalista desde la demanda (donde interviene el Estado). Esta singular “mezcla” ha podido dar lugar a que pudiera pasar para los menos avisados como un liberal<sup>1074</sup>, cuando la realidad es que su sistema es, por su mismo enfoque, un verdadero caballo de Troya del socialismo dentro del liberalismo a través del dinero.

Pues bien, creemos importante ofrecer una explicación del keynesianismo haciendo un preámbulo extenso sobre la naturaleza del dinero. Y sobre este punto también quisiéramos poner al lector sobre aviso de algunas cuestiones. El dinero es un “bien” – de momento tómese esta afirmación sin demasiadas connotaciones técnicas -, que ha evolucionado a lo largo de la historia en una dirección muy determinada. Por un lado, ha sufrido un continuo *proceso de abstracción* respecto de la materia que soportaba su valor. Por otro, y a la vez que se producía este fenómeno, ha ido cayendo *bajo el poder* del Estado. La explicación de estos dos fenómenos puede seguirse muy bien en la historia, por lo que no creemos que resulte útil para nuestro estudio repetir lo que ya está explicado con suficiente extensión histórica en otros sitios<sup>1075</sup>. Nuestra exposición, por lo tanto, seguirá otro camino al estrictamente histórico - si bien, usaremos los datos históricos o la historia de las ideas cuando nos ayuden a ilustrar lo que digamos. Así, intentaremos mantener una visión filosófica sobre el dinero para, desde ella, indagar en su naturaleza.

A grandes trazos, nuestra perspectiva filosófica, se inserta en el proceso evolutivo que acabamos de explicar, en el que el dinero es un “bien” que cambia, desde esquemas de comprensión *realistas*, a esquemas de comprensión *nominalistas*. El continuo proceso de abstracción hacía el puro signo y dependencia absoluta de su valor de la voluntad del Estado culminará en el 15 de agosto de 1971 cuando el gobierno de Richard Nixon suspendió la convertibilidad del dólar por el oro. No obstante, como veremos enseguida, antes de la llegada de esa fecha, el dinero ya había mutado hacía la forma *nominalista* de tal modo que parece irremediable después de la Primera Guerra Mundial. En este sentido, podremos observar que el proceso se produce a la vez que avanza en su configuración el *Estado potente* (v.155). El lector deberá estar atento aquí al modo en que lo *real* y lo *irreal*, lo *nominal* y lo *real* dan cuenta de la explicación a través del “giro hermenéutico”.

---

<sup>1074</sup> En 1925 Keynes daba una conferencia con el título *¿Soy liberal?* En ella se manifestaba a favor del liberalismo. En ese mismo año publicará un trabajo con el título *Breve visión de Rusia*, en el que de manera decidida atacaba el modelo económico soviético. Pero, en 1926, Keynes, contradiciéndose, publicará un libro con el título *El fin del laissez faire*, en el que explicaba cómo la iniciativa privada no podía solucionar problemas nacionales como los del paro, la adecuación del ahorro y la inversión, el tipo de cambio, la balanza de pagos y la oferta monetaria, abogando por una mayor intervención del Estado.

<sup>1075</sup> Eiranova, E., *Mercado financiero desintermediado y <<ciclo regulatorio>>*, op. cit., págs. 131 s.s.

## A) La realidad y el valor

Dado el proceso de *nominalización* que se ha ido produciendo con el dinero a lo largo de su historia, nuestra explicación comenzará por los *esquemas realistas* que han servido para explicar el dinero. Con ello conseguimos dos objetivos. El primero, es el de dar cuenta de las *teorías realistas* que se han opuesto al mecanicismo intervencionista y que han usado una idea del dinero *nominalista*. El segundo, es el de mostrar, secuencialmente, el doble proceso de abstracción y dominio del Estado sobre el dinero y, con él, el cambio de categorías para explicarlo. Dicho esto, es muy importante darse cuenta de que, si bien existe una evolución histórica del dinero en la dirección de su *nominalización*, ello de ningún modo supone afirmar que ésa sea la dirección correcta. Dicho de otro modo, aunque nuestra exposición comienza por las teorías *realistas* sobre el dinero, no afirmamos que se hayan superado por el *nominalismo* imperante hoy. En los procesos históricos existen involuciones, y éste es precisamente un ejemplo de ello. En un estudio evolutivo del dinero, habría que analizar si la nueva situación que están generando las criptomonedas supone una vuelta al realismo monetario. Y algo hay de esto, pues, evidentemente, si las personas al final convenimos en usar las criptomonedas, estaremos volviendo al realismo convencional. No obstante, este tema iría más allá de las pretensiones de este estudio. Por lo tanto, nos fijaremos en la evolución del dinero desde las concepciones *realistas* del mismo a las *nominalistas* imperantes hoy. Fijémonos desde ya que “realismo” y “nominalismo” conviven a la hora de analizar la naturaleza del dinero, por lo que, más adelante, podremos explicar el “giro” del ser humano por lo económico de *lo social*, a través justamente del dinero – siendo consecuentes con las categorías que venimos empleando.

**289.** El punto de vista *realista* sobre el dinero aparece desde su función *cataláctica*. Esta disciplina se sustenta en el proceso de valoración de la acción humana<sup>1076</sup>. Por lo tanto, será desde la *praxeología* donde comenzaremos nuestra explicación. Ahora bien, la explicación *praxeológica* de los maestros austriacos tiene un origen ético. Hasta cierto punto puede ser difícil de rastrearlo. Carl Menger<sup>1077</sup> y Eugen von Böhm-Bawerk<sup>1078</sup> hacían referencia a que los hombres valoran, pero sin dar al “valor” la función de categoría

---

<sup>1076</sup>Mises, L., *La acción humana*, op.cit., pág.114; del mismo autor: *Teoría e Historia*, op. cit., págs. 71 s.s; del mismo autor: *Los fundamentos últimos de la Ciencia Económica*, op. cit., pág. 121.

<sup>1077</sup> Carl Menger sigue usando el término “valor de uso”, en vez del de “valor subjetivo”, para hacer mención del juicio de satisfacción sobre alguna cosa que el ser humano necesita (Menger, C., *Principios del Economía Política*, op.cit., pág. 176).

<sup>1078</sup> Böhm-Bawerk se refiere al aspecto marginalista de las valoraciones de la acción humana, usando, eso sí, el término “valor subjetivo”, pero sin profundizar en la naturaleza del “valor”. Este autor únicamente muestra interés por la valoración en cuanto medios para alcanzar fines (Böhm-Bawerk, E., *Teoría positiva del capital* (1889), ed. español 1998, págs. 230-231). Una de las consecuencias de este punto de vista es el de abandonar la teoría marxista de que sólo el trabajo genera valor (Böhm Bawerk, E., *La conclusión del sistema marxista*, ed. español 2000, págs. 104-105).

estimativa capaz producir un mundo distinto al real y al intelectual. De hecho, Carl Menger sólo se refiere al valor, como estimación subjetiva de la persona, indicando que hay una noción general, pero sin aclarar de donde procede o cuál es<sup>1079</sup>. Por su parte, Eugen von Böhm-Bawerk se refiere a que corresponde a la psicología aclarar el aspecto común que pueda tener el “valor” en las distintas disciplinas donde se utiliza el término<sup>1080</sup>. El momento en el que se produce el desarrollo de la *axiológica ética* coincide con la época de Ludwig von Mises. En ella, la axiología se estaba convirtiendo en la forma de explicar la ética de manera material, en oposición al formalismo práctico de Kant. En ese momento, la axiología había establecido que sí existe una divergencia entre el mundo, la realidad y los valores<sup>1081</sup>. Así, se defendía que había un conocimiento de la realidad, propio del entendimiento y la razón, mientras que, existiría otro conocimiento, muy diferente, proveniente del mundo de los valores. A la facultad que se ocuparía de comprender el mundo valorativo se la llamaría <<estimativa>>, la cual, dicen los autores de esta escuela, es diferente de la racional, apoyándose en la dimensión emocional del ser humano<sup>1082</sup>. Este punto de vista es muy semejante al que podemos leer en la *Teoría de los sentimientos morales* de Adam Smith – al que ya nos hemos referido (v.238) –, ahora bien, con una importantísima diferencia. Mientras que la explicación moral de la Escuela ética escocesa partía de un esquema explicativo “relacional” o, si se quiere, “horizontal” de los sentimientos morales, Max Scheler y sus seguidores intentarían ofrecer una explicación “vertical” del orden de los valores<sup>1083</sup>. Pues bien, Ludwig von Mises era muy consciente de esta situación. En su obra, no obstante, sólo encontramos una mención a Max Scheler, aunque es lo suficientemente explícita para que le demos bastante importancia<sup>1084</sup>. No obstante, las pretensiones de Max Scheler y Ludwig von Mises eran muy distintas. Desde luego, cuando Carl Menger y Eugen von Böhm-Bawerk hablaban de “valor” como una categoría general, capaz de comprender el “valor subjetivo” y el “valor de cambio”, desde luego, no esperaban que el concepto general de “valor” viniera a ser definido desde la ética. Ello, evidentemente, generaba un problema dentro del pensamiento austriaco. La reverencia, heredada por el pensamiento del Círculo de Viena (v.117), por la ciencia, hacía incompatible un pensamiento científico sobre la economía con posiciones morales sobre el “valor”. Así, mientras que Max Scheler quería llegar a ordenar el mundo moral a través de los valores, Ludwig von Mises no supo (o no quiso) sacar todas las consecuencias de la moderna axiología, y simplemente repitió la idea de sus maestros, ésta es, que el ser humano al actuar económicamente lo hace valorando fines singulares y procurando medios para alcanzarlos. Ello es especialmente

---

<sup>1079</sup> Menger, C., *Principios de Economía Política*, op.cit., págs. 171-176.

<sup>1080</sup> Böhm-Bawerk, E., *Teoría positiva del capital*, op.cit., pág. 230

<sup>1081</sup> Scheler, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, op.cit., pág. 23.

<sup>1082</sup> Scheler, M., *Wesen und Formen der Sympathie* (1973), ed. 1997, pág. 183.

<sup>1083</sup> Scheler, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, op.cit., págs. 176 s.s.; Hartmann, N., *Grundzüge einer Methaphysik der Erkenntnis*, op.cit., págs. 113 s.s.; del mismo autor: *Ethik*, op.cit., págs.54 ss.

<sup>1084</sup> Mises, L., *Problemas epistemológicos de la economía* (1933), ed. español 2013, págs. 137 s.s.

evidente cuando Mises, en su obra capital, rechaza cualquier tipo de escala de valores general en el terreno económico<sup>1085</sup> e insiste en separar la moral de cualquier consideración sobre la economía<sup>1086</sup>. Como hemos dicho en páginas anteriores ello le lleva a Mises a caer en el utilitarismo. Pero, también en esto hay que matizar, pues, si para Bentham el utilitarismo servía como criterio para formular leyes (v.109), Mises jamás defenderá semejante idea. Para Mises, el utilitarismo es simplemente una motivación de la acción humana singular que lleva a que el hombre escoja lo que menos le perjudica o desee; si se quiere, a mejorar su situación individual<sup>1087</sup>. De aquí se deriva un concepto de *bienestar* que nada tiene que ver con lo que hemos visto en Eucken o Pigou, pues “*en un sentido subjetivo el valor denota la importancia que un bien tiene para una persona determinada. La palabra <<bienestar>> se entiende aquí en su sentido más amplio (...) El bien tiene importancia para mí, tiene valor para mí*”<sup>1088</sup>.

Ha resultado imposible sostener el corte que propugnaba la filosofía de los valores entre “mundo real” y “mundo de valores”. El hecho de que *el hombre conoce para actuar* (v.19) impide que pueda separarse *el mundo del ser* del *axiológico* y, en la medida en que la axiología puede servir de fundamento a la filosofía práctica (Scheler), podemos decir que tampoco parece posible dividir el mundo del “ser” del “deber ser” de una manera clara y rotunda. Ello explica con total claridad que la economía, y sobre todo aquella que se fundamenta en la acción valorativa del ser humano, no haya podido desprenderse del “deber ser” – pese a los esfuerzos denodados de autores tan importantes como Mises. Se ha podido especular sobre que la economía clásica había conseguido independizarse de la perspectiva moral con que, por ejemplo, estudiaban la economía los maestros de la Escuela de Salamanca<sup>1089</sup>, pero, por lo que ya hemos explicado, ello no fue así – Adam Smith asienta su teoría económica sobre una determinada ética (v.238). Pero es que, además, a través del <<bienestar>>, tal y como podemos comprobar al referirnos a Walter Eucken, Pigou, Bergson o Samuelson, lo económico es tratado de nuevo a través de valoraciones, es decir, de *lo cardinal*, se pasa a consideraciones del tipo “mejor que...” o “peor que...”. Es decir, se

---

<sup>1085</sup> Mises, L., *La acción humana*, op.cit., pág. 114.

<sup>1086</sup> Mises, L., *La acción humana*, op.cit., pág. 19.

<sup>1087</sup> Mises, L., *La acción humana*, op.cit., pág. 158; del mismo autor: *El Socialismo*, op.cit., pág.118.

<sup>1088</sup> Menger, C., *Principios de Economía Política*, op.cit., págs. 131 s.s.; Böhm-Bawerk, E., *Teoría positiva del capital*, op.cit., pág.230; Mises, L., *La acción humana*, op. cit., págs. 199 s.s; Hayek, F., “*El atavismo de la justicia social*”, en *Nuevos Estudios de Filosofía, Política, Economía e Historia de las ideas*, op.cit., págs. 81 s.s.

<sup>1089</sup> Algunos autores en los que puede verse con toda claridad un pensamiento económico basado en la acción humana individual y sus valoraciones: Medina, J., *Codex de restitutione et contractibus* (1546); Azpilcueta, M., *Comentario resolutorio de usuras* (1556); Covarrubias, D., *Veterum numismatum Collatio* (1556); Mercado, T., *Summa de tratos y contratos* (1571); Lugo, J., *De iustitia et Iure* (1642), etc. Ver la conferencia pronunciada por Jesús Huerta de Soto con el título “*El obispo Diego de Covarrubias, los Escolásticos Españoles y la Escuela Austriaca de Economía*”, con tenida en Huerta de Soto, J., *Ensayos de Economía política*, 2014, págs.217 s.s. Tiene un enorme interés para nosotros ya que está en la órbita de nuestra fundamentación del liberalismo en el cristianismo.

establecen juicios sobre lo que “debe ser”. Desde este punto de vista, resulta evidente que la moral nunca ha abandonado el terreno de la economía. Incluso, dentro de los autores de la Escuela Austriaca, el intento de dejar fuera la moral de la comprensión de la acción humana económica tampoco ha cuajado<sup>1090</sup>.

**290.** Pese al empeño por positivizar la economía, los mejores economistas no han dejado de ver la imposibilidad de verla a través de los ojos de la ética. En el prólogo a la primera edición inglesa de *Principios de Economía* (1890) de Alfred Marshall nos dirá: “*Más las fuerzas éticas no deben pasar inadvertidas para el economista. Se ha intentado, ciertamente, construir una ciencia abstracta en relación con las acciones del hombre económico, que no obedezca a influencias éticas y persiga el lucro pecuniario con entereza y energía, aunque de una forma mecánica y egoísta. Pero estos intentos no se han visto coronados por el éxito, ni se han llevado a cabo de forma completa (...)*”<sup>1091</sup>. Y así es, pues es evidente que no existe la teoría económica que no pretenda servir de sustento al “deber ser”. Dicho de otro modo, no hay teoría económica que no haga política. Y, en este sentido, la diferencia entre las concepciones económicas subjetivistas o las colectivistas estriba en que, mientras que, para las primeras, la acción humana singular es la relevante para el estudio de la economía y, por lo tanto, cualquier consideración práctica debe partir del individuo, por el contrario, para quienes piensan de modo colectivista, las acciones a considerar son las colectivas, las agregadas y, entre ellas, la más fundamental es la del Estado. Para los primeros, el “deber” será deducido de la acción individual; para los segundos, el Estado es el sujeto moral (vgr. Hegel, v. *110*). Dicho de otro modo, la pretensión de Ludwig von Mises de hacer desaparecer la ética de la economía equivale a dejar desarmado al individuo frente a la ley del Estado. Sólo porque la conciencia y la moral son el bastión último de la individualidad del ser humano, es por lo que, desde ella, el hombre puede enfrentarse al mundo entero si es preciso poniendo a salvo el bien.

Con lo que acabamos de decir, se entiende perfectamente que nuestro punto de partida, *realista*, nos lleve a darnos cuenta de que la pregunta por qué es la acción humana de tipo económico vaya siempre acompañada de una concepción sobre el “deber ser”. Es

---

<sup>1090</sup> Dirá Hayek: “*La relación entre esta libertad (libertad bajo la ley) y los valores morales es recíproca y compleja*”. Y más adelante: “*A esto quisiera añadir que la libertad, para funcionar bien, precisa de criterios morales no sólo fuertes sino también de tipo especial, y que en una sociedad libre pueden afirmarse criterios morales que, si se hacen generales, pueden destruir la libertad y con ella la base de todos los valores morales*”. Y sigue: “*Lo único que podemos decir es que los valores en que creemos son producto de la libertad, que los valores cristianos en particular se afirmaron a través de la acción de hombres que con éxito resistieron a la coacción de los gobiernos y que es al deseo de seguir las propias convicciones morales al que debemos la actual salvaguarda de la libertad individual*” (Heyek, F., “*El elemento moral en la empresa*”, en *Estudios de Filosofía, Política y Economía*, op.cit., págs. 321-323). Una base ética para la economía desde el derecho de propiedad (Rothbard, M., *La ética de la libertad*, op.cit.; también, aunque con matices, ya que se refiere a la ética en el ámbito del mercado: Huerta de Soto, J., *Ensayos de Economía política*, op.cit., pág.46).

<sup>1091</sup> Marshall, A., *Principios de Economía*, op. cit., págs. XVII-XVIII.

decir, lo que a continuación vamos a explicar, tiene su paralelismo en lo que ya hemos dicho, en el apartado que hemos dedicado a la sociología (parte segunda), sobre las <<vigencias>> naturales y/o artificiales y la derivación que de ellas hemos hecho para dar cuenta, en la parte tercera de nuestro estudio, de la *ley común y la colectiva*. Sabiendo esto, es que podemos avanzar preguntándonos, de manera *realista*, por la acción humana singular de tipo económico para, desde ella, acometer la explicación de la teoría del intercambio o *cataláctica* y, desde ella, explicar el *cambio indirecto* – a través del dinero. Hecho esto, daremos cuenta del paso hacia el dinero de naturaleza *nominal*.

### **a.1) Diferentes posiciones sobre la acción humana singular en economía.**

**291.** Los economistas subjetivistas han entendido la acción humana desde distintos puntos de vista. Siendo el punto común la acción humana individual, los autores se han servido de ella para acentuar sus distintos aspectos. Ello deriva del problema de los diferentes sentidos con que puede tratarse el “valor”. Por lo tanto, no distinguimos corrientes doctrinales o teóricas que digan cosas muy distintas unas de las otras. Más bien, acentuamos aspectos de la acción subjetiva singular valorativa del ser humano, a fin de resaltar matices. Veámoslos de manera resumida.

1. **La acción humana como acción práctica.** - Estos autores acentuarían el “deber” en la acción humana y, así, distinguir la acción humana del animal y, a partir de ahí, estudiarían la acción económica. Aquí encontraríamos, por ejemplo, a algunos de los autores de la Escuela de Salamanca (vgr. Azpilcueta, Covarrubias, Juan de Lugo, etc.), para quienes la acción económica es un tipo de acción práctica, estando ésta estructurada según la ley divina y la natural. También tenemos, desde un enfoque sentimental sobre la ética, a Adam Smith, que intenta, a través de los sentimientos morales, relacionar la acción del hombre económico con esta clase de ética (v.238). Todos los utilitaristas, en sus distintas modalidades, más formales y subjetivos (ej. Ludwig von Mises) o más materiales y generalistas (ej. Bentham, John Stuart Mill), podríamos estudiarlos bajo este enfoque. Incluso, dentro de este grupo estaría quienes ven en el derecho de propiedad o, en el otro extremo, en la igualdad material, el fundamento de la ética (vgr. Murray Rothbard v. Marx).

En todos los casos – que, como vemos, pueden ser muy distintos -, existe el común denominador de que el “deber” es una categoría que sirve para identificar la acción humana y, así, distinguirla de la del animal. El uso de la categoría del “deber” para realizar la distinción supone, en cualquier caso, una visión del ser humano en la que la libertad es relevante. Dicho esto, es cierto que, bajo algunas de las corrientes que hemos señalado, se ha defendido que la

libertad del individuo no existe y que éste viene determinado en sus acciones por causas apetitivas, sociales, etc. Estos autores, vendrían a decir que la libertad sólo es posible a través del control del Estado. A nosotros, entrar a debatir con las distintas formas de determinismo, en este momento, no nos aporta mucho. Lo único relevante es que, justamente esa polémica, indica que la libertad es, bajo todos los enfoques, el punto hacia el que mira cualquier consideración práctica de la acción humana y, por tanto, también la económica.

2. **La acción humana como categoría *a priori* de la economía.** - Estos autores usarían la acción humana como categoría principal y apriorística del pensamiento teórico en economía. Éste sería el enfoque de Carl Menger<sup>1092</sup> o Ludwig von Mises. Lo que plantean los dos autores austriacos, no obstante, es bastante confuso. Por un lado, la categoría de la acción humana, si es *a priori*, tendría las características apriorísticas del conocimiento teórico (es decir, serían proposiciones analíticas o sintéticas *a priori*), y ello no lo aclara ningún autor austriaco. Su interés por separar el conocimiento teórico del histórico es lo que parece dominar el pensamiento de los austriacos, sin percatarse que definir, a qué tipo de apriorismo teórico se están refiriendo, se vuelve clave en la defensa de su postura. En Carl Menger el debate contra los argumentos de los historicistas es, evidentemente, el que guía todo su razonamiento metodológico; en cambio, en Ludwig von Mises, aunque las posiciones respecto a este debate pueden ser más matizadas, lo cierto es que, como decimos, tampoco aclara nada sobre la forma *a priori* de la acción humana como categoría de conocimiento económico<sup>1093</sup>. Pero, si ahora examinamos si la acción humana, según Mises,

---

<sup>1092</sup> “*Aquellas cosas que tienen la virtud de poder entrar en relación causal con la satisfacción de las necesidades humanas, las llamamos utilidades, cosas útiles. En la medida que reconocemos esta relación causal y al mismo tiempo tenemos el poder de emplear las cosas de que estamos hablando en la satisfacción de nuestras necesidades, las llamamos bienes*” (Menger, C., *Principios de Economía política* (1871), ed. español 2009, pág. 103). En consecuencia, es la prioridad del juicio subjetivo sobre las cosas el presupuesto del estudio de la economía.

<sup>1093</sup> Sobre Carl Menger ver en general su obra *Metodología de las ciencias sociales*, op.cit. Mises, por su parte, dirá: “*La praxeología no es una ciencia histórica, sino teórica y sistemática. Su objetivo es la acción humana como tal, con independencia de todas las circunstancias ambientales, accidentales e individuales de los actos concretos. Sus enseñanzas son de orden puramente formal y general, ajenas al contenido material y a las condiciones peculiares de que se trate*” (Mises, L., *La acción humana*, op.cit., pág. 39). En la misma página dice que esas proposiciones son como las de la lógica o la matemática, *a priori*. Si Ludwig von Mises se está refiriendo a que son proposiciones analíticas *a priori*, como las de esas disciplinas, mal puede tenerse como presupuesto de la economía a la acción humana que, por definición, en sus presupuestos apriorísticos valorativos tiene que ser sintética. Si, por el contrario, quiere decir que la praxeología se ocupa de proposiciones sintéticas *a priori*, necesariamente ha de contar con la realidad y, a más abundamiento, no cabe compararlas con las proposiciones matemáticas. En un momento dado, Ludwig von Mises observó que estaba cayendo en contradicciones. Así, después de distinguir entre proposiciones analíticas y sintéticas *a priori*, se desembaraza del problema diciendo: “*Sin embargo, toda esta controversia carece de sentido para la praxeología. Se refiere esencialmente a la geometría* (no olvidemos que en La acción humana el apriorismo praxeológico lo asimiló al



reúne las condiciones de ser una acción práctica en el sentido de Kant, es decir, ser una acción dependiente de unos deberes absolutos y generales que, de forma inequívoca, determinarían la acción del ser humano<sup>1094</sup>, evidentemente, el maestro austriaco está en muchas de sus ideas en antípodas de semejante idea. En efecto, pues para Mises, la acción humana es valorativa, estimativa, pero, aunque dice que no tiene un contenido práctico o ético definido para la economía, toda su obra la sustenta sobre la idea de que el hombre medio busca, al menos, no empeorar en sus condiciones; es decir, es utilitarista en un sentido singular<sup>1095</sup>.

3. **La acción humana como categoría valorativa de la economía.** - Los autores que podemos entender bajo este grupo, son aquellos que describen la acción humana desde la estimación y la valoración. Bajo este enfoque estaría Jorge Simmel (*v.II9*), y también aquí podríamos incluir a algunos autores de la Escuela de Salamanca, los marginalistas y, con las correcciones oportunas, los maestros austriacos. Pero debemos matizar alguna teoría que se ha formulado desde esta perspectiva. Así, la de quienes piensan que el mundo de los valores es totalmente distinto del mundo del ser. Simmel, por ejemplo, demuestra la divergencia, por la posibilidad que tiene el ser humano de imaginar la realidad de un modo distinto a como es<sup>1096</sup>. No obstante, sería erróneo interpretar la axiología de un modo tan tajante y desconectado con el “ser”. La puntualización a Simmel ya se la puso Hume, cuando dijo que el hombre, para imaginar cosas irreales, se sirve necesariamente de la realidad<sup>1097</sup>. Pero es que, además, añadimos nosotros, la imaginación es una facultad del entendimiento y, la facultad estimativa, sobre la que se apoya la valoración, es distinta, es *sentimental* - aunque efectivamente relacionada con el entendimiento. De ello se dieron perfectamente cuenta no sólo quienes fundaron y desarrollaron una ética axiológica (Max Scheler y Nicolai Hartmann), sino los marginalistas, para quienes la valoración recaía siempre sobre bienes o servicios y los medios para

---

matemático)” y más adelante se decanta por una praxeología basada de corte teleológico: “*El punto de partida de la praxeología es una verdad autoevidente, la cognición de la acción, esto es, la cognición del hecho de que existe algo que conscientemente aspira a fines determinados*” (Mises, L., *Los fundamentos últimos de la ciencia económica*, op.cit., págs. 30 y 31).

<sup>1094</sup> Kant, *Crítica de la razón práctica*, op.cit., págs. 21 s.s.

<sup>1095</sup> Mises, L., *La acción humana*, op.cit., pág. 24 y 117 s.s. No deja de ser curioso como Ludwig von Mises, a la vez que fundamenta el estudio de la economía en el comportamiento del hombre medio que no quiere, al menos, empeorar su situación, también ve en ese hombre medio la causa de la envidia que, como sentimiento moral, da lugar a las ideas socialistas: “*El hombre medio común gusta de escarnecer a quienes prosperaron más que él. Si éstos lograron enriquecerse, piensa, fue por su carencia de escrúpulos. Podría él ser tan rico como ellos si no prefiriera respetar las normas de la moral y la decencia. Así se complacen muchos en la aureola de la autocomplacencia y farisaica honradez*” (Mises, L., *La acción humana*, op.cit., pág. 379).

<sup>1096</sup> Simmel, G., *Filosofía del dinero* (1900), ed. español 2013, pág. 43.

<sup>1097</sup> Hume, D., *Investigación sobre el entendimiento humano* (1748), op.cit., pág. 46.

alcanzarlos<sup>1098</sup>. En todo caso, como hemos explicado al tratar la imaginación, es necesaria la corroboración para que ésta no nos lleve por el mundo de la fantasía.

4. **La acción humana como acción vital.** - Bajo este enfoque tenemos a autores que se acercan a la economía teniendo en cuenta todos los aspectos de la acción humana en los que la valoración concreta una decisión económica. La acción de preferir no resultaría explicable simplemente por la relación de deseo de un sujeto respecto de un objeto o servicio. No. Se declararía desconocida la razón por la que un sujeto escoge un bien antes que otro. La vida estaría conformada de tantos y tan diferentes fenómenos para una persona que, incluso, para ella, cuando elige, puede no ser clara la razón por la que toma su decisión. Un magnífico ejemplo lo tenemos en Alfred Marshall<sup>1099</sup>. Este maestro de la economía, al describir la <<acción normal>> en economía, tiene en cuenta ésta según todas las condiciones en que pueda suceder<sup>1100</sup>. Por ello, dice Marshall

---

<sup>1098</sup> George Simmel dirá, para salvar la separación, que el mundo del conocimiento y de la valoración pueden tener una “*unidad metafísica superior*” (Simmel, G., *Filosofía del dinero*, op.cit., pág. 45). No hubiera sido necesario acudir a esa supuesta unidad metafísica superior – de la que, además, indica que no existen palabras para referirse a ella -, si no hubiera errado al tener a la imaginación como una facultad de la estimación.

<sup>1099</sup> “*La Economía es un estudio de la Humanidad según ella vive, se mueve y piensa en los asuntos ordinarios de la vida; pero trata principalmente de aquellos móviles que afectan de un modo más intenso y constante a la conducta del hombre en la parte comercial de la vida*” y más adelante: “*Aprecia los incentivos a la acción por sus afectos del mismo modo que lo hace el vulgo en la vida normal. Sigue el curso de la conversación usual, diferenciando tan sólo de él en que toma mayores precauciones para aclarar los límites de su conocimiento a medida que va avanzando. Llega a conclusiones provisionales por medio de observaciones de los hombres bajo condiciones determinadas, en general, sin el propósito de medir las características mentales y espirituales de los individuos*” (Marshall, A., *Principios de Economía*, op.cit., págs. 14 y 16). Alfred Marshall constata que, efectivamente, la singularidad de cada individuo puede dar lugar a multitud de tipos de acción, por lo que el economista a lo que ha de atender es a la acción promedio de los individuos (Marshall, A., *Principios de Economía*, op.cit., pág. 17). Del mismo modo, Alfred Marshall pone enorme cuidado en controlar esos promedios indicando con precisión las circunstancias concretas de la acción que estudia, esto es, usando de la regla *ceteris paribus* (Marshall, A., *Principios de Economía*, op.cit., pág.XXV). En consecuencia, declara el autor que no existe una metodología que sea específica de la economía y que cualquier hecho, si es relevante, habrá de tenerse en cuenta en la investigación (Marshall, A., *Principios de Economía*, op. cit., págs. 24 a 26). Así, Marshall llega a un concepto de ley económica, deducido del de ley social, que no coincide con el de las ciencias exactas, y que significa: “*una proposición general o manifestación de tendencias, más o menos seguras, más o menos definidas (...) Así, pues, una ley de ciencia social, o una ley social, es una manifestación de tendencias sociales, o, en otros términos, una afirmación de que puede esperarse que los miembros de un grupo o núcleo social adoptaran una determinada línea de conducta en ciertas circunstancias.//Las leyes económicas, o manifestaciones de tendencias económicas, son aquellas leyes sociales que se refieren a ramas de conducta en que la fuerza de los principales móviles puede ser medida por medio de un precio en dinero*” (Marshall, A., *Principios de Economía*, pág.29).

<sup>1100</sup> La idea es recuperada por Hayek: “*Una disposición, pues, estrictamente hablando, no tendrá que ser dirigida hacia una acción particular, sino hacia una acción que posee ciertas propiedades, y será el efecto concurrente de muchas de esas disposiciones el que determine los distintos atributos de una acción particular. Una disposición a actuar estará dirigida hacia un modelo particular de movimientos sólo en el sentido*

que la <<acción normal>> económica no siempre tiene que suponer un estado de competencia perfecto, ni tan siquiera una noción de justicia<sup>1101</sup>. Alfred Marshall, además, se percató de la influencia e importancia que las acciones de tipo común - originadas por la actuación del <<hombre masa>> - estaban teniendo en el estudio de la economía<sup>1102</sup>. En este sentido, a diferencia de la Escuela Austriaca, venía a traer a colación la irracionalidad en la elección. Además, hay que añadir como mérito de su teoría económica, el haber explicado con claridad la posible relación entre la causalidad eficiente y la final a través de la regla *ceteris paribus*<sup>1103</sup>.

---

*abstracto del modelo y la ejecución del movimiento adoptará una de las diversas formas concretas posibles, a la situación tenida en cuenta por el efecto conjunto de muchas otras disposiciones existentes en ese momento*” (Hayek, F., “La primacía de lo abstracto”, en Nuevos Estudios de Filosofía, Política, Economía e Historia de las Ideas, op.cit., págs.61). Ver también acerca de su relación con los modelos: Hayek, F., “Reglas, Percepción e Inteligibilidad”, en Estudios de Filosofía, Política y Economía, op.cit., págs. 97 s.s.

<sup>1101</sup> Marshall, A., *Principios de Economía*, op.cit., págs. 30-31.

<sup>1102</sup> Marshall, A., *Principios de Economía*, op.cit., págs. 22-23.

<sup>1103</sup> La cláusula *ceteris paribus* sirve para explicar la acción práctica del ser humano en la sociedad. Al principio, de un modo retórico y en un contexto ético (v. Cicerón, M.T., *De officiis* (s.IV a JC), ed. español 1998); más adelante, se usa para explicar la acción humana, pero en contextos económicos (Petrus Olivi, *De contractibus* (1295) q.8; Juan de Medina: ‘*Si dicas, quod verus campsor aliam causam habet, scilicet quia tenet in diversis locis famulos et factores, seu ministros, idque non sine expensis propriis, ut scilicet multorum indigentis, in multis locis provideat. Respondetur, quod hoc nihil obstat; quia pono ego similiter campsores improprie sumptum, in diversis locis tenere ministros, it ut caetera sint paria*’ (*De Poenitentia Restitutione et Contractibus* (1544), 1581, tom. II, p. 307) y Luis de Molina: “*Altero modo potest pecunia aliqua maiorem valorem in uno loco, quam in alio, quia in uno est minor copia illius, quam alio, caeteris enim paribus, quo maior est pecuniae copia in aliquo loco, eo minus in eo valet ad res emendas, & ad comparanda caetera, quae pecunia non sunt*” (*De Instita et Iure* (1593) 1659, tract. 2, disp. 406, n.2). En la literatura inglesa quizás sea William Petty el primero en utilizar la expresión en su *Treatise of Taxes and Contributions* (1662). Pero será John Stuart Mill quien generalice esta fórmula para explicar los fenómenos económicos (v. Stuart Mill, J., *Principios de economía política*, (1871) L. IV, op.cit., cap. 2, secc., p.702). John Elliot Cairnes dirá que las doctrinas económicas no definen lo que sucederá, sino lo que sucedería (Cairnes, J.E., *Character and Logical Method of Political Economy* (1888), pág. 69). Pero, la popularización moderna de la regla *ceteris paribus* en economía vino de la mano de Alfred Marshall. El economista inglés señalará que el método económico no puede ser otro, dada la complejidad social, de modo que el economista se ve obligado a reducir los supuestos de estudio, dejando el resto como constantes e iguales, de este modo puede estudiar el comportamiento de los fenómenos que ha aislado (Marshall, A., *Principios de Economía*, op.cit., pág.366). Al hacerlo, relaciona la causalidad eficiente con la causalidad final. Marshall pensaba que la reducción del fenómeno social a sus elementos más elementales y estacionarios, suponía aislarlo de otras circunstancias que podían afectarlo. Ello tenía como consecuencia que, después, de manera aditiva, podían estudiarse mejor los fenómenos complejos (Marshall, A., *Principios de Economía*, op.cit., pág. 305). A través de esta idea, la explicación del fenómeno económico estacionario podría servir para analizar otro más complejo en el que la acción humana final pudiera ser determinada. Llegar de lo estático a lo dinámico por este camino resulta enormemente complejo. No obstante, la regla tiene el enorme mérito que unir el mundo de la causalidad eficiente con la final, consiguiendo una interpretación del fenómeno económico unitaria. Alfred Marshall reconoce que el mundo de la economía es dinámico, y que en él opera la causalidad final del individuo (Marshall, A., *Principios de Economía*, op.cit., pág. 305-306). La regla, por tanto, intenta salvar el salto de un “estado estacionario” (con una ley causal eficiente), a un “estado dinámico” (con una ley causal final), de forma “aditiva”. El uso de la regla *ceteris paribus* puede llevar a ciertos errores. Puede pensarse que su uso es posible para explicar fenómenos holísticos,

**292.** Por nuestra parte, nos movemos en el entorno de la concepción de la acción humana como *acción vital*. Creemos que en ella es posible encajar mucho mejor, y sin estridencias sistemáticas de tipo teórico, la noción de acción humana valorativa de la Escuela Austriaca. No obstante, nos permitimos recordar al lector las matizaciones y fundamentos que hemos dado de la acción humana al desarrollar nuestra *teoría figurativa del conocimiento* (v. 57, 57 bis, 68, 86, 128, 132). Con ese complemento, queda perfectamente enlazada la epistemología, como conocimiento de lo *real* a través del “rodeo” por lo *irreal*; la valoración, como un momento justamente de ese “rodeo” epistemológico”, con la acción humana *instrumental*, es decir, también como “rodeo” transformador sobre lo *real*.

### a.2) El valor subjetivo.

**293.** La economía para desarrollarse como ciencia necesita de un tipo de acción <<normal>>, bajo la cual puedan agruparse un gran número de supuestos. Ahora bien, y este punto es el decisivo, porque, si se abandona el supuesto de la <<normalidad>>, cayendo en el subjetivismo absoluto, la economía se hace inviable como disciplina. Tampoco el camino es el del colectivismo, es decir, trabajar con un supuesto tipo de ser

---

es decir, fenómenos en los que la acción humana, por ejemplo, sólo tiene un sentido. Ello siempre provoca los mismos inconvenientes. Si la regla se aplica de forma holística se elimina con facilidad el carácter “aditivo” necesario para su funcionamiento correcto. Dicho de otro modo, el uso adecuado sería partir siempre de la acción humana singular y, desde ella, poder explicar fenómenos cada vez más complejos. Sobre las teorías modernas sobre la regla *ceteris paribus*, ver Earman, J, and J. Roberts, 1999, “*Ceteris Paribus, There is no Problem of Provisos*”, *Synthese*, 1999, 118: 439–478. Ninguna teoría económica ha conseguido superar las exigencias aditivas de la regla *ceteris paribus*. Ninguno modelo económico es capaz de soportar una introducción adicional de varias y distintas variables relevantes para la economía de las que ha considerado. O, dicho de otro modo, ninguno puede explicar de modo satisfactorio el funcionamiento económico. Un ejemplo extraído de uno de los mejores autores de la Escuela Austriaca nos servirá de ejemplo. Hayek había publicado en 1931 *Precios y Producción* (ed. español 1996), en aquel libro había seguido un esquema sencillo de “imput-output”, pero, diez años después, publicaría *La Teoría pura del capital* (ed. español 2019), en la que intentó, de forma aditiva, dar cuenta de un sistema más complejo de “imput-output” en los que la variable del tiempo fuera relevante. Ello le permitiría engranar la teoría del capital con la de los ciclos económicos. Pese al esfuerzo ingente del maestro austriaco, él mismo concluyó, en el prefacio de la *Teoría pura del capital*, que había fracasado. De hecho, cuando, por ejemplo, Robert Solow (1924-) elaboró su teoría del crecimiento, tuvo que dar otro sentido al tiempo. Ya no era, como en Hayek, una variable que era consumida por la producción, sino como transcurso temporales en los que se producía la acumulación de capital, trabajo y crecimiento del “output” (Solow, R., “*Technical Progress, Capital Formation, and Economic Growth*”, en *The American Economic Review* (1962), 52, págs. 76-86; del mismo autor: *Teoría del crecimiento: una exposición* (1969), ed español 1992, págs.164 s.s). En definitiva, este nuevo modelo, explicaría el ciclo económico no por causas monetarias, sino por los impactos tecnológicos. Evidentemente, tampoco es aditivo. De hecho, esta explicación no ha conseguido desplazar a otras que insisten en la versión austriaca de examinar el capital desde la producción: Lachmann, L., *Capital and Its Structure*, 1956; Rothbard, M., *Man, Economy and State*, 1962; Garrison, R., *Time and Money: Macroeconomics of Capital Structure*, 2001, etc.

humano generalizable o una clase de acciones uniformes de forma dogmática. La solución a este problema ha venido bastante bien planteada diferenciando entre *probabilidad de clase* y *probabilidad de caso*<sup>1104</sup>. Mientras que en la *probabilidad de clase* creemos conocer cómo operan los fenómenos en un determinado evento, en la *probabilidad de caso* no afirmamos conocer todos los fenómenos que concurren en un evento, sino sólo algunos. Ello supone que, cuando hablamos de acciones <<normales>>, debemos decir, con más propiedad, <<supuestamente normales>>, pues reconocemos que pueden existir aspectos y fenómenos que se nos pueden escapar a nuestra comprensión. Por ello, de forma general, los autores de la Escuela Austriaca ponen en duda que pueda ser el cálculo matemático un método apropiado para razonar económicamente<sup>1105</sup>. No obstante, el antagonismo entre las acciones individuales y colectivas en el caso de la economía es más aparente que real. Tomada la acción humana de manera singular, efectivamente, es imposible que conozcamos todas las razones por las que esa persona manifiesta una preferencia. Ahora bien, si lo que tenemos en cuenta son un gran número de acciones singulares, sí que empiezan a destacar las razones comunes por encima de las relativas a cada persona. En este sentido, el mercado es una *institución social natural* que provoca el acierto exactamente por la razón de que muchas personas eligiendo a la vez son capaces de hacer elecciones mucho mejor que una persona sola<sup>1106</sup>. En este sentido, no podemos olvidar la

---

<sup>1104</sup> Mises, L., *La acción humana*, op.cit., pág.133.

<sup>1105</sup> Mises distingue tres modos erróneos de proceder matemáticamente en economía. El primero sería reducir la economía al estudio de la estadística. La crítica a este método se encuentra en que la estadística sólo puede referirse a hechos del pasado, por lo que es imposible elaborar teoremas o teorías basados en este procedimiento (Mises, L., *La acción humana*, op.cit., págs. 38, 66 y 422). Para que la estadística tuviese algún sentido habría que afirmar la regularidad en el mercado y ello, por la condición libre de la acción humana, es imposible. El segundo sería aquél en el que los economistas matemáticos tratan los ingresos y los costes abstrayendo el cometido que desempeña el dinero en el mercado. Los precios son siempre magnitudes dinerarias y los costes no pueden tratarse como cantidades complejas de bienes y servicios para, después, confrontarlos con los precios. Se hace imprescindible tratar ambos a través del cálculo que posibilita el uso del dinero (Mises, L., *La acción humana*, op.cit., págs.424-425). Por último, estarían los economistas que acuden a los patrones mecánicos para explicar los fenómenos económicos. Nos dice Mises: “Una y otra vez buscan o reiteran analogías con la mecánica clásica, que, en su opinión, constituye el único y perfecto modelo de investigación científica” (Mises, L., *La acción humana*, op.cit., pág. 426).

<sup>1106</sup> Bajo el nombre de la ley de los grandes números aparecen una serie de teoremas que describen el comportamiento del promedio de una sucesión de variables aleatorias conforme aumenta el número de ensayos. Respecto a las decisiones económicas, podemos traducir este enunciado del siguiente modo (sin distinguir entre la forma “fuerte” o “débil” de la Ley de los grandes números): a la economía no le interesa como decidirá *una* persona determinada, como tampoco le interesa que decidirán *todas* las personas en el mercado. La alternativa entre “*una*” y “*todas*” deja a la economía imposibilitada como ciencia o, en el segundo caso, cómo una disciplina al margen de la acción humana. Las dos posiciones son insostenibles. La economía se mueve en un terreno intermedio. La probabilidad de que, a nosotros, por ejemplo, nos toque la lotería o, si se quiere, acertemos en una decisión económica, es muy remota; pero, por el contrario, que a *alguien* le toque la lotería o, en su caso, acierte en una decisión económica, si muchos han participado en el juego de la lotería o, en el ejemplo del mercado, en la decisión económica, es mucho más factible. Como podemos ver con total claridad el mercado aparece como un entorno social apropiado para que las decisiones económicas de tipo individual puedan tener más éxito que sin él.

importancia que tiene la *imitación* de los comportamientos exitosos en sociedad (v.121), por lo que, la <<normalidad>>, como forma de la acción humana económica – tal y como la hemos descrito – cabe en economía.

**294.** El modo en que se resuelve el dilema del valor subjetivo de la acción económica lo hemos esbozado en la primera y segunda parte de este estudio. Permítasenos expresarnos desde el lenguaje, para poder explicar cómo el proceso de la valoración económica sigue un camino similar. No es cierto que el ser humano cuando valora, lo mismo que cuando habla (que es, entre otras manifestaciones, donde muestra sus valoraciones), lo haga en el vacío, sobre la nada, y, en consecuencia, sus valoraciones sean totalmente independientes al mundo. No es así. Nacemos en un mundo, nos es dado un lenguaje y, del mismo modo, venimos a una sociedad en la que existe una *idea de mundo* según determinadas valoraciones. Hemos hablado de narrativa de *lo social* como *sentido*, e, incluso, de *ideología*, para referirnos a esta dimensión general en la que se produce el pensamiento y la acción concreta (v.126, 64, 145). Ello quiere decir que, efectivamente, existe un ámbito irreductible de cada ser humano donde valora, pero, a la vez, existe un discurso, una narrativa valorativa (familiar, social) sobre la que se producen sus valoraciones.

El individuo, al valorar, utiliza efectivamente conocimientos que ya posee, pero la valoración se mueve en una dimensión estimativa. Valora la belleza, el bienestar, la utilidad, el disfrute, etc. Como se ve, todas estas valoraciones son comunes a todos los individuos, pero, existen enormes disparidades entre unos individuos y otros. Ese sentimiento particular es el <<significado>> que lo <<valorado>> tiene para el individuo en la narrativa del mundo en la que vive. Así, puede decirse, con toda propiedad que, al valorar, el individuo introduce, en la narrativa del mundo, una estructura valorativa propia, por la cual, el mundo, a partir de ese momento, se muestra para él de forma diferenciada, *propia*.

**295.** En términos económicos puede decirse que la distancia que separa un *sujeto* de un *objeto* – entiéndase de forma amplia - es el deseo. La deseabilidad de un objeto tiene dos límites. Uno superior; si el objeto es inalcanzable para el sujeto, no pasará del anhelo y, en consecuencia, no desencadenará ninguna acción ordenada para su consecución. El segundo límite es inferior; si el objeto es de fácil adquisición, el deseo por él será ciertamente pequeño<sup>1107</sup>. Así, según cada persona, no sólo es que puede que desee una cosa distinta a la que pueda desear otra persona, sino que, deseando la misma cosa, ésta

---

<sup>1107</sup> De aquí deriva la principal diferencia entre <<bienes libres>> y <<bienes económicos>>. De lo que deriva la diferencia entre utilidad y valor. Todos los bienes tienen utilidad, pero no todos los bienes tienen valor. Para que exista valor es necesario que a la utilidad le acompañe la escasez (Menger, C., *Principios de Economía Política*, op.cit., pág. 173; Böhm-Bawerk, E., *Teoría positiva del capital*, op.cit., pág. 239).

tendrá un nivel de “resistencia” para ser alcanzada diferente para una y otra<sup>1108</sup>. *La riqueza, por lo tanto, desde un punto de vista personal, y atendiendo a la clasificación de los bienes según un punto de vista subjetivo, es la capacidad que tiene la persona para superar con su propiedad, capacidades, facultades y hábitos la distancia entre él y el objeto deseado.* Y aquí viene a ser relevante lo que hemos dicho sobre la naturaleza de la acción humana económica <<normal>>. Son las personas las que, con sus elecciones, determinan los bienes que están entre los límites inferior y superior a los que nos hemos referido. Siendo distintas las personas y su riqueza, la diferencia de una respecto de otra, es decir, la resistencia para la adquisición de distintos bienes genera la distribución de éstos en la sociedad.

Ahora bien, económicamente, la distancia entre el sujeto y el objeto no se supera de cualquier forma. La *cataláctica* explica que las personas superan su deseo sobre los bienes y los servicios a través del intercambio. Por ello, hemos dicho más arriba, que la estructura marginal de la acción económica, por la que uno valora más lo que tiene otro a lo propio, es la que impulsa la contratación (v. 201). Pero se nos dirá que en esta explicación falta el “rodeo” (que es la forma fundamental en la que hemos descrito la epistemología y el contenido de la acción humana), es decir, la narrativa económica general sobre la que se producen las valoraciones de todos aquellos que intervienen en el mercado. Y así es. Veamos donde aparece el “rodeo”. Cuando las personas valoran, lo hacen a través de los precios del mercado. Y aquí viene muy a propósito lo que nos enseña Ludwig von Mises: “*La valoración da un rodeo a través de la estructura de los precios de mercado. Valorar equivale a comparar entre sí modos alternativos de suprimir el propio malestar*”<sup>1109</sup>. Valor y precio, por lo tanto, son cosas muy distintas, pero, por lo que acabamos de explicar, en el mercado, los precios ofrecen una referencia a la valoración objetiva, a través de los precios, para guiar la acción humana hacia el acierto<sup>1110</sup>.

Evidentemente, los precios sólo dan testimonio de un estado de cosas en el pasado, por lo que, en este sentido, a nadie se le escapa que, su determinación en la valoración que hace cada persona es relativa. Pero, también es cierto que, el mercado, a través de los precios, ha conseguido que afloren las razones más comunes por las que las personas han elegido un determinado bien. Efectivamente, si nos atenemos a la decisión de cada persona, en la valoración influyen cantidad de factores que hacen imposible saber cuál de ellos es determinante en la valoración. Pero los precios hacen que sea posible saber por qué se

---

<sup>1108</sup> De donde con facilidad se deduce la diferencia subjetiva entre <<bienes transferibles>> e <<intransferibles>>.

<sup>1109</sup> Mises, L., *La acción humana*, op.cit., pág. 401.

<sup>1110</sup> Respecto a la acción empresarial el “rodeo” es justamente lo que provoca la aparición del capital, pero, además, que su uso sea de acuerdo con las estimaciones de beneficio del empresario según la utilidad marginal del mismo. “*No es que suponga que los métodos indirectos serán remunerativos a largo plazo, sino que prefiere siempre este rodeo o métodos indirectos cuando prometen ser más efectivos, en proporción a su coste, que los directos, adoptando los mejores si sus medios se lo permiten*” (Marshall, A., *Principios de Economía*, op.cit., pág. 297).

agrupan las personas, según unas razones, adquiriendo o rechazando un bien y, por consiguiente, también ofrecen una visión *cualitativa común* de la valoración porque, en su formación, como decimos, han participado multitud de personas. Por lo tanto, lo valorativo y lo cuantitativo, vienen a mostrarse en el mercado dando cuenta de lo *común*.

Así, cuando hablamos del “rodeo” de la valoración por los precios del mercado nos estamos refiriendo al proceso mediante el cual, y gracias a las valoraciones singulares, los precios se actualizan conformando la narrativa económica sobre la que se pronuncia cada valoración individual. Ahora pensamos que resulta bastante sencillo apreciar la enorme coincidencia que existe entre las funciones *perlocutivas*, *doxásticas* e *ilocutivas* del lenguaje y el modo en que se produce la acción económica. En efecto, si los precios del mercado los hacemos corresponder con la *función perlocutiva* del lenguaje, las valoraciones individuales con la *función ilocutiva* y, la publicidad<sup>1111</sup> con la *función doxástica*, la coincidencia funcional es total. Y del mismo modo que el lenguaje evoluciona instrumentalmente dando cuenta de la *ideología dominante* sobre la que se constituye, así, el mercado evoluciona instrumentalmente, a través de los precios, dando cuenta de las preferencias con las que las personas han elegido y del resto de factores que han podido intervenir en las elecciones.

La coincidencia no es simplemente metafórica. Con lo que acabamos de explicar, queremos señalar que, tanto el lenguaje como el mercado, son productos de la misma circunstancia de que el ser humano sea un ser cuya acción busca cumplir sus fines a través de *lo social*. Del mismo modo que el ser humano, en la sociedad, usa del lenguaje en sus tres funciones, así también, como hemos visto, las personas siguen el mismo proceso al comportarse en *lo social* a través de las <<vigencias>> naturales y/o artificiales, *comunes* o *colectivas* (v.140), las cuales, jurídicamente quedaban concretadas, por la misma razón, en la *ley común y/o colectiva* (v.196, 207) y, en el plano económico, como acabamos de ver, en la estructura de precios y valoraciones comunes. Ahora podemos observar con total claridad como la estructura del lenguaje nos ha ayudado a describir de forma sistemática y consecuente tanto la forma de *lo social*, de *lo jurídico* y *lo económico*. Al conjunto de instituciones, relaciones y procesos que se producen en la sociedad con contenido social y/o jurídico y/o económico es a lo que hemos llamado <<arquitecturas de servicialidad>> (v.134), a través de las cuales, es que la acción humana pasa por *lo social* para conseguir sus fines.

### **a.3) El valor objetivo y precio.**

**296.** Al referirnos a Adam Smith y Marx veíamos que el <<valor objetivo>> se identificaba con el trabajo incorporado al objeto, a la mercancía (v.232, 234, 247, 252). Pues bien, con lo que venimos diciendo, hemos cambiado el ángulo de percepción sobre la

---

<sup>1111</sup> Mises, L., *La acción humana*, op.cit., págs. 386 s.s.



economía; del lado de la producción hemos pasado al de la demanda (consumo). En consecuencia, tenemos que definir qué es el <<valor objetivo>> para distinguirlo de las definiciones de los economistas clásicos y socialistas. En principio, si solamente tenemos en cuenta a un sujeto, el <<valor subjetivo>> es la <<distancia>> que el sujeto está dispuesto a recorrer para conseguir lo que desea. Esa <<distancia>> puede superarla de muchas maneras, pero, en general, hay que disponer de “algo”, pensemos en otro “objeto”, que alguien - que tiene lo que nosotros deseamos -, desee también – más que lo que ella tiene. Es decir, la existencia de dos valoraciones en relación recíproca, en donde lo propio se valora menos que lo ajeno, es lo que formará el <<valor objetivo>>. Ahora bien, el <<valor objetivo>> no es el precio. Así, el <<valor subjetivo>> no es sólo el deseo, sino un deseo posible para el sujeto. El <<valor objetivo>> es el que tiene un bien o servicio para conseguir intercambiarse por otro u otros bienes. Y esto es fundamental pues, como es fácil de apreciar, se sustituye el trabajo, como fundamento del <<valor objetivo>>, por la relación de intercambio entre distintos bienes. A su vez, observamos como el <<valor subjetivo>> descansa en la libertad individual del ser humano que, decide, sobre los distintos bienes que desea, cuál prefiere. Y, del mismo modo, vemos que el <<valor objetivo>> está descansando en la libertad de contratación y en el derecho de propiedad.

Ahora veamos qué es el precio. Muy sencillo, el número de bienes que se intercambian<sup>1112</sup>. Mantener la diferencia entre <<valor objetivo>> y precio es fundamental. Primero, para dejar a salvo que, cualquier intercambio, depende de valoraciones subjetivas indiferenciadas de los distintos agentes en el mercado. Segundo, para ver cuál es la función que cumplen los precios en la valoración que realiza cada persona. Así quedan a salvo la posibilidad del cálculo económico y la acción valorativa singular como fundamento del estudio de la economía.

**297.** Por lo tanto, la “subjetividad” y la “objetividad” en la valoración, como el precio, tienen en el mundo de la valoración económica un sentido muy concreto y preciso en la relación de intercambio. Y ahora podemos responder a una de las preguntas más interesantes que se hace Böhm-Bawerk. La cuestión que se plantea el maestro austriaco es si el <<valor objetivo>> y el <<valor subjetivo>> pueden ser conceptos deducidos de otro superior que los comprenda, y ejemplifica con términos como “importancia de los bienes para la vida económica” o “medida de las cosas en términos económicos”<sup>1113</sup>. La respuesta queda aclarada con lo que hemos indicado sobre el “rodeo” que la valoración subjetiva da

---

<sup>1112</sup> Böhm-Bawerk, E., *Teoría positiva del capital*, op.cit., págs. 233.

<sup>1113</sup> Böhm-Bawerk, E., *Teoría positiva del capital*, op.cit., págs. 235. Esta pregunta aparece en Carl Menger planteada del siguiente modo: “Baste con advertir, provisionalmente, que tanto el valor de cambio como el valor de uso están subordinados al concepto general de valor, es decir, que se trata de conceptos coordinados entre sí y que, por consiguiente, todo lo que hemos venido diciendo del valor en general es aplicable tanto al valor de uso como al de cambio” (Menger, C., *Principios de Economía Política*, op.cit., pág.176).

a través de los precios. Llegar a ponerle un nombre a ese proceso es lo que menos importa – que es a lo que se refiere el maestro austriaco. La coordinación del <<valor subjetivo>> con los precios, no necesita un nombre, *porque es un proceso*, no un concepto.

Pues bien, ahora entendemos perfectamente por qué es tan necesario un mercado en el que puedan producirse precios de forma natural y, así, el cálculo económico. Cada precio, cada <<valor objetivo>>, arrastra tras de sí una cantidad de información ingente. De alguna manera, en cada precio, vienen resumidas un sinfín de acciones valorativas en las que se han tenido en cuenta muchos y distintos factores por todos los individuos que han participado en ellas. De esta manera, a medida que se suman y suman decisiones valorativas se van destapando las *razones comunes* de las valoraciones, a la vez que se van formando los precios. Ello provocará que, en el mercado, se hagan patentes aquellos escenarios que puede aprovechar la iniciativa empresarial y, a través de la *imitación*, que los empresarios y consumidores puedan seguir desarrollando el mercado. En la medida en que sea sólo el mercado el que procure los precios, es decir, también el <<valor objetivo>>, tendrá el empresario y el consumidor la seguridad de estar dando el “rodeo” de su valoración por los precios naturales y, además, con las razones apropiadas<sup>1114</sup>.

Es en este punto donde saltan todas las cuestiones relacionadas con la competencia y las distintas formas de monopolio. A los monopolios no vamos a dedicar más que lo que ya hemos dicho al referirnos a ellos al hablar de Walter Eucken y Pigou. No debemos perder de vista que nuestra investigación, en este punto, persigue explicar la naturaleza del dinero, es decir, ver cuál es su cometido en el *intercambio indirecto*. Entrar ahora en el tema de los monopolios nos alejaría bastante de nuestro objetivo. No obstante, sí que consideramos conveniente dedicar unas palabras a la competencia. Hemos hablado sobre que, en el mercado, se forman los precios y todo lo que ello supone respecto a la <<valoración subjetiva>>, así que tratar el mecanismo de la competencia, al menos someramente, parece oportuno.

Puede existir competencia entre empresarios y consumidores. Nosotros nos fijaremos en la competencia empresarial. Ello nos mostrará claramente cómo la competencia funciona a través de la responsabilidad. La competencia es, desde el lado de la oferta, el estado en el que se debe producir la acción empresarial. Al empresario no sólo le toca descubrir oportunidades en el mercado y aprovecharlas<sup>1115</sup>, sino mantenerse en el mismo, satisfaciendo en todo momento a los consumidores. La libertad de competencia podemos dividirla en tres tipos de libertades: la libertad de acceso al mercado, la libertad

---

<sup>1114</sup> En todo momento estamos teniendo en cuenta un mercado con competencia de vendedores y compradores. Para estudiar las posibilidades en que se producen los precios con competencia sólo del lado de los compradores o de los vendedores ver, por ejemplo, Böhm-Bawerk, E., *Teoría positiva del capital*, op.cit., págs.355 s.s.

<sup>1115</sup> Hayek, F., “*La competencia como método de descubrimiento*”, en Nuevos Estudios de Filosofía, Política, Economía e Historia de las ideas, op.cit., págs.227-240.

de ejercer la función empresarial y la libertad de salir del mercado. Las dos primeras libertades son básicas: cualquiera debería tener el derecho a entrar en el mercado y ejercer la actividad económica que desee. La tercera libertad no es básica ni absoluta, pues el mercado se arroga la potestad de posicionar o arrojar del mismo a los empresarios según el modo de desempeñar su actividad. Según lo que hemos explicado, son los consumidores los que hacen que, en el mercado, las decisiones empresariales sean exitosas y, así, son ellos los que modulan qué posición ocupa el empresario en el mercado o, incluso, si no ha de ocupar ninguna.

Pues bien, en esta explicación del mercado, observamos que el fundamento que hemos dado a la existencia del <<valor objetivo>> aparece también. Es decir, en nuestra explicación del mercado estamos llevando de la mano la libertad de empresa, la libertad de contratación junto con el derecho de propiedad. Y ello, por lo que venimos diciendo, no sólo a la hora de explicar los fenómenos positivos y de éxito en el mercado, sino también los llamados negativos – que en realidad no existen. En efecto, todas las acciones de intervención del Estado, basadas en el supuesto “interés general”, en las correcciones de los supuestos “fallos” del mercado, tendentes a poner límites a la entrada en el mercado, el ejercicio de la función empresarial o evitar que el mercado haga caer una empresa, por ejemplo, son, todas ellas, enormemente perjudiciales.

El derecho de propiedad, la libertad de contratación y la libertad de empresa fundamentan los distintos recursos con los que el mercado funciona por sí mismo corrigiendo los supuestos “fallos” que en él pueden aparecer a través del expediente de la responsabilidad. Ello tiene una consecuencia inmediata: *el mercado no se equivoca*. Es imposible. Como institución instrumental natural que tiene, entre sus finalidades, la de procurar el éxito de las decisiones humanas en sociedad, siempre acierta. Pensar que el mercado desacierta tiene el mismo valor que decir que un idioma está equivocado. Es un sin sentido. Es un tremendo error interpretar que el fallo empresarial, la quiebra de las empresas, o los errores de elección de los consumidores, como “fallos” del mercado. Lo mismo que el lenguaje necesita de los errores para precisar mejor su función instrumental y, así, por ejemplo, observamos que a un lenguaje se incorporan palabras de otros, o se empieza a usar una caligrafía distinta, etc., en el mercado, exactamente lo mismo. Si el lenguaje hubiese quedado a la deriva de lo que hubiera dicho que es correcto la Real Academia de la Lengua Española, por ejemplo, el español se hubiera estancado en 1713. Pues lo mismo sucede con el mercado. En el mercado las consecuencias se pagan por quienes se equivocan y ello, lejos de ser un problema, es positivo, pues, es evidente para cualquiera, que saber dónde se han producido los fallos sirve para depurar y afinar las decisiones empresariales y las de los consumidores. Es decir, son claves para la *imitación*. Pero debemos tener cuidado al interpretar esta idea. Es cierto que, desde un cierto ángulo, podría pensarse que, entonces, el mercado capitalista es un mercado que crea

destruyendo<sup>1116</sup>. Los ejemplos que nos ofrece Schumpeter, por ejemplo, sobre la industria de los ferrocarriles, son muy elocuentes. No obstante, las ideas de Schumpeter acaban entendiendo que la dinámica capitalista tiende a una especie de límite o, colapso, que diría Marx. Ha dejado fuera de la explicación la enorme importancia de la *imitación* y, sobre todo, la cada vez mayor diversidad o entropía que muestra el mercado para ofrecer más y más huecos que los empresarios pueden aprovechar. Así, los ciclos, no son destructivos y tendentes al colapso. Por un lado, habrá que explicar por qué se producen esos ciclos generales (que los maestros austriacos explican muy bien por el uso del dinero nominal por el Estado y el crédito bancario) y, por otro lado, habrá que analizar cómo funciona la dinámica del mercado.

Volviendo a nuestro tema, a los empresarios les interesa saber qué quieren realmente los consumidores para encontrar el modo de hacer negocios, y a los consumidores les interesa la competencia entre los empresarios, para valorar qué es lo que más les interesa. Si este flujo de información se interrumpe o desvía, por la acción del Estado, unos y otros, no dispondrán de la información adecuada para tomar decisiones de éxito. La narrativa del mercado habrá cambiado por factores externos al mismo. Y, por el efecto que provoca la *imitación*, si la información del mercado esta alterada por el Estado, empresarios y consumidores llevarán al mercado por caminos equivocados. He aquí una de las razones por las que la intervención del Estado en la economía fomenta la irresponsabilidad y la corrupción<sup>1117</sup>. A medida que el Estado va siendo más decisivo en la información que aparece en el mercado, a los empresarios les resulta obvio que, su negocio, no está en satisfacer a los consumidores, sino en tratar con aquellos que provocan las decisiones del Estado dentro del mercado. El éxito de estas prácticas provoca, por el efecto de la *imitación*, que aquellos valores que sustentan la corrupción y la irresponsabilidad se generalicen. Una sociedad intervenida por el Estado no sólo es ineficiente económicamente según el mercado, sino que acaba siendo profundamente inmoral. En consecuencia, el individuo acaba desarmado moralmente frente al Estado, del que acaba siendo un pedigüeño o un político.

Ello, insistimos, en modo alguno quiere decir que la información sea siempre perfecta en un mercado abierto. Lo que decimos es que a medida que el mercado se mantiene abierto y libre de la acción del Estado, el mercado se desarrolla en la línea de procurar cada vez una mejor información a quienes están en él, lo que permite que lo desarrollen en la dirección apropiada.

Baste con estas palabras sobre la competencia. Nos dirigimos a explicar la naturaleza del dinero, describiéndola desde las posiciones *realistas* a las *nominalistas* que rigen en la

---

<sup>1116</sup> Schumpeter, J.A., *Theorie der wirtschäftlichen Entwicklung* (1911), ed. 1953, págs. 26 s.s.

<sup>1117</sup> Huerta de Soto, J., *Nuevos Estudios de Economía política*, 2007, págs. 193 s.s.

actualidad. Con ello, recordemos, queremos explicar el sistema holístico monetario de Keynes.

## **B) El intercambio. El <<círculo>> entre lo cardinal y lo cualitativo.**

**298.** En la sociedad se produce una valoración de los bienes y servicios, que da lugar a los precios. La valoración se produce por cada individuo singularmente, pero de los precios, en principio, nadie es responsable único. De este modo, las personas, al interactuar en el intercambio, van generando el <<valor objetivo>> que las cosas y los servicios tienen en el mercado. De esta suerte, cuando uno llega al mercado, lo hace a un sitio donde él no tiene la primera y la última palabra. En un mercado desarrollado, el individuo se incorpora a un esquema de valoraciones que otros muchos han hecho antes de que él llegase. Efectivamente, él va a poder “decir” algo en dicho mercado; como con el lenguaje, podrá pronunciarse, y, así, en el mercado, comprar y vender, pero, en principio, podemos decir que existe un orden de <<valor objetivo>> establecido (siguiendo con el símil del lenguaje: un conjunto de reglas y vocabulario que todos comparten), pero dinámico, en el que cada decisión valorativa que se ejecuta supone el impulso de ese dinamismo.

Desde este punto de vista, cuando se habla de un <<mercado en equilibrio>> únicamente puede hacerse de manera provisional y, en cualquier caso, hueca<sup>1118</sup>. En cualquier momento, puede aparecer una circunstancia que afecte al conjunto de <<valoraciones subjetivas>> que se estén produciendo y que cambie totalmente la *dirección* que parecía tener el mercado. Las ideas de “equilibrio” o de “óptimo” son las que de forma más demoledora pueden desviar el estudio correcto de la economía. Las dos ideas generan en el economista una *precompresión* formal sobre la realidad que le impide observar los fenómenos sociales desde su *dinamismo vital*. Se comportan como el hombre simple que piensa que puede acabar metiendo el mar en un hoyo que ha cavado en la arena de la playa. No entiende que la vida, como el agua, se escapa continuamente del molde del hoyo para volver al mar.

Hemos dicho que el <<valor objetivo>>, al que también podemos llamar <<valor de cambio>>, se sustenta sobre las acciones de intercambio de las personas. Ahora es el momento de explicar cómo los precios siguen a las <<valoraciones objetivas>>, aflorando los argumentos comunes de las distintas valoraciones. Bastará con que traduzcamos la expresión <<proceso de intercambio>> por <<proceso de negociación>> para que

---

<sup>1118</sup> Aquí conviene que el lector tenga en cuenta que el marginalismo tiene en común en partir de la acción subjetiva del individuo, pero, y esto es fundamental, hay importantes diferencias entre el marginalismo de Jevons y Walras y el de Menger. Tanto Jevons como Walras sí entendían que podía existir una situación de “equilibrio” económico. En este sentido, sus teorías querían encajar con los esquemas funcionales y recurrentes de los clásicos. Por el contrario, para Carl Menger y los austriacos en general la idea de “equilibrio” era inoperante (ver con más detalle: Infantino, L., *Individualismo, mercado e historia de las ideas*, 2009).

enseguida nos demos cuenta de que el proceso de <<intercambio>> no se produce sobre la nada, está soportado por un *argumentario negociador*. Las partes han ocultado su verdadera apetencia por el objeto que tiene el otro y han sublimado el valor de lo que poseen para intercambiar. Así, una y otra parte traen a colación las bondades de su bien, acentuando los defectos del bien del otro, haciendo, en esta dinámica, un auténtico y profundo análisis sobre aquello que van a intercambiar. De esta forma, el lenguaje, con sus funciones *ilocutivas* y *doxásticas*, intentan atraer la acción de la parte contraria a los intereses propios. Intencionalmente, los dos están “girando” su acción por el *engaño*, usando en la negociación un argumentario que a cada uno le permita salir más airoso en sus intereses. Naturalmente, en el proceso de negociación enseguida aparecen los precios. Es casi un lugar común decir, por ejemplo, que en tal o cual sitio ese bien es más barato o caro. Cuando, por fin, se produce el acuerdo, podremos observar con facilidad qué argumentos han prevalecido en la negociación, de qué modo se han ido acercando las posiciones. Efectivamente, acuerdo por acuerdo, podrán ser muy distintas las razones que hayan servido para que cada uno se materialice, pero, si sumamos y sumamos acuerdos similares observamos enseguida que unos determinados argumentos empiezan a prevalecer, es decir, existen unas <<valoraciones comunes>> que están soportando el <<valor objetivo>> de esos intercambios y, así, de los precios. En definitiva, en este proceso se observa como lo *cardinal* está coordinado con lo *cualitativo* y, en la medida en que, en el proceso de negociación, la valoración subjetiva se produce a través también del “rodeo” por los precios, lo *cualitativo* sigue a lo *cardinal*.

Con lo que hemos dicho hemos explicado el motor que despliega el dinamismo del mercado. Habiendo empezado por la necesidad que el ser humano tiene de satisfacer ciertas necesidades, éste usa de *lo social* y, en concreto, del mercado, para procurar satisfacerlas. En él hemos encontrado dos elementos aparentemente opuestos: el mundo cuantitativo y el mundo de las valoraciones. Fijándonos un poco más, hemos observado que el ser humano cuando actúa económicamente lo hace usando del “rodeo” por los precios que aparecen en el mercado. Así, el <<valor objetivo>> se ha descubierto como un puente entre esos dos mundos que parecían tan distintos. El <<círculo>> entre lo valorativo y lo cuantitativo, es la forma que adopta en el mercado en cada impulso a contratar que supone, además, su dinamismo.

Ahora examinaremos más de cerca la “reciprocidad” entre los objetos; el intercambio como una forma de la vida humana y algunas consecuencias del intercambio económico.

### **b.1) La reciprocidad de los objetos en el intercambio.**

**299.** El <<valor de mercado>> no viene determinado por la valoración de un sujeto, sino por la coincidencia de las valoraciones recíprocas sobre los objetos que se intercambian

en el mercado<sup>1119</sup>. Hemos hablado de <<distancia>> y de <<resistencia>> para referirnos al deseo que una persona puede sentir por un objeto; pues bien, el sacrificio que hay que hacer para recorrer esa <<distancia>> es la renuncia que la persona hace en favor del otro, y viceversa. Si no fuera por el sacrificio que la persona tiene que hacer, no entraría en el proceso de negociación defendiendo lo propio y menospreciando lo que desea. Es decir, mintiendo. No obstante, la mentira en este caso se produce también por las dos partes. Es decir, una y otra parte, en la negociación, tienden a neutralizar la mentira de su contraparte. Los dos están minimizando el impacto del sacrificio en sus derechos de propiedad. De este modo, podemos ver la operación negociadora de una forma positiva, es decir, como la culminación de los deseos de cada una de las partes, o, de forma negativa, como la renuncia que cada uno ha tenido que hacer a sus originales pretensiones. En realidad, al terminar el proceso de negociación, ni una ni otra explicación unilateral ofrecen una adecuada perspectiva de lo que se ha producido de manera general. Pues es evidente que habremos de tener en cuenta tanto el efecto positivo como el negativo para entender el <<valor objetivo>>. Así, en muchos casos, si preguntásemos a los agentes que han intercambiado lo que dista su deseo primigenio del precio satisfecho por colmarlo, nos podrán decir que bastante, en otros casos puede ser que no, en otros, que han renunciado a muy poco, etc. En cualquier caso, es necesario tener en cuenta el sacrificio que hacen las partes y lo que desean para dar cuenta de este proceso.

Pues bien, cuando el proceso culmina, en la medida que tenemos en cuenta esos dos aspectos de la negociación, podemos decir que los objetos que se intercambian, que tienen un <<valor objetivo>>, son recíprocos. Y de aquí deriva el precio y las distintas clases de relaciones jurídicas posibles. Las cuales son los *modos* en que el intercambio se produce. Y, así, entre las clasificaciones de los distintos negocios jurídicos, se vuelven especialmente importantes para nosotros, las que los distinguen entre negocios jurídicos conmutativos y no conmutativos, onerosos y gratuitos<sup>1120</sup>.

## **b.2) El intercambio como forma de vida**

**300.** La inmensa mayoría de las acciones que despliega el ser humano están destinadas a producir un intercambio. Ciertamente es que, en muchas ocasiones, no percibimos

---

<sup>1119</sup> Marshall, A., *Principios de Economía*, op.cit., pág. 53.

<sup>1120</sup> La modalidad de los distintos negocios jurídicos nos permite distinguir en ellos tres aspectos: uno esencial, sin el cual no podríamos reconocerlo; otro natural, que supone que, si no se dice nada, está presente en el negocio jurídico, y, por último, tiene un elemento accidental, que obedece al arbitrio de las partes (Castro, F., *El negocio jurídico*, op.cit., pág. 54). Dicho esto, hay que tener muy presente que lo que en un negocio jurídico puede ser esencial, en otro, puede ser accidental. Así, por ejemplo, si en la donación *mortis causa*, el *extremum tempore vitae*, es accidental respecto al *tipo general del negocio jurídico de la donación*, en cambio, pasa a ser natural en la figura de la donación *mortis causa* y, la llegada del deceso es esencial para la eficacia de la donación *mortis causa*. Dicho esto, se entenderá que la clasificación que proponemos tiene en cuenta la relación de intercambio vista desde la economía, pero que son muchas las posibilidades que caben.

el intercambio de una forma patente. De hecho, parece que, cuando observamos a un individuo, las acciones humanas tienen un aspecto general de dirección unilateral. Pero, a poco que nos fijemos, enseguida nos damos cuenta de que, en realidad, lo extraño es que se produzca una acción humana sin que, de uno u otro modo, sea una respuesta a una contraprestación pasada, presente o futura, de una u otra clase. En este sentido, podemos decir que la vida humana tiene esencialmente, y desde su estructura básica, forma de intercambio. Y si nos fijamos un poco más ello tiene que ver con la forma de conocer a través del “rodeo” y el “conocer para hacer”. Desde los espíritus más elevados, que desarrollan su persona en el orden a disfrutar del amor de Dios, hasta los más ramplones, que encuentran en la saciedad de sus instintos la satisfacción de la vida, absolutamente todos, están en la línea de desarrollarse completándose, a través del <<intercambio>>. El santo que sacrifica su vida por conseguir la Vida, como el depravado que pierde su vida por la carne y el mundo, los dos intercambian.

Es desde aquí que debe entenderse la cooperación o, siendo más generales, el concepto de relación (v.119), ya que, al fin y al cabo, la dimensión económica de la misma (el intercambio económico), no deja de ser una faceta especial. Ello hace posible que podamos entender a la vez las explicaciones de *lo social* de manera cooperativa o colaborativa (v.119, 196) y sobre el conflicto (v. 122, 207). El intercambio de información explica la existencia del lenguaje, pero, a partir de él, podemos saber la cantidad de relaciones sentimentales, emocionales, y hasta las más prácticas como las jurídicas (v.199) o las económicas.

**301.** Si los hombres obramos esencialmente intercambiando es porque, evidentemente, sacamos de ello enormes beneficios. La palabra *beneficio* es fácil que nos confunda en la línea de pensamiento que llevamos. En efecto, pues podría pensarse que sólo existe intercambio beneficioso allí donde se produce una relación económica. A esta simplificación sería a la que, por ejemplo, llegase Pigou. Y no es así. Ya lo hemos dicho, son muchísimos más los intercambios que se producen entre los seres humanos y en los que el beneficio económico no aparece. Los seres humanos viven fundamentalmente intercambiando porque de ello se deriva una *riqueza personal*. El ser humano es, de este modo, *abierto y relacional* en un sentido mucho más profundo que el económico. Esta idea es muy antigua. Proviene del cristianismo y pensamos que es San Buenaventura quien mejor la desarrolló (v.119). Ahora bien, dicho esto, el intercambio económico efectivamente se apoya también en esta descripción del ser humano. Por lo tanto, a diferencia de Carl Menger o Eugen von Böhm-Bawerk, para quienes debía existir un concepto de <<valor>> superior en el que comprender el <<valor subjetivo>> y el <<objetivo>>, el concepto realmente comprensivo de la relación económica, como de cualquier otra, es el de tener al ser humano como ser *relacional*. Y, como hemos dicho, entender de *forma procesual* el modo en que se llega al intercambio. Así, desde este punto de vista, el <<valor de cambio económico>> es tan solo una clase de <<valor de cambio>>.



La importancia de lo que decimos para nuestra investigación se encuentra en que, en la medida en que el <<valor de cambio>> es más general que el <<valor de cambio económico>>, podemos entender que las relaciones económicas son, por su naturaleza, una especie de las relaciones más generales que son las sociales. De esta forma, lo mismo que la parte tercera de nuestro estudio es una especificidad de *lo social* en cuanto *al poder*, esta parte es una especialidad de *lo social* y el *poder* en cuanto a la *riqueza*.

### **b.3) El infinito número de posibilidades del intercambio económico.**

**302.** Una de las características del progreso es el incremento del número de necesidades subjetivas. Desde otro punto de vista, de las posibilidades que se abren para el sujeto para saciar sus necesidades. El dinamismo de la vida humana lleva a que, por lo general, cada ser humano sea un *ser insatisfecho*. No es el momento de tratar aquí los problemas existenciales que se derivan de esta situación. Lo único importante es que cada persona que nace tiene que hacerse como tal, y da igual el estado de abundancia material con el que nazca. El “hacerse” como persona siempre determinará que sea, en sí mismo, un proyecto a construir a lo largo de su vida (*v.19 s.s*). La *insatisfacción*, por lo tanto, tal y como la describimos en esta parte de nuestro estudio, tiene una dimensión económica. Y, en este sentido, es el motor que mueve la acción humana buscando en el <<intercambio>> económico.

Lo importante a destacar de este fenómeno es que *no existe un estado de abundancia o, si se quiere, de paraíso estático y colmado, en donde el ser humano al nacer deje de ser un proyecto para sí mismo* y, por lo tanto, satisfecho. De esta situación se deriva inmediatamente que *no existe un nivel de progreso social último y definitivo*. Para cualquier ser humano, y sea la sociedad que sea, ésta se le presentará simplemente como un ámbito por el que pasar, “rodear” su acción, para desarrollarse. En este sentido, y descendiendo al terreno de lo económico, el progreso material está al servicio del “rodeo” por *lo social* de la acción humana, en tanto que, por él, el ser humano busca saciarse materialmente. No existe un estado material de “equilibrio”, de “perfección”, estático, que diga “hasta aquí hemos llegado”. No existe un bienestar como concepto absoluto y objetivo. De nuevo, es una apreciación subjetiva. De ahí que el ser humano sigue creando y produciendo bienes y servicios de forma cada vez en mayor y más variada, por la necesidad de colmar la siembre más diversa vida material de los deseos. Así, las ideas que consideran que, algún día, el capitalismo colapsará o que es posible un destino para la sociedad de perfección material son quimeras. Cada individuo nace para desarrollarse y, en ese desarrollo, el aspecto material (que evidentemente es importante) no deja buscar saciarse de nuevos y distintos bienes. Ello, en modo alguno contradice la idea de que existan personas que hagan de la renuncia al deseo material la clave de su desarrollo. Por el contrario, son precisamente estas personas las que destacan sobre el resto por no dejarse llevar por la corriente materialista dominante – que es la que suele dominar al hombre. A esas personas, el capitalismo las ha

destapado como las mejores entre nosotros. Unas páginas más atrás ya hemos dicho que, en este sentido, el capitalismo ha servido para descubrir el bien detrás de la hipocresía.

De este modo, cada persona que nace tiene unas necesidades comunes a todos los seres humanos, pero también unas muy distintas e, incluso, podemos decir que las necesidades de unas generaciones cambian respecto de otras. Nadie discutirá que hoy en día, por ejemplo, cualquier persona en nuestras sociedades desarrolladas vive mucho mejor que los reyes de hace trescientos años. Pero tampoco nadie podrá discutir que eso no es un consuelo para que, quienes viven en esta época, dejen de demandar la satisfacción de otras necesidades. El dinamismo de cada proyecto, que es cada hombre, provoca que las necesidades siempre sean cambiantes y diversas. Ello nos lleva al problema del sacrificio y el dolor. El marxismo vio en el progreso industrial el lado más amargo del mismo, el del sacrificio. Pero es inevitable que el desarrollo económico se produzca sobre el sacrificio. Lo hemos visto al examinar cómo, en la relación de intercambio, se consiguen objetos a cambio de renunciar a otros. Si se elimina de la ecuación del progreso el sacrificio, lo único que queda es una promesa hueca sobre paraísos que nunca llegaran. Sociedades paradisiacas donde el ser humano es un parásito cuya vida es indistinguible de la de los animales que comen y copulan. Por eso, es fácil que, si no se tiene en cuenta el enorme sacrificio que supone estar y mantenerse en el mercado, el hedonismo y utilitarismo que domina la sociedad capitalista llegue a ser la causa de esa clase de ideas paradisiacas del <<bienestar>>. Un socialista no es más que un hedonista, un utilitarista, que se niega a trabajar.

**302.** Explicar la economía desde el lado de la producción, como hemos examinado ya (v.242 s.s), había conducido a ideas de intervención, de colapso o de paraísos míticos. Esta fue una de las causas de que la economía se volviera hacia el lado del consumo<sup>1121</sup>. Ahora bien, prestar atención al consumo, no significa dejar desatendido el polo de la producción. Los dos enfoques son complementarios. La vida práctica nos muestra esto mismo. Las personas son, simultáneamente, productoras y consumidoras. Es el deseo el que produce los dos movimientos. Y, analizando el deseo, se ha visto que éste tiene un límite superior y un límite inferior. Ahora nos preguntamos: ¿Qué es lo que pasa entre esos dos límites? Entre ellos, es que se despliega la acción humana, la del productor y el consumidor, para conseguir recorrer la <<distancia>> que le separa del objeto de deseo, y ello, como explican los economistas, según un criterio de utilidad marginal decreciente, que dice así: *“La utilidad total de una cosa para una persona (es decir, el placer total u otro beneficio que le produce) crece con cada aumento de las existencias que de dicha cosa posee la persona aludida, pero no con la misma rapidez. Si su stock aumenta en una proporción uniforme, el beneficio derivado aumenta en una proporción decreciente. En otros términos, el beneficio adicional que una persona deduce de un aumento dado en su producción de una*

---

<sup>1121</sup> Marshall, A., *Principios de Economía*, op.cit., pág. 73.

*cosa disminuye con el aumento de las existencias que ya posee// Aquella parte de la cosa que se ve inducido a comprar puede denominarse, precisamente, su compra marginal de dicha cosa, porque está en el margen de duda con respecto a si le conviene incurrir en el gasto necesario para obtenerla*”<sup>1122</sup>. Esta regla se aplicará siempre que las personas vengan a este mundo como un proyecto de sí mismas, es decir, con necesidades que satisfacer.

**303.** Esta ley explica el modo en que, bajo determinadas condiciones (pluralidad del mismo bien), las personas valoran los bienes que tienen y cómo, desde esa valoración, se ven impulsadas hacia la contratación (v.198 s.s). Pero, incluso explica mucho más, porque también podemos observar que la ley favorece el intercambio de un bien cuando la persona tiene más unidades de ese bien. En este sentido, es una ley que se apoya en la capacidad del esfuerzo humano para producir y para ahorrar.

Dicho esto, es ahora cuando debemos dar un paso más hacia la explicación del <<cambio indirecto>>. En efecto, pues si bien es cierto que esta ley se aplica correctamente cuando hablamos de unidades de la misma mercancía (o mercancías complementarias), sin variaciones de tiempo y lugar significativo. Resulta más difícil de sostener cuando la mercancía es el dinero.

Los defensores de la teoría de la utilidad marginal señalan que, a mayor cantidad de dinero, menor será el valor que su propietario de al mismo<sup>1123</sup>. Y ello no es cierto o, al menos, no puede decirse de una manera tan general. El dinero no es una mercancía como cualquier otra y, por ello, no puede ser tratada de la misma forma. Veamos, hemos dicho que el deseo de todo hombre tiene un límite superior y un límite inferior. Pues bien, quienes aplican la teoría de la utilidad marginal para cualquier bien<sup>1124</sup>, se fijan en cómo el aumento

---

<sup>1122</sup> Marshall, A., *Principios de Economía*, op.cit., págs. 82. También, ver Menger, C., *Principios de Economía Política*, op.cit., pág. 189; Böhm-Bawek, E., *Teoría positiva del capital*, op.cit., págs. 247 s.s.

<sup>1123</sup> Marshall, A., *Principios de Economía*, op.cit., pág. 84; Böhm-Bawerk, E., *Teoría positiva del capital*, op.cit., págs. 268-269. Mises: “*La objeción formulada contra a noción de la demanda de dinero es la siguiente: la utilidad marginal de la unidad monetaria decrece mucho más lentamente que la del resto de mercancías; en realidad es tan pequeño que apenas se tiene en cuenta. Nadie estima totalmente satisfecha su demanda de dinero (...). La demanda de dinero puede, pues, considerarse ilimitada. Pero la existencia de una demanda ilimitada es una idea contradictoria. Se trata de un puro sofisma. Se confunde la demanda de dinero para su tenencia a la vista con el deseo de incrementar la propia riqueza personal en términos monetarios*” (Mises, L., *La acción humana*, op.cit., pág. 486). El argumento del maestro austriaco no se sostiene. En lo que se dice no se confunde nada. Las dos expresiones son análogas. Si nos damos cuenta de que “*la demanda de dinero para tenerlo a la vista*” es también un deseo, evidentemente, ese deseo es el mismo que el de “*incrementar la riqueza personal en términos monetarios*”. Y con ello, somos consecuentes con la interpretación subjetiva del valor de la acción humana económica pues, si no es el deseo lo que mueve la “*demanda de dinero para tenerlo a la vista*”, no habría más remedio que concluir que su definición tendría que ser objetiva, y ello, a todas luces, es algo que Ludwig von Mises no defendería, ya que estaría reenfocando la economía desde el ángulo de la producción.

<sup>1124</sup> Dirá Menger: “*El dinero no es pues una anomalía de la economía, algo que quepa alterar sin mayores consecuencias y a nuestro arbitrio. Y este es el sentido que tenía y tiene la proposición de que el dinero es*

de la cantidad del bien afecta al deseo sobre la última unidad de ese bien, provocando, en esa unidad, el efecto del desprendimiento por parte de su propietario en el intercambio. Pero, sucede con el dinero que lo normal es que sea objeto de deseo total, absoluto y en sí mismo. Es decir, el dinero no es sólo medio de cambio<sup>1125</sup>, forma de pago, sino que *constituye en realidad el objeto de deseo abstracto, ya que es con él que se consigue superar la distancia que separa al hombre de las cosas que desea* – también de forma abstracta. La funcionalidad del dinero, como medio de cambio o instrumento de pago de bienes y servicios, puede ocultar que es en sí mismo un bien abstracto que el hombre valora porque le permite cubrir sus necesidades – también abstractas e hipotéticas. Así, con el dinero, puede suceder que, *cuanto más se tiene más se desea tener* y que, por lo tanto, a quienes tienen abundancia de dinero les suponga un verdadero sacrificio perder una pequeña parte de él. Y ello por una causa que pensamos es fácil de identificar. A mayor posesión de dinero aumenta el límite superior de aquellas cosas que el ser humano puede poseer de forma abstracta y, por lo tanto, como ese límite superior es ilimitado, ese sentimiento no es estrictamente económico, es de *poder*<sup>1126</sup>. En este sentido, como cualidad del dinero, está la de ser *potente*. Cualidad que comparte con una última evolución del Estado y que hemos examinado (v.266). En un texto muy iluminador dirá Hobbes: *“El valor o estimación del hombre es, como el de todas las demás cosas, su precio, tanto como sería dado por el uso de su poder. Por consiguiente, no es absoluto sino una consecuencia de la necesidad y del juicio de otro (...) Y como en otras cosas, así en cuanto a los hombres, no es el vendedor, sino el*

---

<<una mercancía>> (...). El hecho de que el dinero ofrezca ciertas características particulares a todas las demás mercancías no contradice la mencionada proposición, al igual que el hecho de que las carreteras y los caminos se distinguen en muchos aspectos absolutamente evidentes de otras partes del territorio (campos, prados, bosques, zonas edificadas, etc.) no quita que sean también parte del propio territorio” (Menger, C., *El dinero*, ed. español 2013, págs. 108-109).

<sup>1125</sup> En la época en que se desarrolló la teoría del valor para la economía, el dinero se trataba como una cuestión aparte. La forma general de enfocarlo era que era un medio de cambio, provocado por la necesidad de superar las dificultades del trueque o cambio directo sin, en ningún caso, tratarlo como un bien en sí mismo. Dirá Menger, por ejemplo: *“(las dificultades del trueque) habrían demostrado ser obstáculos insuperables para el tráfico y al mismo tiempo para la producción de bienes (...) si la propia naturaleza de las cosas no hubiera venido a remediarlo, confirmando a las mercancías diferentes grados facilidad para ser vendidas. Las diferencias existentes a este respecto entre los distintos bienes (...) son de la máxima importancia para la teoría del dinero y del mercado en general”*, y sigue: *“el fallo a la hora de tener esto en cuenta adecuadamente, en la explicación del fenómeno del intercambio, constituye, no solo una laguna lamentable en nuestra disciplina científica, sino una de las causas del retraso de la teoría monetaria”* (Menger, C., *“Sobre el origen del dinero”* (1892), en Selgin, G., *La libertad de emisión de dinero bancario*, 2011, pág. 369). Y Mises: *“La teoría del dinero es y siempre fue la teoría del intercambio indirecto y de los medios de intercambio”* (Mises, L., *La acción humana*, op.cit., pág. 479; del mismo autor: *La teoría del dinero y del crédito*, op.cit., pág. 4).

<sup>1126</sup> Dirá Hobbes: *“La riqueza, unida a la libertad, es poder porque procura amigos y siervos”* (Hobbes, T., *El Leviatán*, op.cit., pág.69). Y sigue: *“La felicidad es un continuo progreso de los deseos, de un objeto a otro, ya que la consecución del primero no es otra cosa sino un camino para realizar otro ulterior. La causa de ello es que el objeto de los deseos humanos no es gozar una vez solamente, y por un instante, sino asegurar para siempre la vía del deseo futuro (...). De este modo, señalo, en primer lugar, como inclinación general de la humanidad entera, un perpetuo e incesante afán de poder, que cesa solamente con la muerte”* (Hobbes, T., *El Leviatán*, op.cit., pág. 79).

*comprador quien determina el precio (...) La manifestación del valor que mutuamente nos atribuimos, es lo que comúnmente se denomina honor y deshonor. Estimar a un hombre en un elevado precio es honorable (...) La estimación pública de un hombre, que es el valor conferido a él por el Estado”*<sup>1127</sup>. Ello tiene consecuencias sociológicas obvias para cualquiera. Es un hecho sociológicamente bien estudiado que a las personas con dinero se les trata con mayor deferencia. El dinero, como instrumento potente, da a la persona que lo tiene, frente a los demás, una *potencialidad* que, de algún modo, las hace *poderosas*. Quien es rico tiene una mayor capacidad para hilvanar cualquier cadena de eslabones que le permitan alcanzar sus fines y eso es algo de lo que la sociedad es consciente. Por ello, se ha dicho que el “*matiz específico del poder alcanza su punto culminante en el dinero*”<sup>1128</sup>. El fenómeno se ha estudiado desde la <<regalía>><sup>1129</sup>. En este punto entramos en aspectos psico-sociológicos de la tenencia de dinero de mucha importancia. Quien es rico recibe normalmente mejores precios que quien es pobre, además, cuando adquiere una mercancía, el rico suele recibir una compensación en forma de regalo que no recibe el pobre. Existen experiencias en las que las personas, pagando un poco más, ocupan puestos en los teatros o los cines, sin que, a veces, ello suponga ninguna diferencia de comodidad respecto del resto. En este sentido, el dinero sirve de *marcador social* según el *poder*. Esto es algo difícilmente discutible. Pero de esta serie de reacciones psicológicas se derivan otras como la de la *envidia*. Todo ello tiene interés para nuestro estudio, en el sentido de que todas estas reacciones psicológicas funcionan en un sentido muy concreto en la sociedad<sup>1130</sup>, éste es: *dividiéndola*. Toda la teoría sobre entender o no de manera absoluta o no el derecho de propiedad y el de la libertad, en el fondo, justifican los distintos aspectos sentimentales que animan las *ideologías* que sustentan unas u otras posiciones.

Estas ideas nos ilustran sobre el hecho de que las formas de poder a través de las cuales el ser humano organiza la sociedad están relacionadas con la economía. Además, nos enseñan que lo que percibimos de manera general en la organización social, jurídica y económica, es un reflejo de la estructura misma de la condición humana. Por ello, no sólo

---

<sup>1127</sup> Hobbes, T., *El Leviatán*, op.cit., pág. 71. En este sentido dirá Galbraith: “*Pero es indudable que el afán de dinero, o cualquier asociación duradera con él, es capaz de provocar un comportamiento no sólo chocante, sino francamente irracional. //Hay buenas razones para ello. Los hombres poseedores de dinero, como antaño los favorecidos por una noble cuna y un título importante, se imaginan indefectiblemente que el respeto y la admiración que inspira el dinero son realmente debidos a su propia sabiduría o personalidad. El contraste con la opinión que tienen de ellos mismos, reforzada de este modo, y la con frecuencia ridícula y corrompida realidad, ha sido siempre fuente de pasmo y diversión. De una manera parecida, siempre ha causado una especie de satisfacción morbosa la rapidez con que se evaporan el respeto y la admiración al quedarse el individuo sin dinero*” (Galbraith, J.K., *El dinero*, 1975, pág.12).

<sup>1128</sup> Simmel, G., *Filosofía del dinero*, op.cit., pág.279.

<sup>1129</sup> Simmel, G., *Filosofía del dinero*, op.cit., pág.243.

<sup>1130</sup> La avaricia, la codicia, la extravagancia son manifestaciones específicas de la exaltación que el dinero consigue sobre la voluntad (Simmel, G., *Filosofía del dinero*, op.cit., págs.284 s.s).

los moralistas defensores de la libertad<sup>1131</sup>, sino también muchos economistas liberales se han dado cuenta del peligro que supone para la economía la cualidad de que el dinero sea un *bien potente*. En la medida que, como mercancía que supone *poder*, no sólo pone en peligro a la persona que lo tiene - de perderse en la codicia, en la soberbia, y en el abuso del poder<sup>1132</sup> -, sino que, esos mismos efectos los podemos ver en quienes detentan posiciones de poder en el Estado. En este caso, incluso de una forma más aberrante, porque el dinero que usan, a través del Estado, no es propio. Todos aquellos que se han

---

<sup>1131</sup> El cristianismo siempre se mostró contrario a la manipulación del dinero por parte del Estado. Algunos ejemplos, son Inocencio III en el *Corpus iuris canonici*, canon 18, X y también en su *De ire iur.*, 2,4, en su respuesta al Rey de Aragón Pedro II también Inocencio IV se mostró contrario a ese abuso en su *Apparatus super Decretales*. Por su parte, Bonifacio VIII reprendió, en su bula *Ausculata fide*, a Felipe el Hermoso de Francia por devaluar el valor de la moneda. También en este mismo sentido están las Decretales de Bonifacio III *Olim, Cum canonicis y Si beneficiarum*. En el mismo sentido se mostraron Santo Tomás de Aquino, quien, en su *De regimine principis*, 2, 13, dirá que la moneda es un *medium iustitiae* por lo cual el príncipe no puede variar su valor *pro libidine propria*. Bartolo de Sassoferrato, en su *Comment Digesto*, 18, 1 y 34, 2 dirá que la moneda emitida con falta de peso es *falsa et adulterina*, y el príncipe necesita el consentimiento del pueblo para alterar su valor. Nicolás Oresmio justificó la interdicción de la adulteración de la moneda en un principio consuetudinario: <<*Monnai velut desmerecer*>>, indicando que era necesario para el comercio la estabilidad monetaria y que toda adulteración de la moneda suponía una adulteración inicua de la distribución de la riqueza (v. Ascarelli, T., *Studi giuridici sulla moneta*, 1952, pág.12). También Diego de Covarrubias y Leiva que, en su *Teatrum collationem numismatem cum his, pure método expenduntur, publica et regia autoritate perspensa*, cap. VII, 6, cuenta la polémica entre Fabro y Doumoulin sobre esta cuestión, señalando que la moneda sólo se debe alterar con el consentimiento del pueblo, o para adecuar su valor al real o, en su caso, por motivos excepcionales, pero, en este caso, existiendo la obligación de reparar la situación. El propio Montesquieu atribuyó la decadencia de España a la manipulación de la moneda por los soberanos españoles. Y en esa obra dirá: “*El oro y la plata son una riqueza de ficción o signo. Estos signos son muy duraderos y se destruyen poco, como corresponde a su naturaleza*”, y sigue: “*más se multiplican, más pierden su precio, porque representan menos cosas*” (Montesquieu, *De la principale cause de la decadence de l’Espagne* (1729), citado por Vallet, J.B., *Metodología de la ciencia expositiva y explicativa del derecho*, op.cit., pág. 772). Para Pierre Gaxote esta fue una de las causas desde las que se explican la Primera Revolución Francesa (Gaxote, P., *La Revolution Française*, 1936, pág.36).

<sup>1132</sup> El pensamiento cristiano explica muy bien cuál sería el uso ordenado del dinero. Para Santo Tomás de Aquino la propiedad atribuye la *potestas procurando et disponendi* a su titular. Según ello, el propietario, en relación con su derecho de propiedad tiene derechos y deberes (Santo Tomás, *resp. Tertio*, 32, 5, ad. 2). Así, debe gestionar las rentas de toda clase, primero para su sustento, las necesidades propias y de su familia (Santo Tomás, *Summa contra gent.*, I, 3, 127), y dedicar lo sobrante o superfluo a quienes lo necesiten (Santo Tomás, *S. Th.*, 66,3, ad.3). La cuestión que inmediatamente aparece es qué entender por *superfluum y necessarium*. Santo Tomás naturalmente no da una medida objetiva que permita hacer la distinción, se remite a las condiciones de vida y estado de cada persona (Santo Tomás, *S. Th.*, 20, 2<sup>a</sup>, 32, 6 resp.). De esta forma, dirá que es malo el afán de lucro en cuanto que no conoce límites y tiende al infinito; pero no lo es obtenerlo por el ejercicio de una actividad, incluida la del comercio, que se efectúe *ad publicam utilitatem* (Santo Tomás, *S. Th.*, 20, 2<sup>a</sup>, 32, 4 resp.). Por lo tanto, según el Doctor Angélico “*usus pecuniae est in emissione ipsius*” (Santo Tomás, *S. Th.*, 20, 2<sup>a</sup>, 32, 4 resp.), lo que da a entender que dedicar lo superfluo a engrandecer la industria, la agricultura o el comercio, dando a los pobres la posibilidad de trabajo, cumple la función de devolver lo superfluo *ad bonum* de manera más adecuada a las necesidades de nuestro tiempo (Vykopal, A., *La dottrina del superfluo in Santo Tommaso*, 1962, pág. 72). De aquí deriva todo el pensamiento económico de Domingo de Soto, Martín de Azpilcueta, Domingo de Bañez, Tomas de Mercado, Luis de Molina, Juan de Lugo, Francisco Suárez, Juan de Mariana, etc.

pronunciado a favor de que la referencia valorativa del dinero este al margen del poder del Estado (ej. patrón oro), sobre el peligro de la desconexión de la responsabilidad de la propiedad de una sociedad de capital de los actos de la sociedad de capital y sobre la exigencia a los bancos de un coeficiente de caja del cien por cien, están justamente en esta línea<sup>1133</sup> -aunque traten el dinero como una mercancía funcional. Estas opiniones vienen a evitar que el dinero pueda convertirse en un instrumento de manipulación por parte del Estado, los bancos y las sociedades de capital. Todos estos economistas, al opinar de esta forma, dan por sentado que, la *potencialidad del dinero*, bajo el poder de decisión de unos pocos, con intereses al margen del mercado, o exclusivamente relacionados con el dinero, ponía en peligro los mecanismos que de forma natural prevé el mercado para que las personas alcancen sus fines económicos a través de él. Es decir, que el mercado está en serio peligro cuando, por el dinero, de él se adueña un poder o la irresponsabilidad – lo que suele ir de la mano. No puede extrañar por ello que la historia del dinero vaya unida a la de la banca<sup>1134</sup>, a la fórmula de la responsabilidad limitada de las sociedades de capital, y, a la del modo en que los bancos cambian dinero por privilegios con el Estado<sup>1135</sup>.

Este punto lo consideramos especialmente importante en nuestra explicación, pues, como veremos, por este camino, el dinero puede ser considerado, más allá de su función de medio de <<cambio indirecto>> o forma de pago, un instrumento de poder, de la acción colectiva, es decir, de fundamento de la economía. Nos vamos acercando a Keynes.

### C) El dinero y el poder

**304.** Parece evidente que el dinero no apareció en la economía como algo elaborado. Su historia se cuenta desde los distintos objetos que han servido para representarlo<sup>1136</sup>, como también por la facultad de dominarlo<sup>1137</sup>. Es imposible comprender la evolución del dinero si en ella no se tiene en cuenta, a la vez, su funcionalidad como

---

<sup>1133</sup> Entre otros: Menger, C., *El dinero*, op.cit., pág.109; Mises, L., *La teoría del dinero y del crédito*, op.cit., págs. 194 s.s. y 386 s.s.; del mismo autor: *La acción humana*, op.cit., págs. 369 s.s.; Hayek, F., “*La empresa en una sociedad democrática*”, en Estudios de Filosofía, Política y Economía, op.cit., págs. 407 s.s.; de forma muy amplia y profunda ver Huerta de Soto, J., *Dinero, crédito bancario y ciclos económicos*, ed. 2016.

<sup>1134</sup> Huerta de Soto, J., *Nuevos Estudios de Economía política*, op.cit., págs. 101 s.s

<sup>1135</sup> Galbraith, J.K., *El dinero*, op.cit., págs. 41 s.s.; Eiranova, E., *Mercado financiero desintermediado y <<ciclo regulatorio>>*, op. cit., págs. 85 s.s.

<sup>1136</sup> “*Y por riqueza entendemos todo aquello cuyo valor se mide en dinero*” (Aristóteles, *Eth. Nic.*, 1119b25).

<sup>1137</sup> En efecto, y al tratar la liberalidad, Aristóteles enseña como la avaricia, como vicio de la liberalidad, da lugar a que los gobernantes sean injustos, impíos y codiciosos, y del mismo modo alimenta el deseo de los ladrones y bandidos (Aristóteles, *Eth. Nic.*, 1122a 5). Y aún más, en el L. II de la Retórica, en donde examina las pasiones humanas, indica que son similares quienes tienen poder y riqueza (Aristóteles, *Retórica*, 1391 a 20). Ver más en detalle lo que se dice en el punto **270**.

medio de intercambio<sup>1138</sup>, y su naturaleza de ser un bien apetecible de manera absoluta, ilimitada y abstracta, es decir, en relación con *el poder*.

### c.1) El dinero como representante de valor.

**305.** Del conjunto de valoraciones económicas que se producen en la sociedad sobre determinados bienes, de pronto, por distintas circunstancias, un determinado bien se erige en representante de todas esas valoraciones. Su origen tenemos que encontrarlo en lo venimos explicando: *el intercambio*. Aquí encontramos una explicación funcional del dinero. Para facilitar el intercambio, el trueque, de unos bienes o servicios por otros, es decir, para representar el <<valor objetivo>>, las personas convienen en que existe un bien, tan apetecible para todos, y de una intensidad apetitiva tan elevada, que ningún otro bien puede igualar; de forma que, todos lo van a querer y en todo momento. Gracias a que lo desean por sí mismo y de forma inmediata, las personas pueden usarlo sin tener que esperar a coincidir con una persona que tenga lo que ellos desean y que, a su vez, desee lo que ellos tengan<sup>1139</sup>. Según lo que venimos diciendo, la causa que explicaría la aparición natural del dinero sería la de dar *velocidad* a los intercambios.

Ese “bien”, de forma espontánea, se convierte en representante de todas las <<valoraciones>> de intercambio y, como decimos, se le llaman dinero. Y, con él, ha aparecido el <<intercambio indirecto>>. Desde el esquema con el que venimos explicando las distintas partes de nuestro estudio, el dinero posibilita el “rodeo” para conseguir de forma inmediata algo que, de otro modo, se tardaría más tiempo en conseguir. En este sentido, sería una *institución social* de tipo *natural* (v.140).

En contra de esta tesis, se argumenta sobre la posibilidad de que el dinero fuera una imposición; que su origen procediera de un acto de la autoridad. Estas explicaciones considerarían el dinero como institución social de tipo *nominal-voluntarista*. Estaríamos bajo la explicación del dinero desde *el poder* político<sup>1140</sup>. Por nuestra parte, pensamos que

---

<sup>1138</sup> Sobre el carácter convencional de la moneda: Aristóteles, *Eth. Nic.* 1133a25; *Política*, 1257b.

<sup>1139</sup> Menger, C., *Principios de Economía Política*, op.cit. págs. 250 s.s.; del mismo autor, *Metodología de las ciencias sociales*, op.cit., págs. 171 s.s.; Mises, L., *La acción humana*, op.cit., pág.489.

<sup>1140</sup> En este sentido será fundamental la obra de Georg Friedrich Knapp (1842-1926). En su obra *Staatliche Theorie des Geldes* (1905) defenderá lo que se llamará el “cartalismo”, es decir, la procedencia del dinero de un acto de voluntad del Estado. ¿Y qué acto es éste? El del pago de los tributos, es decir, es dinero aquél medio de pago que el Estado acepta como pago de las deudas tributarias. La idea influiría de manera decisiva en Keynes, quien dirá: “*Se llegó a la época del dinero cartal o estatal cuando el Estado asumió el derecho a establecer qué cosa debería fungir como dinero en los estados de cuentas actuales*” (Keynes, J.M., *Tratado sobre el dinero* (1930), ed español 1996, pág. 4). Keynes haría una reseña aplaudiendo el artículo de Alfred Mitchaell-Innes (1864-1950) sobre un artículo que publicó con el título “*¿Qué es el dinero?*” (Mitchell-Innes, A., “*What is the money?*”, en *The Banking Law Journal*, 1913, págs. 377-408), en el que explicaba que era un



la explicación más plausible y general puede ser la primera. No obstante, es evidente que, a medida que las sociedades se han ido desarrollando y, en ellas, el poder político adquiriría formas más complicadas que las formas sociales tribales, los aspectos naturales y nominalistas del dinero se confunden. En la medida que el dinero es un bien relacionado directamente con el poder, es un hecho que la eficacia del <<intercambio indirecto>> fuera vigilada y hasta establecida, de uno u otro modo, por el poder político en un momento dado. En cualquier caso, defender sobre esta cuestión una u otra posición de forma unilateral y general parece difícil. Más bien, será el estudio histórico del poder político y el comercio en una determinada sociedad y época el que nos dará la mejor comprensión del problema.

Con ello no queremos menospreciar una teoría general del dinero que nos ayude a entenderlo. Se ha dicho que, para los problemas de la *cataláctica*, que el origen del dinero sea uno u otro es irrelevante. Al fin y al cabo, se dice, el hecho es que el <<cambio indirecto>> existe y se realiza a través del dinero<sup>1141</sup>. Pero, no es tan sencillo. Los fundamentos de las instituciones dependen directamente la fuente del poder que les da origen y de ello depende su forma. Así, bajo una perspectiva institucional natural, el dinero dependería de las energías económicas y contractuales de la sociedad, mientras que, bajo la doctrina nominal-voluntarista, sería algo dependiente del poder político. Ello, como es fácil de comprender, tiene consecuencias a nivel general sobre el modo de entender las relaciones sociales, y también a la hora de resolver problemas especiales, cómo, por ejemplo, si el gobierno tiene o no potestad para crear y producir dinero y, de este modo, influir en la velocidad del intercambio. Es decir, es una cuestión relevante para la *cataláctica* el modo en que se justifica y explica el intercambio indirecto. Dicho esto, para nuestra investigación, el periodo que hemos acotado para explicar el dinero es el que se corresponde con la evolución del *Estado fuerte* al *Estado potente*. Ello, además de permitirnos ser consecuentes con las explicaciones que hemos venido dando<sup>1142</sup> en las

---

producto de la acción del Estado (Keynes, J.M., “*What is the money?*”, en *Economic Journal*, 24:95 (1914), págs. 419-421). De aquí provienen las ideas de que el dinero es un instrumento en manos exclusivas del Estado y que, por lo tanto, no puede entenderse sin hacer mención a la soberanía estatal. Las obras de Abba Ptachya Lerner (1903-1982) y de Oscar Lange (1904-1965) siguieron este camino, en lo que se llamó el “socialismo de mercado” o “tercera vía”. Más recientemente tenemos en esta línea a Charles Goodhart (Goodhardt, C.A.E., *What is the essence of money?*, 2005). Es interesante leer la obra que acabamos de citar de Goodhardt porque en ella aparece la lucha de clases, el conflicto social, como base sobre la que sustentar el poder del Estado sobre el dinero. También dentro de esta corriente estaría la teoría monetaria moderna, según la cual: “*El Estado monetariamente soberano es proveedor monopolista de su moneda y puede emitir moneda de cualquier denominación en formas físicas o no físicas. Como tal, tienen capacidad ilimitada para pagar los bienes que desea comprar, cumplir con los pagos prometidos en el futuro, y posee capacidad ilimitada para proporcionar fondos a los otros sectores, por lo que el estado de insolvencia es imposible para el Estado*” (Tymoigne, E., y Wray, L.R., “*Modern Money Theory: A Reply to Critics*”, en *Levy Economics Institute of Bard College*, 2013, nº 778, pág. 32). Una acertada crítica sobre toda esta corriente, centrada sobre todo en Oscar Lange, en Huerta de Soto, J., *Ensayos de Economía política*, op.cit., pág. 111 s.s; del mismo autor: *Socialismo, cálculo económico y función empresarial*, op.cit., págs. 265 s.s.

<sup>1141</sup> Mises, L., *La acción humana*, op.cit., pág. 489.

<sup>1142</sup> Hayek, F., “*Grados de explicación*”, en *Estudios de Filosofía, Política y Economía*, op.cit., pág. 48.

partes tercera y cuarta de esta obra, sí que nos permite explicar, como un fenómeno evolutivo, el paso del dinero entendido de forma *real* al dinero entendido de manera *nominal*.

Como ha quedado dicho, los fines pueden ser más o menos remotos respecto de la voluntad del sujeto. Por lo que, muy bien podemos representar la longitud entre esos fines y el sujeto como una cadena de eslabones o, como ya ha quedado dicho, de medios, para alcanzarlos. Y justo aquí, cuando observamos estas enormes cadenas de eslabones que forman las sociedades complejas, es donde viene el dinero a ser un medio de solución. En efecto, mientras que, en las sociedades poco complejas, el número de eslabones que permiten al ser humano alcanzar sus fines, son cortos, incluso, en esa clase de sociedades, los fines suelen ser prácticamente los mismos para todos, de manera que al sujeto le resulta relativamente fácil conocer qué medios ha de poner para alcanzar sus fines, no sucede lo mismo en las sociedades complejas. En éstas, muchos de los fines son desconocidos, sólo los conoce aquel que los tiene, y a él le corresponde trazar la cadena de eslabones para llegar a ellos. En esa cadena de eslabones interfieren los fines y cadenas de eslabones que han trazado los demás, por lo que, necesariamente, el ser humano ha ingeniárselas para superar y resolver el problema que la finalidad de su acción le propone<sup>1143</sup>. El dinero, y gracias a él, los precios, ayudan a que las finalidades económicas que la persona pretende conseguir en sociedad puedan estudiarse y, así, que pueda dirigir ordenadamente la acción. Es decir, pueda razonar sobre el ajuste de los fines con los medios (v.298).

**306.** En efecto, el dinero adquiere una función de representación de las distintas <<valoraciones>> económicas que se producen en la sociedad. Él traduce cuantitativamente las <<valoraciones objetivas>> que se producen al intercambiar unos bienes/servicios por otros. El dinero, representando a las <<valoraciones de cambio>>, es capaz de traducir aspectos subjetivos de los individuos a un número. Ello hará posible que el “giro” por *lo social*, en tanto que *lo económico*, pueda realizarse a través de un cierto cálculo.

Como representante que es de las valoraciones, el dinero tiene dos dimensiones. En una, está traduciendo a números las <<valoraciones de intercambio>>. En la otra, goza de cierta independencia, ya que es deseado en sí mismo. Por la primera, es un representante numérico y, por lo tanto, abstracto, de realidades <<valorativas>> de tipo subjetivo. En este

---

<sup>1143</sup> Explica Marshall respecto de la acción empresarial: “Las acciones de todas las personas están influidas por sus oportunidades y recursos especiales, así como por su temperamento y sus relaciones; pero cada uno, teniendo en cuenta sus propios medios, irá invirtiendo capital en cada uno de los diversos sentidos de su negocio hasta que juzgue que ha alcanzado el límite extremo o margen de ganancia, es decir, hasta que le parezca que posee buenas razones para estimar que las ganancias resultantes de cualquier nueva inversión en aquel sentido particular no compensarían su desembolso” (Marshall, A., *Principios de Economía*, op.cit., pág. 294).

sentido, el dinero aparece como un medio de intercambio. Por la segunda de sus dimensiones, se presenta a la sociedad como el bien más apetecido, llevando a la población por sus caminos. La expresión *poder adquisitivo* del dinero da cuenta de este fenómeno<sup>1144</sup>.

**307.** Reparemos en esa dimensión del dinero, en la que es apetecido *por sí mismo* y, por lo tanto, es un bien *autónomo*. Existen algunas manifestaciones evidentes de ello. Algunas tienen que ver con el fundamento del negocio bancario. En efecto, pues el depósito bancario se explica en parte por el miedo que tiene la persona a perder su dinero<sup>1145</sup> y, en el préstamo a interés, la capacidad que tiene el dinero provocar negocios jurídicos por sí

---

<sup>1144</sup> El *teorema regresivo* del poder adquisitivo del dinero fue expuesto por primera vez por Ludwig von Mises (Mises, L., *La Teoría del dinero y el crédito*, op.cit., págs. 97 s.s, del mismo autor: *La acción humana*, op.cit., págs. 491 s.s). Observándolo de cerca, Mises, distingue dos tipos de demanda sobre el dinero. Una primera, que sería aquella en la que las personas demandarían dinero para adquirir productos y servicios. Luego habría una segunda demanda, que sería aquella por la que las personas querrían el dinero para ahorrarlo, para detentarlo y poder usarlo en el futuro. Mises nos dice que esas dos clases de demanda forman el poder adquisitivo del dinero. Hasta aquí, todo bien y conforme con la cualidad potente del dinero. En efecto, pues si nos fijamos las dos demandas de dinero en el fondo son la misma, la única diferencia es que unos demandantes no quieren esperar para hacer uso del dinero, mientras que otros prefieren esperar a algún momento del futuro, mientras que, por último, podemos encontrarnos posiciones mixtas. Por lo tanto, la diferencia es sólo temporal. Ello provoca cierta incertidumbre sobre cómo explicar los precios en un momento dado, pues, puede pensarse que el *poder adquisitivo* no sirve para dar esa explicación pues, como se ha dicho, en él se comprende no sólo la demanda presente, sino la futura. El *teorema regresivo* de Mises indica que, en la medida que lo que se trata de averiguar es el poder adquisitivo del dinero en el momento inmediatamente siguiente, lo relevante es la información que transmiten los precios pasados. Ello encaja perfectamente con la idea que hemos expuesto sobre que la acción humana económica se despliega subjetivamente a través del “rodeo” por los precios (v. 298). Ello hace que el problema del poder adquisitivo del dinero quede remitido a la historia. Y así, que se caiga en un regreso infinito en la explicación. Y aquí es en donde discrepamos de la contestación de Mises a sus detractores que usan este argumento. Pues, dirá Mises: “*si recorremos hacia atrás, paso a paso, ese proceso seguido por el poder adquisitivo, llegamos a aquel instante en que el bien en cuestión empezó a usarse como medio de intercambio. Alcanzado ese punto, su poder adquisitivo es función exclusivamente de la demanda no monetaria – industrial – desatada por quienes pretenden utilizar la mercancía en función distinta de la propia de medio de intercambio*” (Mises, L., *La acción humana*, op.cit., pág. 492). Lo que equivale a pensar que existe un punto origen en el que el poder adquisitivo sólo depende de la demanda industrial de la propia mercancía. En ese punto de origen, es evidente que Mises se estaría contradiciendo con lo que afirma un poco más adelante: “*Un medio de intercambio sin pasado es inconcebible*” (Mises, L., *La acción humana*, op.cit., pág. 511). Pero, entonces ¿sería posible decir que antes del punto de origen no existía poder adquisitivo? Y la respuesta es que no. Pues, evidentemente, antes de que un bien se convierta en medio general de cambio indirecto, existían otros bienes que desarrollaban esa función. La solución a la cuestión está en que, realmente, el argumento del regreso al infinito no lo es frente a la explicación que ofrece Mises del poder adquisitivo. Cuando las personas realizan el “rodeo” por los precios, para llegar a sus valoraciones subjetivas, no se remontan a la historia de la moneda y los precios. Tienen una decisión que tomar “inmediata” y que se fundamenta en un pasado “inmediato”. El alcance de lo “inmediato” depende de qué sea aquello hacia lo que se dirigen sus intereses. Con la explicación que ofrecemos se vuelven inconsistentes los otros dos argumentos que se desarrollan contra el teorema regresivo: el explicar el poder adquisitivo desde la demanda de moneda por los servicios que el dinero presta en el intercambio y el carácter histórico de la explicación.

<sup>1145</sup> Dirá Mises: “*Hay demanda de medios de intercambio porque la gente pretende hacer acopio de ellos*”. Y sigue: “*Normalmente, la gente desea no sólo poseer diversos medios económicos; quiere además tener dinero*” (Mises, L., *La acción humana*, op.cit., pág. 484).

mismo. Otra manifestación de la autonomía del dinero es, por ejemplo, la relación que se establece entre las divisas de los distintos Estados. En este sentido, se ha dicho con todo acierto, que el dinero en sí mismo produce las ideas normativas a las que se somete él mismo<sup>1146</sup>. Este fenómeno tiene mucha importancia. Pues, con él se explica que, si es tenido como medio de intercambio, la “normativa” que se deduce de este hecho, provenga de la convención natural sobre el dinero, mientras que, si se incide en su dimensión de poder, se puede fundamentar la autoridad que sobre él tiene el Estado para regularlo.

Otra propiedad del dinero, a la que debemos poner nombre, es la *fungibilidad*. Y, con ella, que el mundo de los bienes y servicios, después de pasar al mundo de las valoraciones, acceda a un mundo en el que todo puede ser intercambiado gracias al dinero. Esta propiedad es la que propicia la *velocidad* en el intercambio. Marx, usando expresiones religiosas, hablaba de esta propiedad del dinero, refiriéndose a ella como una capacidad de “transustanciar” el trabajo a través de las mercancías (v.252,262).

Como podemos observar, con el dinero, el ser humano ha introducido un nivel de abstracción en las relaciones económicas de intercambio que permite observar *la economía como algo continuo*. Y ello es fundamental para entender lo que dirá Keynes y explicar las razones de porqué su teoría prescinde de la realidad - como enfoque de la economía desde la acción humana. Ahora podemos atisbar también, que la perspectiva de Keynes no carece de fundamento del todo. Si por un momento prescindimos mentalmente del dinero, enseguida veríamos que la economía descendería al plano de las valoraciones subjetivas y al esfuerzo de que coincidiesen las personas que desean intercambiar. Es decir, con facilidad, puede entenderse el dinero como algo esencial para explicar la economía. Y, desde el momento en que éste se entiende de forma nominal, es fácil llegar a justificar la intervención del Estado a través del dinero en la economía. Dicho esto, no obstante, veremos más adelante cómo esta consecuencia no es la mejor, desde luego.

Ahora bien, la cualidad abstracta del dinero no sólo se queda ahí. No es una mera abstracción, a través de la cual podamos examinar el mundo de las <<valoraciones objetivas>>. Lo abstracto toma forma metafísica cuando es capaz de dar razón del mundo, más allá de lo patente y real. Así, el dinero tendría esta clase de cualidades, pues, siendo el dinero la representación de todas las valoraciones posibles de intercambio económico, es capaz de determinar el mundo económico humano o, si se quiere, la *idea de mundo económico*. Y ello tiene mucha importancia, pues, por este camino, es fácil llegar a pensar que la economía, en realidad, es una cuestión de lo que se hace y puede hacerse con el dinero. Más aún, que la idea de mundo y de persona depende de lo que se pueda hacer o no con el dinero. Y lo que decimos no es exagerado. Si nos fijamos bien, cuando hemos examinado la cuestión del <<bienestar>> en Walter Eucken o Pigou, o cuando nos hemos

---

<sup>1146</sup> Simmel, G., *Filosofía del dinero*, op.cit., pág. 123.

referido a los derechos individuales y sociales, estos autores – y las propias categorías de derechos personales y sociales – están dispuestos a definir la idea de dignidad de la persona según su estado material. Es decir, según lo que se pueda hacer o no materialmente con el dinero para resolver problemas económicos de la persona. Por lo tanto, no es el individualismo, la libertad o el capitalismo, los que han hecho encomio del dinero para definir la persona. Por el contrario, son las *ideas colectivistas* las que no existirían si el dinero no les sirviera para ofrecer una idea de mundo y de persona basadas en él.

En este punto es importante que recuperemos lo que hemos dicho sobre la *ideología* (v. 61 a 64; 74; 131; 145) para ver las consecuencias que ello puede tener sobre la idea de mundo, de la sociedad y sus instituciones (*ideografía*).

### c.2) El valor del dinero

**308.** Con el dinero sucede algo muy parecido que lo que sucede con el lenguaje y el conocimiento. En la primera parte de este estudio se veía, a través de la *teoría del nombre* (v.21), que el lenguaje podía concebirse como un “signo” convencional o, por el contrario, como el resultado de un proceso significativo de la realidad sobre el entendimiento. Pues bien, con el dinero puede mantenerse el mismo esquema. Por un lado, podemos calificarlo como un “*signo*” *nominal* sobre la realidad de las valoraciones subjetivas que se producen en los intercambios económicos. Pero, también podemos decir que el dinero, ya que mide valoraciones subjetivas sobre bienes y servicios, puede consistir en *algo valioso*. Estamos en la cuestión de si el dinero, como el lenguaje, es fruto de la voluntad o, por el contrario, debería ser reflejo de la realidad (v. 25). Pues bien, en el primer caso, que es en el que se encuentra la economía desde que el dólar abandonó el patrón oro, el dinero tiene un *valor nominal y voluntarista*, directamente dependiente de la voluntad de los Estados. El segundo caso, se presenta en la historia de muchas formas, pero, el ejemplo conocido y más reciente es aquél en el que el dinero se referenciaba al patrón oro.

**309.** De lo dicho ya podemos extraer una conclusión, ésta es, que el dinero hace tiempo se ha convertido en un medio instrumental de carácter nominal de la voluntad del Estado sobre la economía.

**310.** Lo que acabamos de decir tiene su importancia. La conmensurabilidad de las relaciones de intercambio en dinero, que es otro valor, estaba en una relación funcional real, cuando el dinero se referenciaba al oro. Así, podíamos hablar de una relación de valoraciones de intercambio según un valor real<sup>1147</sup>. En este sentido, la mecánica del

---

<sup>1147</sup> Nos parece muy brillante el símil que usa George Simmel: “*Por supuesto, entre el grosor de una tubería y una cierta fuerza hidráulica no hay ninguna igualdad ni posibilidad de medición, sin embargo, cuando ambos*

<<intercambio indirecto>> habría puesto en relación cierto valor real con el resto de las valoraciones de los bienes de forma natural. Pero, desde el momento en que dicha relación es secuestrada por el Estado, podemos decir que la idea de *Estado máquina, voluntarista*, aparece claramente haciéndose cargo del elemento que da continuidad y coherencia al sistema económico.

### c.3) La cantidad de dinero

**311.** Ninguna cantidad de mercancías lleva aparejada una cantidad determinada de dinero. En principio, podemos pensar que, dada una determinada cantidad de mercancías en el mercado, una mayor o menor cantidad de dinero, no tiene que afectar a su tráfico. Estamos en el terreno de si el dinero es o no neutral para la economía<sup>1148</sup>. En principio, habría que decir que, si la masa monetaria aumentara o disminuyera en todos los bolsillos de los individuos de una sociedad a la vez, los precios, en realidad, nunca se verían afectados. El aumento o disminución del dinero, en este caso, sólo tendría un reflejo *nominal*, pero no *real*. Dicho de otro modo, el nominalismo monetario es intrascendente si trata cuantitativamente a todos los individuos por igual. Ahora bien, lo que sucede es que, cuando se produce un aumento o disminución de la cantidad de dinero, ello se refleja en los bolsillos de los individuos de una sociedad de un modo muy distinto (efecto Cantillon<sup>1149</sup>), provocando que el incremento de la masa monetaria sí afecte a los precios y, en consecuencia, al poder adquisitivo del dinero según las personas. Por lo tanto, la idea de justicia distributiva, de igualdad o de justicia social, sobre la que opera en nominalismo monetario, en realidad, lo que provoca es la mayor desigualdad entre las personas. Aquellos que reciben el dinero antes salen beneficiados respecto de quienes lo reciben después – a quienes afecta la inflación.

El <<efecto Cantillon>> no ha sido tenido en cuenta por muchos economistas que han estudiado de manera holística el modo en que el dinero afecta a la economía. Sin tener

---

*forman parte integrante de un sistema mecánico, se puede, bajo circunstancias determinadas y siempre que sea conocida la transformación de la fuerza hidráulica, medir cuál es el diámetro de la tubería empleada en el sistema. De este modo, aunque las mercancías y el dinero en sí no sean commensurables, bastará con que se cumpla una determinada función en la vida del hombre dentro de su sistema de finalidades prácticas, a fin de que la modificación cuantitativa del uno se convierta en índice para el otro” (Simmel, G., Filosofía del dinero, op.cit., pág.142).*

<sup>1148</sup> Hayek, F., *Precios y Producción* (1935), ed. español 1996, pág. 129 s.s.

<sup>1149</sup> Richard Cantillon (1680-1734) había indicado en su obra *Essai sur la Nature du Commerce en Général* (1730), ed. 1998, el modo en que el aumento de la masa monetaria afectaba a la economía, precisamente por tener una entrada en el mercado desigual. Un estudio completo de este autor en Huerta de Soto, J., *Ensayos de Economía política*, op.cit., pág.341 s.s. Ver también Mises, L., *La acción humana*, op.cit., págs. 495 s.s; Hayek, F., *Precios y Producción*, op.cit., pág.31. Sobre los efectos desequilibradores de la inflación y del modo en que ésta lleva, en su lógica, a su aceleración: Hayek., F., “*La campaña contra la inflación keynesiana*”, en Nuevos Estudios de Filosofía, Política Economía e Historia de las Ideas, op.cit., págs. 256 s.s.

en cuenta que la base del funcionamiento del dinero son las relaciones de intercambio, han equiparado nivel de precios con la cantidad de dinero existente en el mercado y su velocidad de circulación, dando a entender que siempre existe en esa ecuación una correspondencia proporcional. Pero ello no es así y, sobre todo, sus efectos microeconómicos no son neutrales. Es importante darse cuenta de lo que supone saber qué cantidad de dinero es la que necesita la sociedad para funcionar económicamente bien. Richard Cantillon (1680-1734) observó que había dos factores que influían directamente en ese análisis. Por un lado, estaba el valor de todo aquello que estaba en el mercado. Cantillon observaría que, dado que la mitad del producto de la tierra se transfiere o intercambia por medio del uso del dinero, sería conveniente que hubiera una cantidad de dinero que valiese 2/3 del producto anual de la tierra. Pero, aún dirá más, porque si se supone que los intercambios se producen seis veces al año, sólo sería necesario que 1/9 del valor del producto anual de la tierra estuviera disponible<sup>1150</sup>. Con ello, Cantillon había indicado que no sólo el valor de la producción era relevante a la hora de calcular la <<masa monetaria>>, sino también la <<velocidad de circulación>> del dinero. En este sentido, no se puede estar de acuerdo con la afirmación de Ludwig von Mises de que el concepto de <<velocidad de circulación>> del dinero es engañoso<sup>1151</sup>. Obedece a una realidad fundamental y observable en la economía sin demasiados problemas. Dicho esto, aún puede introducirse alguna corrección a la doctrina sentada por Cantillon. Si nos fijamos en ella, sólo el número de transacciones afectan, como <<velocidad de circulación>>, al dinero necesario para el funcionamiento de la economía. Ahora bien, ello no es exactamente así. La razón está en que la velocidad con la que se mueven las mercancías es mucho más lenta que la velocidad con la que se mueve el dinero. Por ello, alrededor de cualquier mercado desarrollado, el dinero sirve para anticipar transacciones futuras. Ello quiere decir que, la <<velocidad de circulación>> del dinero, depende no sólo de las transacciones presentes, sino de toda la anticipación que las transacciones que los empresarios y consumidores han dejado para el futuro. Hablamos del fenómeno del crédito.

**312.** De lo que acabamos de decir se desprende la tendencia hacia el *nominalismo* del dinero o, dicho de otro modo, a que haya una cada vez una mayor masa monetaria. En las economías desarrolladas, en la que la producción de mercancías es exponencialmente alta, se requiere que, a la par, haya una suficiente masa monetaria capaz de responder a la velocidad del tráfico económico que se produce – en el presente y previendo el futuro. En este sentido, establecer un patrón fijo, como por ejemplo el oro, ocasiona, necesariamente, a partir de una determinada velocidad de tráfico de mercancías, que no se pueda responder a la mayor velocidad que se exige en el tráfico mercantil. Que la velocidad de tráfico del dinero siempre es mayor que el de las mercancías en todo caso, se puede apreciar con facilidad por la existencia de los sustitutos del dinero y la necesidad del crédito. Los

---

<sup>1150</sup> Cantillon, R., *Essai sur la Nature du Commerce...*, op.cit., págs. 189 s.s

<sup>1151</sup> Mises, L., *La acción humana*, op.cit., pág. 481.

proyectos empresariales, que son futuribles, exigen de la economía cantidades de dinero que ha de movilizarse antes de que se produzca la transacción de las mercancías o la formación del capital a que obedecen esos proyectos. Este aspecto de la función empresarial sobre el dinero no se ha destacado lo suficiente. La anticipación del futuro por el empresario exige que se movilice el crédito y con él, el dinero, a una velocidad muy superior al de las mercancías/servicios.

En todo momento la economía, a través de los precios, da cuenta del estado de la relación de la <<velocidad del dinero>> y el precio de las mercancías. No obstante, no debemos perder de vista que estamos ante velocidades distintas de elementos también distintos. Cuando hablamos de mercancías, hablamos de realidades, cuando hablamos de dinero, nos referimos a signos. En este sentido, el dinero puede verse como un puente, o instrumento para el rodeo “rodeo” por lo económico y, así, no sólo como medio de intercambio, no sólo como un signo conformador de los precios, sino también como un <<acelerador económico>>.

**313.** En los estadios más primitivos de la economía vemos aparecer el dinero justamente para aumentar la rapidez y agilidad en las transacciones. Si los hombres estuvieran dispuestos a esperar todo el tiempo necesario a que se diera la coincidencia para el trueque, el dinero no habría llegado a existir. Pero, en economías más avanzadas, ello no fue suficiente, la letra de cambio, el pagaré y el cheque, como sustitutos del dinero, se explicaron por la necesidad que tenían las personas de acelerar los procesos de intercambio, más allá de la velocidad que les proporcionaba el dinero sustentado en el patrón oro. En un principio, la <<velocidad>> del dinero venía justificada por la existencia de un valor que todos reconocían como necesario, es decir, que se prestaba a circular con <<velocidad>>, por lo que la *autonomía* y *fungibilidad* se convirtieron en notas distintivas del mismo. No obstante, poco a poco, la propia economía vino a imponer nuevas y más aceleradas formas de actuar tanto en el empresario como en el consumidor, de manera que, la referencia a un metal precioso como el oro, suponía un inconveniente cuando, justamente, por el aumento de las transacciones reales y la anticipación de las transacciones futuras, se hacía imprescindible una mayor masa monetaria.

Los pretextos sociales para el *nominalismo* del dinero no proceden de estas circunstancias económicas pacíficas. Donde vemos con total claridad la necesidad de cantidades ingentes de dinero, más allá del que usan las personas para comerciar, es cuando los *Estados empezaron a pedir prestado para ir a la guerra*. Cada guerra acelera la necesidad de dinero al máximo en cada nación. La muerte siempre ha pisado afondo del acelerador económico de la deuda y la pobreza.

En todo caso, la inflación, por el incremento de la masa monetaria, producirá el <<efecto Cantillon>>, éste es, que el incremento de la masa monetaria se introduce en el



mercado, a través de determinados circuitos que, por su dinámica, provocaban una desigualdad entre quienes recibían primero el dinero, sin que les afectase el aumento de los precios, y quienes lo recibían después, cuando los precios ya habían aumentado. Dicho sencillamente, el <<efecto Cantillon>> pone en evidencia que, en el incremento de la masa monetaria, los ricos salen beneficiados frente a los pobres. Así, la inflación justificada sobre políticas sociales es una de las mentiras más disparatadas que pueden usar los políticos, pero, curiosamente, de las que la sociedad contumazmente no sale.

Antes de acabar este apartado, sí que nos gustaría hacer algunos comentarios sobre historia moderna que pueden ser útiles para ilustrar el modo en que acabó abandonándose el patrón oro y se acogió el dinero nominalista.

El afianzamiento del nominalismo monetario comenzó cuando se vio posible manipular el precio del oro<sup>1152</sup> por el Estado. En efecto, frente a la creencia de que el patrón oro mantendría alejados a los gobiernos de la manipulación del dinero, la realidad es que los gobiernos encontraron el modo de manipular el patrón oro “tocando” su precio. Será a partir de la Primera Guerra Mundial y, sobre todo, con la Gran depresión de 1929, cuando se precipitarían los acontecimientos para que las ideas sobre la manipulación del dinero referenciado al patrón oro se impusieran; además, por desgracia, en el país más liberal y próspero del mundo – los Estados Unidos. Por lo que, como una peste, esas ideas acabaron cuajando en todo el mundo. Tampoco es que en la Europa continental fuera a ofrecer muchas resistencias a su introducción. Desde la época de Bismark, el *Estado potente* era una realidad y qué mejor que dejar en manos del Estado el dinero. A partir de 1914, el patrón oro jamás volvió a imponerse del modo en que lo estuvo antes de la Gran Guerra.

Se debe a Irving Fisher (1867-1947) la llamada ecuación de cambio<sup>1153</sup> y, desde que él la dictó, impera en todos los libros de texto de economía. Según su famosa ecuación podía sostenerse la idea de la estabilidad monetaria y de los precios, controlando la reducción del contenido de oro del dólar o, en su caso, su aumentándolo. Los años treinta, después de la crisis del veintinueve, fueron los años en que se aplicaron estas políticas en los Estados Unidos. La administración de Roosevelt había prohibido el atesoramiento privado de oro, de manera que las ideas de Fisher podían aplicarse con facilidad a través de las políticas de la Reserva Federal. Las reformas financieras de 1933, 1934 y 1935 en los Estados Unidos habían dejado al Estado como prestamista de última instancia a través la *Federal Deposit Insurance Corporation*, por lo que la Reserva Federal caía de lleno en manos del poder del

---

<sup>1152</sup> Cfr. Mises, L., *La acción humana*, op.cit., pág. 566.

<sup>1153</sup> Fisher, I., *The Purchasing Power of Money: Its Determination and Relation to Credit, Interest, and Crises* (1911), ed. 1922. La ecuación puede expresarse así  $P = \frac{M'V + MR}{T}$ , de donde “P” es el nivel de precios; “M”, el dinero efectivo o circulante; “V”, la velocidad de circulación del dinero; “M’” el número de los depósitos bancarios disponibles; “R” el ritmo a que se gastan esos depósitos bancarios; y “T” el número de transacciones.

Estado. Sólo en el mercado sumergido, las personas podían, conservando el oro que tenían, eludir los experimentos del Estado. En el mercado “normal”, como decimos, si se bajaba el contenido de oro de los dólares, se podía conseguir que los precios bajaran automáticamente. En efecto, pues, a través de esa operación, la Reserva Federal dispondría de más dólares para hacer préstamos y recuperar la economía.

El mecanismo que usó el gobierno de los Estados Unidos fue algo distinto a lo que acabamos de explicar. La política fue subir el precio del oro al comprarlo en las casas de moneda. Al subir el precio del oro, el dólar, inmediatamente, tuvo menos contenido de ese metal, así que el resultado era el mismo que el vaticinaba Irving Fisher. El autor del experimento resumió del siguiente modo esta clase política: “Ofrecer algún método para la realización de los futuros y obligados cambios en el precio del oro sin necesidad de largos años de apuros económicos y de agitación política, parece ser una posición conservadora”<sup>1154</sup>. La alusión al conservadurismo era real. Se pretendía evitar que el gobierno adoptara medidas intervencionistas más intensas y directas sobre la economía. Lo importante, no obstante, es que puso de manifiesto que esta política sobre el patrón oro, no dejaba indemne al oro de ser manipulado por el gobierno. A partir de 1933 el gobierno comenzó a comprar oro a precios cada vez más altos. Así, de 20, 67 dólares la onza en 1933, en 1934 alcanzaría el valor de 35 dólares la onza de oro. Pero, el gobierno de los Estados Unidos, contradictoriamente, adoptó otra medida que neutralizó los efectos deseados de la subida del precio del oro. El gobierno reclamaría a los bancos y los ciudadanos que le entregasen el oro, con la finalidad de fortalecer el Tesoro y acometer políticas públicas sociales. Los pretendidos efectos conservadores de la política monetaria quedaron en nada. Si lo que se pretendía, manipulando el oro, era evitar el exceso presupuestario y las políticas sociales, lo que se tuvo fueron las dos cosas: manipulación de la moneda y políticas presupuestarias deficitarias. Los bancos, al final, no dispusieron de más dólares para prestar y, de ese modo, activar la economía. No obstante, el aumento del precio del oro hizo que mucho del oro que había en el extranjero fluyera hacia los Estados Unidos. De manera que los bancos fueron aumentando sus reservas exponencialmente. Pese a ello, el dinero no acabó de llegar a la economía. En 1937, cuando aparecían signos de recuperación económica, por el miedo a la inflación que podía provocar que esas ingentes reservas de oro acabaran por llegar al mercado en forma de dinero, se subieron los tipos de interés. El crédito, en consecuencia, siguió contraído. A la vez, en ese mismo año, la política presupuestaria giró hacia la restricción, lo que provocó una recesión dentro de la depresión que venía del año veintinueve. En definitiva, el panorama, visto desde hoy, es desalentador. Experimento tras experimento social, los “sabios” de la economía<sup>1155</sup>, hicieron que la

---

<sup>1154</sup> Warren, G.F., “Some Statistics on the Gold Situation”, en American Economic Review, (1934), vol. XXIV, nº 1, pág.129.

<sup>1155</sup> Uno de los principales propagadores de las ideas keynesianas en los Estados Unidos, Alvin Harvey Hansen (1887-1975), en 1946 fue quien auspició la *Full Employment Act*, a través de la cual se creaba el Consejo de Asesores Económicos para el gobierno. Muy interesante la relación entre la “intelectualidad” y el socialismo,

recesión del año veintinueve se prolongase más allá lo inevitable. Fue en esa coyuntura cuando, lejos de huir de la experimentación, los más contumaces insistieron en que la creación y la manipulación del dinero por el Estado era una obligación y no algo potestativo. Además, se observaría que era necesario acompasar la política monetaria con la fiscal y la presupuestaria. El dinero se había convertido en algo puramente *nominal*. Todo el mundo miraba extasiado las políticas económicas que proponía Keynes<sup>1156</sup>.

#### c.4) El carácter simbólico del dinero

**314.** En este apartado y en el siguiente analizaremos el dinero como <<símbolo>>. Veremos, en primer lugar, qué es lo que hace que podamos tratarlo de este modo. A partir de ahí, observaremos que, como <<símbolo>> del poder, el dinero puede sustentar una narrativa de éste y, por lo tanto, de las fuerzas *nominales* o, en su caso, *reales*, que sustentan la sociedad. Nos ha parecido conveniente describir el paso del fiscalismo de la Baja Edad Media al mercantilismo, para evidenciar que el patrón oro no ha servido de límite a la intervención del Estado sobre la moneda, en ningún momento – lo acabamos de ver con la crisis de 1929 en los Estados Unidos. Hecho esto, de una forma muy somera, pero suficiente, también hemos pensado que es adecuado dar cuenta de los fisiócratas, en la medida que anticipan claramente las ideas liberales sobre el dinero.

Se ha dicho que “*el establecimiento de las relaciones de medida entre dos cantidades, no por una aproximación inmediata, sino a través de un proceso en el cual cada una de ellas tiene una relación aparte con otra cantidad y estas dos relaciones, a su vez, son iguales o desiguales, es uno de los grandes progresos que ha hecho la humanidad*”<sup>1157</sup>. En este sentido, el dinero hunde sus raíces en una forma muy peculiar que tiene el ser humano de ordenar las cosas, refiriéndolas a un tercer elemento. Así, por ejemplo, cuando dentro de un estilo de arte pictórico intentamos comparar unas obras con otras, inmediatamente, por el simple y constante contraste, surge la <<norma>>, a través de la cual, y por referencia a ella, conseguimos ordenar y analizar las distintas obras de arte que se producen en ese estilo. Este fenómeno, a diferencia de Simmel, nosotros no lo entendemos como una elaboración conceptual que surge de la relación directa del entendimiento con el objeto. Como hemos explicado en la primera parte de este estudio, ello obedece al “giro” que el entendimiento da necesariamente por lo *irreal* para conocer lo *real* (v.57). No es necesario que nos detengamos mucho más en esto.

---

en Hayek, F., “*Los intelectuales y el socialismo*”, en Estudios de Filosofía, Política y Economía, op.cit., págs. 255-276.

<sup>1156</sup> Galbraith, J.K., *El dinero*, op.cit., pág. 254.

<sup>1157</sup> Simmel, G., *Filosofía del dinero*, op.cit., pág. 154.

El dinero, en tanto puede afectar a todas las cosas, se muestra como una forma fundamental y básica a través de la cual los individuos podemos comparar cosas totalmente diferentes y ponerlas en relación valorativo-cuantitativa. Esta característica, que le independiza de todo valor, pero, a la vez, le permite valorar todo, es la que le permite tener su nota de <<símbolo>><sup>1158</sup>. Al relacionarlo todo de manera cualitativo-cuantitativa permite, no sólo tener una noción general de los precios que se producen en el mercado, sino también de aquellas razones por las que las personas han optado al preferir. Es decir, el dinero como <<símbolo>> nos ofrece una narrativa de las valoraciones de una sociedad. Ello tiene consecuencias bastante interesantes. Por un lado, como <<símbolo>> de la riqueza es, por excelencia, el <<símbolo>> del poder<sup>1159</sup>. Siendo ésta la causa de que ya sea en su manejo cuantitativo, o bien a través de las *ideologías* que afectan al modo en que una sociedad hace valoraciones, el dinero, como <<símbolo>>, acabe reflejando las narrativas sociales sobre el mundo y la sociedad.

Es por ello por lo que la historia de la abstracción espiritual simbólica del dinero ha corrido pareja al desarrollo del Estado y, en consecuencia, a la acción del Estado por apropiarse, entre otros, del <<símbolo>> del dinero. Aquí conviene recordar el efecto engañoso que los <<símbolos>> pueden tener en la sociedad, y el modo en que son usados para encaminar a la sociedad hacia ciertas valoraciones generales sobre el mundo o el ser humano (v. 170). Los <<símbolos>> aparecen como formas de representar la *ideología*. A través de ellos es que las personas perciben, de manera sintética, un conjunto de ideas fuertes sobre aquello que representa el <<símbolo>>. Si esto es así, en el caso del dinero, su carácter <<simbólico>> queda aún más evidenciado porque, como medio de cambio indirecto, se apoya en la confianza de los ciudadanos en él. Dicho de otro modo, puede decirse que el dinero como <<símbolo>> nos da efectivamente y de modo patente la prueba de cuál es la *ideología* en la que confía la sociedad de manera general. Ello podemos probarlo de un modo bastante sencillo. La historia moderna del dinero, tal y como la hemos contado de manera resumida, es el cambio del *realismo*, del patrón oro, hacia el

---

<sup>1158</sup> El carácter simbólico del dinero es producto de una cristalización de determinadas relaciones sociales. La fluidez en los intercambios, el aumento de la seguridad en las transacciones, provocan que exista un ciclo real económico preparado para que el dinero vaya tomando su carácter de <<símbolo>> (Simmel, G., *Filosofía del dinero*, op.cit., págs. 186-187).

<sup>1159</sup> Por ejemplo, respecto al <<patrón oro>> dirá Mises: “*Es fácil comprender por qué se considera el patrón oro como el símbolo de esta histórica revolución (liberalismo), la mayor y más beneficiosa que jamás el hombre haya puesto en marcha. Todos aquellos a quienes repugnaba el progreso hacia el bienestar, la paz, la libertad y la democracia odiaban el patrón oro; y no sólo por su significación económica. Para ellos el patrón oro era el lábaro, el símbolo de aquellas doctrinas y filosofías que precisamente deseaban aniquilar (...). Ataca el patrón oro el nacionalismo porque pretende aislar al país del mercado internacional, implantando la autarquía en la medida de lo posible. El intervencionismo y los grupos de presión luchan contra el patrón oro porque es un grave obstáculo que impide manipular los precios y los salarios. Las embestidas más fanáticas contra el oro provienen, sin embargo, de quienes propugnan la expansión crediticia. Para sus partidarios, la expansión crediticia es la panacea que cura todas las dolencias económicas*” (Mises, L., *La acción humana*, op.cit., pág. 565).

*nominalismo* que se produjo en la evolución del dólar después de la Primera Guerra Mundial. En este periplo, el símbolo del dólar acabó sustituyendo al del oro, por la fuerza y energía de las nuevas políticas monetarias *nominalistas* sobre el dinero. Ello, si nos fijamos bien, nunca hubiera sido posible sin que el Estado, poco a poco, fue pasando de ser *fuerte* a ser *potente*. Sólo en la medida en que los ciudadanos fueron consintiendo que el Estado se hiciera cargo de sus problemas, es que el Estado pudo ir haciéndose con el control del dinero y, una vez tuvo la total confianza de los ciudadanos, desligarlo del patrón oro. En este proceso, como veremos en el apartado siguiente cuando veamos el paso del fiscalismo de la última etapa de la Edad Media al mercantilismo, no sirvió de nada que los mejores economistas y moralistas cristianos de la época denunciaran la política manipuladora del dinero del Estado. La *ideología* siempre es falsa (v.64), pero parece una fuerza demasiado potente en la historia de la humanidad, frente a la que no caben oponer las mejores y sopesadas razones.

**315.** Una de las consecuencias del desarrollo simbólico de una sociedad es el cambio en su forma de pensar y en el modo en que los hombres actúan. Porque pensamos que la seguridad la garantiza el Estado, por ejemplo, hoy en Europa resulta, para la inmensa mayoría de los ciudadanos, aberrante pensar en un posible derecho a tener y portar armas. Al ciudadano le han desarmado y ello le parece bien. Del mismo modo, el uso del dinero genera procesos mentales según la *ideología* que soporta lo que <<simboliza>> el dinero. Cuando esto se produce, es bastante sencillo introducir o modificar formas en el pensamiento y el comportamiento a través del <<símbolo>>. Así, por ejemplo, hoy es impensable que ningún Estado se atreva a proponer un retroceso general sobre los supuestos derechos sociales. A pesar de la falsedad que suponen en sí mismos, soportan la *ideología* de nuestra época y el <<símbolo>> del dinero sostiene esa narrativa del mundo, dedicándose él mismo a promocionar y satisfacer eso que se da en llamar justicia social.

**316.** En fin, no pensamos que alguien pueda discutir con argumentos sólidos el carácter <<simbólico>> del dinero, pero, es que, ese mismo carácter, es el que, por ejemplo, observamos en los mercados de valores. En ellos, hasta cierto punto las empresas cotizadas se desconectan de la realidad empresarial. El valor nominal de la acción, en muchos casos, es valorado por circunstancias distintas a la realidad económica de la empresa. Los economistas clásicos se dieron cuenta de ello también. La enorme desconfianza de Adam Smith por las sociedades de capital de responsabilidad limitada (v.236 s.s), partía no sólo de que una acción empresarial irresponsable quedara impune en el mercado, sino también por la desconexión entre la propiedad de la sociedad y las decisiones de quienes la dirigían. Esa desconexión, que es muy evidente en las sociedades cotizadas, provoca el peligro de que la sociedad mercantil tenga una estructura muy similar a la del Estado. Los intereses de los propietarios pueden acabar siendo muy distintos a los de quienes las dirigen y, en consecuencia, se introduce en esa clase de corporaciones la llamada *política societaria*. La

cual, a poco que nos fijemos, no es más que una reproducción de todos los problemas que aparecen en la forma de organización representativa estatal.

### c.5) El oro y el poder.

**317.** Hemos visto que, en el proceso del dinero hacía su forma simbólica *nominalista*, ha tenido mucha importancia la forma de entender el Estado. Pero también, el dinero representado a través del oro ha sido un símbolo del poder. Y aunque, efectivamente, el metalismo supuso, hasta cierto punto, una cortapisa para la manipulación por parte del poder de la moneda, lo cierto, es que ello no detuvo al Estado. Por el contrario, provocó que se impusiera el fiscalismo. Saber la procedencia de este fenómeno y cómo, con el tiempo, se articularía con el dinero *nominal*, dan cuenta de los orígenes sobre los medios que usará el Estado *potente* y sus formas de intervención. En realidad, son las mismas ideas que veremos en Keynes, pero, en éste, explicadas de otro modo, según el tiempo que le tocó vivir.

El metalismo monetario llevó a que los Estados, además de manipular el metal que soportaba el valor del dinero para provocar las inflaciones<sup>1160</sup>, a que, también, y precisamente porque el dinero referenciado al oro o la plata era un medio poco adecuado para conseguir grandes recursos – sobre todo para la guerra –, el *Estado fuerte* usase de la fuerza fiscal sobre los ciudadanos.

Para explicar este proceso tenemos que mirar al fiscalismo del final de la Edad Media y el mercantilismo. Tanto el fiscalismo como el mercantilismo tienen políticas monetarias basadas en el *realismo* del valor de la moneda. Si concebimos el *realismo* monetario como un modo de integrar el espíritu en la materia, el *dinero real* era el que vinculaba la esencia y fuerza del movimiento de la vida estatal y económica. Así, ante una realidad monetaria en la que la masa de dinero no dependía de la voluntad del Estado, el fiscalismo abogaría por dos soluciones: la manipulación de los metales de la moneda y la confiscación del dinero para servir a los fines del Estado<sup>1161</sup>. En los casos, estamos en el afianzamiento del

---

<sup>1160</sup> Mises, pese a defender el patrón oro, sí que pone de manifiesto que puede ser manipulado: “*mediante la expansión crediticia, sin sobrepasar los límites impuestos por la plena canjeabilidad de los sustitutos monetarios, ya sea indirectamente, implantando medidas que induzcan a la gente a restringir sus saldos de tesorería (...) Lo bueno del patrón oro, sin embargo, es que reduce a límites mínimos las actuaciones gubernamentales a disminuir el poder adquisitivo del dinero*” (Mises, L., *La acción humana*, op.cit., pág. 567). En realidad, no son esas las únicas formas que han tenido los gobiernos de defraudar el patrón oro. En la nota siguiente se describe como durante mucho tiempo el aparato gubernativo no tuvo ningún problema en defraudar, sin límites, la cantidad de oro de las monedas.

<sup>1161</sup> La revolución fiscal a la que nos referimos hay que situarla desde mediados del s. XIII y hasta mediados del s. XIV. El proceso se produce como una adaptación de las nuevas formas que estaba tomando el Estado en relación con la situación histórica del momento. El cambio lo ha descrito bastante bien Schumpeter, al decir que, antes de aquella época, resultaba difícil distinguir hasta donde llegaba la <<renta privada>> y la <<renta

---

pública>>. Así, al explicar la transformación de lo privado a lo público de la naturaleza de la renta, Schumpeter distinguirá dos tipos de Estados, el <<Estado demanial>> (*Domänenstaat*) y el <<Estado fiscal>> (*Steuerstaat*) (Schumpeter, A., *Die Krise des Steuerstaat*, 1918). Para entender el proceso hay que remontarse hasta el año 1200 y la utilización hacendística de la *regalia*. En aquella fecha, ya se observa que el rey había tomado ciertos derechos monopolísticos sobre la acuñación de la moneda, las minas y otras explotaciones, y también, que las cedía por un tiempo a los particulares, a cambio de un precio. Así, por ejemplo, tenemos la compra del derecho acuñación de moneda (*renovatio monete*), que vemos en la *moneda forera* leonesa desde 1202, renovada cada séptimo año, o el *monedatge catalán* a partir de 1205. Más interesante, es el control que se produjo sobre los derechos del rey a juzgar y castigar a los súbditos en Inglaterra a través de la *Carta de 1215*, que - y nunca se suele citar la contraprestación de los súbditos -, supuso un pago a favor del rey de un quinceavo sobre su propiedad mueble. En cualquier caso, en general, se observa que el rey vive de su patrimonio y que el convenio con los particulares justificaba la *regalia*. Así llegamos al s. XIII, donde comienza la <<revolución fiscal>>. La escolástica tardía ofreció cierto fundamento teórico a los principios recaudatorios (en general: Roover, R., *La pensée économique des scolastiques*, 1973). En esta fecha, se discutía vehementemente si el poder de la Iglesia estaba o no por encima de la del rey. La disputa tenía su trascendencia fiscal. Por un lado, el respeto a la propiedad privada por la doctrina de la Iglesia y la libertad de comercio hacía que se entendiera contra el derecho natural la imposición indirecta o la manipulación del dinero para conseguir los efectos de dicha imposición. Por otro, la Iglesia cedía su propiedad por el canon bíblico del diezmo. Los poderes civiles no querían semejante encorsetamiento fiscal y, entre otras razones, de aquí derivó una enorme polémica. Bonifacio VIII tuvo que recordar, la bula de Inocencio III (*Bula Venerabilem*, 1202), en su bula (*Bula Unam Sanctam*, 1302), que el poder de la Iglesia estaba por encima del de los príncipes. No obstante, existían tendencias doctrinales nominalistas dentro de la escolástica dispuestas de defender la independencia del poder civil del eclesiástico. Entre ellos, quien destaca sobre todos es Guillermo de Ockham (1285-1347). El voluntarismo de Guillermo de Ockham (v.207 bis, 217) le lleva a un entendimiento de la comunidad como un colectivo con sustantividad propia gracias a la ley civil basada en la coacción y en su total independencia de la ley natural o la divina (Ockham, G., *Opus nonaginta dierum*, en *Opera Política II*, págs.586). Los cimientos doctrinales para el control del poder político se estaban desquebrajando. La <<revolución fiscal>> parecía inevitable. Entre los años 1160 y 1330, se multiplicaron los medios de pago en metales preciosos, lo que supuso una transformación radical del comercio, ya que el medio de pago en especie fue quedando de lado. Es, en este momento, cuando el dinero se convierte en fuente de financiación directa de la guerra, aparecen los impuestos indirectos y se empieza a utilizar la devaluación monetaria como fuente de financiación del Estado. El teórico más importante de esta época sobre la moneda es Nicolás Oresme (1325-1382). Él ofreció todos los argumentos, en su tratado *De moneta* (1382), sobre los “beneficios” fiscales de la devaluación y las perturbaciones económicas que ocasionaba. Para Oresme, la devaluación era la forma más sencilla, rápida y directa de recaudar, ya que no se podía luchar contra ella, pero, además, quienes más tenían y usaban la moneda eran las personas que más contribuían. No obstante, era partidario de la estabilidad monetaria. Para este autor, la moneda pertenecía al pueblo, no al rey, y los derechos de acuñación del rey eran simplemente de autenticación, pero, “sólo la comunidad tiene poder legítimo para alterar la moneda en situaciones de emergencia” (citado por Laredo Quesada, M.A., “Estructuras y políticas fiscales en la Baja Edad Media”, en Dialnet, 1999, pág. 126). Hay que decir que corresponde a Alfonso X de Castilla (1252-1284), el dudoso mérito de haber generalizado el sistema fiscal de imposición indirecta: regulando y limitando las exportaciones de ciertas mercancías (*cosas vedadas*) y generalizando la imposición aduanera del diez por ciento sobre cualquier cosa que se importase o exportase. Además, comenzó a gravar la trashumancia de ganados. Este rey, además, hizo que se acuñase la moneda (*vellón*) con una aleación de plata y cobre, reduciendo de ese modo el valor intrínseco de la moneda, lo que supuso tres devaluaciones consecutivas en 1265, 1270 y 1277. Otro paso decisivo lo daría Alfonso XI (1312-1350) al establecer un impuesto general sobre la compraventa de mercancías y bienes inmuebles (siguiendo el precedente de las *sisas* o *accisas* y *alcabalas* locales). Inmediatamente, la nueva *alcabala* de Alfonso XI se convirtió en la fuente de ingresos más fuerte del Estado. Aunque, dada su gravedad, las Cortes consiguieron retener la autorización del impuesto para que fuera aprobado por periodos, en 1400 desapareció el control de Cortes, y el rey pudo obrar a su antojo. En definitiva, el fiscalismo propició que se consolidara el dominio político de la aristocracia sobre quienes eran titulares de la tierra y quienes ejercían el comercio. Es en esta fecha cuando la forma monárquica comienza a

*Estado fiscal*. Pues, como explicamos en la última nota a pie de página, la manipulación del metal de la moneda fue para los reyes un medio indirecto de recaudar. El mercantilismo, por su parte, será la culminación del proceso fiscalista. Es difícil, y hasta discutible, que pueda hablarse de un cuerpo doctrinal sistemático del mercantilismo. Los escritores de economía de la época mercantilista se centraban más en tratar problemas económicos concretos que generales. Ahora bien, su pensamiento, ciertamente rudimentario, tenía el sesgo común de pensar que la riqueza de un Estado se basaba en la mayor cantidad de oro y plata que tuviese. Estas eran las ideas de los *bullonistas*, por ejemplo, Jean Bodin (1533-1596) y Thomas Gresham (1519-1579)<sup>1162</sup>. En lo que nos importa, es que si, con el fiscalismo, explicamos el paso del <<Estado demanial>> al <<Estado Fiscal>>, con el mercantilismo, la explicación económica culmina con la del <<Estado absoluto>> o, si se quiere, *fuerte* – usando los adjetivos que venimos empleando en este estudio. En este punto, y por si el lector piensa que el Estado nacional que nace de la Primera Revolución francesa, es algo distinto al *Estado fuerte*, en nuestra opinión no es así. Es una mera continuación, donde la soberanía de uno es sustituida por la de todos (v.157) y, en este sentido, la Revolución francesa es un hito fundamental del Estado *fuerte* hacia el Estado *potente* en Europa.

No existe gran diferencia entre estas dos perspectivas desde el punto de vista del simbolismo del dinero. En las dos, el dinero es considerado todavía como una sustancia con valor propio, capaz, por sí mismo, de provocar determinadas reacciones dentro de la sociedad. En efecto, con el fiscalismo, el príncipe mantenía una relación externa con el país;

---

tener una forma fuerte, centralizada y descontrolada de cualquier otro poder. Es decir, los poderes normativos y judiciales se concentran bajo una misma administración que empieza a monopolizar el uso de la fuerza. En todo el proceso de avance hacia el <<Estado fiscal>>, el hecho de la guerra es un factor dominante en la explicación. A medida que crecía el poder de la monarquía, de la persona en el poder, aumentaban los conflictos internos y externos para mantener la posición de liderazgo del monarca y, para ello, se necesitará un sistema de recaudación centralizado y eficaz (Laredo Quesada, M.A., “*Algunas reflexiones sobre los orígenes del Estado moderno en Europa (s. XIII-XVIII)*”, en Homenaje a Emilio García Gómez, Real Academia de la Historia, 1993, págs.433-448; Chittolini, G., “*Il privato, il pubblico, lo Stato*”, en *Origini dello Stato: Processi di formazione statale in Italia fra medioevo e età moderna*, 1994). En todas las administraciones monárquicas irá apareciendo una figura administrativa encargada de centralizar la gestión de la recaudación de tributos. En el s. XIV tenemos al *Maestre Racional* aragonés, la *Cámara de Comptos* en Navarra, la *Contaduría Mayor de Cuentas* en Castilla, los *Vedores de Fazenda* en Portugal, los tres *Chambres de Comptes* en Lielle, Bruselas y La Haya, etc.

<sup>1162</sup> En España esta serie de ideas cuajarían en lo que se llamaría *arbitrismo*. La palabra proviene de la *arbitrariedad* con la que el rey podía adoptar una medida de carácter fiscal en el ejercicio de su soberanía. La palabra *árbitros* se usaría para designar el conjunto de impuestos que decidía el rey para satisfacer determinados gastos. Esta serie de políticas fue lo que dio lugar en Europa al proceso inflacionario que en historia se llama la <<revolución de los precios>>, durante la segunda mitad del s. XV y primera mitad del s. XVI. Frente a las prácticas escandalosas del ejercicio del poder respecto de la moneda se levantaron los teólogos de la Escuela de Salamanca. El Padre Juan de Mariana (1536-1624) en su obra *De monetae mutatione*, parte de una obra más extensa (*Tractatus septem* – 1609-) aludía explícitamente a los ministros que adulteraban la moneda, lo que le causo el ingreso en prisión (ver un estudio sobre este autor en Huerta de Soto, J., *Nuevos Estudios de Economía política*, 2007, págs. 249 s.s). Las mismas denuncias sobre la manipulación del dinero las tenemos con anterioridad en Tomás de Mercado y su obra *Suma de tratos y contratos* (1569).



muchas veces, eran razones de matrimonio o conquista las que le hacían príncipe de un determinado territorio. Por esta razón, no tenía ningún reparo en extraer todo el dinero posible del país para dedicarlo a la conquista de otros territorios o, también, de vender o entregar como dote territorios enteros. Los gobernantes, bajo este esquema de *Estado fuerte*, no tenían tampoco ningún óbice en empeorar la condición intrínseca de las monedas. Cuando el *Estado fuerte* llega a su cénit, <<l'état s'est moi>>, aparece el mercantilismo<sup>1163</sup>. Y justamente aquí es cuando la moneda no es valiosa por el metal precioso que contiene, sino que por estar marcada por el príncipe<sup>1164</sup>. La evolución es clara. Tenemos que esperar a que sucumba el *Estado fuerte*, bajo el influjo de las ideas liberales<sup>1165</sup>, para que el dinero pase a ser considerado de un modo diferente, es decir, como un medio para facilitar los cambios – lo que no quiere decir que desaparezca su carácter simbólico de poder, tal y como hemos explicado.

**318.** Cuando se pasa del *Estado fuerte* al *Estado potente*, efectivamente, el dinero pierde valor como *sustancia*, pero, fijándonos bien en lo que sucede, en realidad, se produce un cambio en la fuente de confianza sobre el dinero. Si bajo el *Estado fuerte*, el dinero

---

<sup>1163</sup> Así describe Adam Smith el mercantilismo: “La doble función que cumple el dinero, como instrumento de comercio y como medida de valores, ha hecho que se produzca de manera natural esa idea popular de que el dinero hace la riqueza, o que la riqueza consiste en la abundancia de oro y plata... Se razona de la misma manera respecto a un país” (Smith, A., *La Riqueza de las Naciones*, op.cit., L.IV, cap.I).

<sup>1164</sup> Foucault, M., *Las palabras y las cosas*, op.cit., pág. 191. Un poco más adelante (pág.192), Foucault cita la siguiente expresión de un autor de la época que es muy ilustrativa: “(la moneda) es una porción de materia a la que la autoridad ha dado un peso y un valor determinado para servir de precio e igualar en el comercio la desigualdad de todas las cosas” (Bouteroue, *Recherches curieuses des monnaies de France*, 1666, pág.8). Por ello, Hobbes tratará la moneda análogamente al sistema venoso del cuerpo humano. Son los impuestos o, en su caso, las tasas, en la compraventa de los bienes, una masa metálica que da vida al Estado (Hobbes, Th., *Leviatán*, op.cit., págs. 17 s.s). Y para hacer compatibles el riego sanguíneo de la sociedad con la del Estado, es que éste será quien diga qué es o no la moneda.

<sup>1165</sup> En esta evolución fueron muy importantes los fisiócratas. Entre ellos destacan François Quesnay (1624-1774) y Anne Robert Jacques Turgot (1727-1781). En cuanto a Quesnay, sostendría que la única forma de incrementar la riqueza de un país era a través de la agricultura. En 1758 publicará el *Tableau économique*, en donde desarrolla el pensamiento económico desde la iniciativa privada y analiza la economía como un sistema cerrado la producción y distribución agrícola. En cuanto a Turgot, discípulo de Quesnay, su importancia reside en que aboga por una menor intervención del Estado en la economía. Según él, es la iniciativa privada y la circulación del dinero en la sociedad la que explican el progreso. En un discurso maravilloso, con el nombre *Discurso sobre las ventajas que el establecimiento del cristianismo ha procurado al género humano* (1750), en donde podemos leer una alabanza de la libertad y la ley: “De aquí (el cristianismo) provienen los dos puntos sobre los cuales gira la perfección de las sociedades políticas: la sabiduría y equidad de las leyes, la autoridad que las apoya. Leyes que combinan todas las relaciones que la naturaleza o las circunstancias pueden poner entre los hombres, que equilibran todas las condiciones (...). Una autoridad establecida sobre fundamentos sólidos, que, reprimiendo la independencia sin oprimir la libertad, asegura para siempre la observación de las leyes y la tranquilidad del Estado” (pág. 21). En 1766 redactará su obra económica más famosa: *Les réflexions sur la formation et la distribution des richesses*. En ella se plasman todos los principios de la fisiocracia sobre la limitación de la intervención del gobierno en la economía y la capacidad de ésta, por sí misma, de producir riqueza. Tuvo la oportunidad de ser *Contrôleur général des Finances* durante el reinado de Luis XVI y aplicar algunas de las políticas fisiócratas. Ello le condujo a un enfrentamiento con a algunas personas de la nobleza.

sustancial era fiable por el contenido de oro o plata, bajo el *Estado potente*, el dinero va a ser fiable por la ley. Con Adam Smith se produce el cambio del dinero materialista al dinero *transcendental*<sup>1166</sup>. Esta clase de explicación, en la que se mantiene el paralelismo entre el dinero y el poder, se sostiene sobre el principio de que las relaciones sociales van provocando los fenómenos y las estructuras a través de las cuales se hace posible la convivencia. Así, partiendo de la simple relación de intercambio que se produce entre dos individuos, a medida que van apareciendo más relaciones de intercambio y éstas, a su vez, toman distinta forma y naturaleza, en el dinero empieza a tener cada vez más peso en su función de medio de intercambio indirecto. Para ello, fijémonos bien, lo que se ha desplazado es el concepto sobre la fuente de la riqueza. Con Adam Smith, la acumulación de oro y plata ya no es la fuente principal de la riqueza, sino la iniciativa individual que, como fuerza, provoca en la sociedad la aparición de la riqueza (v.236).

**319.** El dinero se revela de este modo como un producto sociológico. Primero, busca en las relaciones personales de intercambio su fundamento, justamente en la seguridad y velocidad de la transacción, pero, a medida que se desarrolla el comercio, el Estado cambia su atención desde el oro a las actividades mercantiles. En ellas, como decimos, el <<dinero>> ha trascendido como <<símbolo>>, dando cuenta cualitativa y cuantitativa de las acciones humanas económica. Esta última idea necesita de alguna precisión. Evidentemente, sin el intercambio, el dinero no tendría razón de ser, pero, en un nivel avanzado del comercio, es el dinero mismo quien se convierte en el protagonista directo de las valoraciones. Como tercera instancia, para los intercambios, el Estado se hace dueño del dinero y lo trata de forma independiente a las relaciones que lo soportan como medio de intercambio. El dinero se vuelve nominal.

Por lo que estamos viendo, todo nuestro estudio (la dimensión sociológica, la jurídica y la económica) vienen a confluir en este punto. En efecto, pues, modernamente, el dinero es una referencia <<simbólica>> nominal para la economía de la sociedad, en el que está presente todo el poder del *Estado potente*.

**320.** Lo que acabamos de decir cabe extrapolarlo al dinero entendido como crédito. El contrato de préstamo y de crédito pueden dar a entender que el dinero sólo funciona como mecanismo liberador del deudor. Pero, observado de cerca el fenómeno, cuando se produce el pago, es la sociedad quien opera en la transacción, es ella la que garantiza la eficacia de la solvencia del pago. Dicho de otro modo, el crédito o el préstamo de dinero están descansando en la confianza social. Podría incluso decirse, sin exagerar, y siguiendo el hilo de nuestra argumentación, que, en realidad, todo el dinero es dinero-crédito ya que, en última instancia, todo el circuito económico que se despliega y en el que actúa como instrumento, está descansando en la confianza social. En este sentido, en el dinero se pone

---

<sup>1166</sup> Simmel, G., *Filosofía del dinero*, op.cit., pág. 190.

de manifiesto, como en casi ninguna otra institución social, el sentimiento de seguridad y confianza que las personas tienen en la organización social en la que viven, en el orden estatal. El simbolismo del dinero se relaciona, por lo tanto, con dos factores básicos: poder y confianza. En conclusión, el dinero da cuenta, como <<símbolo>>, de la *ideología* que soporta el uso de la fuerza en una sociedad cohesionándola y la confianza de los ciudadanos en ella. Esa reunión de fuerzas que, a la vez, supone la eliminación de sus contrarias (esto es, el miedo y la desconfianza), convierten al dinero *nominal* y *voluntarista* en un elemento muy propio del *maquinismo estatal*.

#### **D) El dinero y el Keynesianismo.**

**321.** Después de las explicaciones que hemos dado sobre el dinero, nos permitimos recordar al lector que justificábamos esta exposición en poder llegar a presentar el pensamiento de la *Teoría general* de Keynes desde el dinero (v.288).

En 1930 Keynes gozaba de bastante prestigio como economista. Su obra *The Economics Consequences of the Peace* (1919), le había convertido en un gurú. En dicho libro, vaticinaba cómo las condiciones que los vencedores de la Primera Guerra Mundial habían impuesto a Alemania en el Tratado de Versalles (1919), arrastrarían a Europa a una nueva guerra. En el clima que se vivió, durante la negociación del Tratado de Versalles, aquello resultó profundamente chocante y hasta despreciado por los países vencedores, pero, cuando, poco después, la Alemania nazi se armó para llevar al mundo a una nueva y fatal guerra, todos aquellos auspicios convirtieron a Keynes en un adivino, en un oráculo al que consultar sobre el futuro. No pensamos que Alemania se hubiera apaciguado con un Tratado de Versalles más condescendiente. Alemania venía desde muy atrás, desde Lutero al menos, fomentando intelectualmente la idea de un super Estado *colectivista*, *racista* e *imperialista*. De manera que, el Tratado de Versalles o la crisis de 1923, lo único que hicieron es dar nuevos pretextos a lo que en Alemania era bastante natural.

Keynes observó atentamente la solución que los nazis proponían para solucionar el problema de la gran inflación de 1923. Grandes obras públicas, el incremento del gasto militar, etc. Poco pesó en Keynes que, toda aquella política, en realidad, estuviera diseñada para preparar a un país para un gran conflicto bélico. Lo único que le parecía relevante es que, incrementando el gasto y dedicándolo a distintas obras y proyectos, un país podía salir colectivamente de una crisis económica profunda. En 1930 Keynes publicó su *Tratado sobre el dinero* en dos volúmenes<sup>1167</sup>. El interés de esta obra se encuentra en que mantiene una visión sobre el dinero de tipo *cartalista*, algo en lo que, desde luego, no era original (v.288). Dicha obra venía precedida de otras, en las que el autor ponía el acento en la importancia

---

<sup>1167</sup> Keynes, J.M., *A Treatise on Money*, 1930.

del dinero para la economía y la crisis de la economía de mercado<sup>1168</sup>. Además, a su tratado sobre el dinero, habría que añadir otra obra publicada poco después: *The End of the Gold Strand* (1931), en la que deshacía cualquier duda que pudiese quedar sobre que Keynes pensaba dejar en manos del Estado la creación y manipulación monetaria. Con estas breves referencias, podemos valorar la obra de Keynes como fruto de una época en la que el Estado se alzaba sobre los ciudadanos colectivizándolos bajo *ideologías* de tipo nacional patriótico, sin que absolutamente ningún poder pareciese poder oponer resistencia a ese ímpetu *ideológico* en la historia.

El día 30 de enero de 1933, Paul von Hindenburg nombró a Adolf Hitler canciller de Alemania. En 1934, el ministro de economía, Hjalmar Schacht, desarrolló la política nazi de gasto dedicado a obras públicas y el desarrollo de la industria armamentística. En una Alemania que debía responder de las obligaciones que le imponía el Tratado de Versalles, y cuya moneda estaba totalmente deteriorada, Hjalmar Schacht ideó un dinero puramente nominal, basado en emisión de bonos con respaldo del Estado, con el que poder financiar la creciente economía industrial de guerra. Son los conocidos <<bonos Mefo>>. Dichos bonos funcionaban como dinero entre las empresas. Todo ello originó que, enseguida, empezase a caer la tasa de desempleo. Ello, se producía ante los ojos de Keynes, quien veía que las ideas que los nazis tenían sobre la economía eran verosímiles. Tenemos que darnos cuenta de la sorpresa y novedad que supuso la política de intervención total de Hitler sobre la economía. Un país arrasado por la inflación, consumido por sus deudas con los países vencedores de la Primera Guerra Mundial, en poco tiempo mostraba una fortaleza económica insospechada. Aunque no hemos podido encontrar una fuente directa que nos advierta de la fecha en que Keynes comenzó la redacción de su *Teoría general de la ocupación el interés y el dinero*, por la bibliografía que usa, podemos suponer que sería a finales de 1933 o principios de 1934. Muchas de las ideas que soportan esa obra, no obstante, ya las había puesto “negro sobre blanco” – sobre todo el papel que iba a tener el dinero nominal -, así que, sólo le quedaba explicar funcionalmente los nuevos hechos que la Alemania nazi le ponía delante. En 1935, Keynes escribirá a George Bernard Shaw una carta en la que le da cuenta de la redacción de la *Teoría general*. Lo más interesante de esta carta es que Keynes sabe de su importancia y trascendencia para el futuro<sup>1169</sup>. Y la verdad, es que no era para menos. Pues llevar una forma de pensar de economía de guerra a escenarios de paz, es lo suficientemente estrambótico para, efectivamente, cambiar las nociones de la economía de manera radical.

---

<sup>1168</sup> Keynes, J.M., *The Inflation of Currency as Method of Taxation* (1922); del mismo autor: *A Tract on Monetary Reform* (1923); del mismo autor: *The End of Laissez-Faire* (1926).

<sup>1169</sup> Dirá: “Para comprender mi estado de ánimo, debe usted saber que creo que estoy escribiendo un libro sobre teoría económica que revolucionará en gran manera -supongo que no en seguida, pero sí en el curso de los próximos diez años – las ideas del mundo sobre los problemas económicos” (citado por Harrod, R.F., *The Life of John Maynard Keynes*, 1963, pág. 462).

Frente a las políticas con las que los Estados Unidos habían afrontado la crisis de 1929, aumentando las reservas de oro, cambiando el contenido de oro en el dólar, sin que los resultados fueran demasiado alentadores (v. 313), Keynes propugnaba las políticas nazis de aumentar la oferta de dinero disponible para su uso y que, además, se asegurase su uso en obras públicas o distintos proyectos estatales. Que sus opiniones estaban copiando a los nazis parece poco dudoso. En una carta abierta al presidente Roosevelt, Keynes le recomendaba aplicar la receta nazi para salir de la crisis; en la opinión de Keynes era imprescindible que el gobierno acometiera una política de gastos<sup>1170</sup>. En febrero de 1936 se publicaría su *Teoría general*. Alemania seguía impulsada por el crecimiento económico y el pleno empleo y ello, sin duda, era un ejemplo práctico de que las teorías de Keynes podían estar en el buen camino.

#### d.1) Contra la Ley de Say.

**322.** Es falso pensar que el liberalismo en general se basa en la idea de <<equilibrio>>. Ya hemos explicado que, para los austriacos, siendo marginalistas, a diferencia de Jevons o Walras, dicho presupuesto carece de sentido. No obstante, sí hay que decir la ley de Say<sup>1171</sup> tenía entre los liberales bastante peso. La razón de ello era que miraba la economía desde el lado productivo (vgr. Adam Smith) (v.232) y, desarrollando el pensamiento de Adam Smith, explicaba de un modo muy sencillo la manera en que la economía se equilibraba, encontrando el pleno empleo, mientras corregía los salarios, los tipos de interés y los precios. Si nos fijamos bien, Say daba una fórmula recurrente y funcional para explicar el *maquinismo económico* de Adam Smith. Según la ley de Say, el producto de la venta de los artículos se recibía a través de los salarios, intereses, beneficios o renta. Y la explicación regía para cualquier tipo de artículo. De manera que carecía de sentido hablar de falta de poder adquisitivo. Es decir, la fluctuación de los tipos de interés, los beneficios y la renta, llevaban siempre a una situación de pleno empleo. El ahorro, bajo este sistema, era siempre invertido. Si se ahorraba por encima de la inversión, la bajada de tipos de interés favorecía la inversión y, en consecuencia, se reestablecía el equilibrio entre ahorro e inversión. Si, por ejemplo, se reducía el poder adquisitivo del dinero, los precios bajarían, reestableciéndose el equilibrio por el impulso que ello suponía para el consumo. De la misma manera, si existía desempleo, la competencia por los salarios hacía que estos disminuyeran produciéndose entonces un aumento del empleo. En definitiva, Say explicaba con claridad lo que ya había dicho Adam Smith, pero, de una forma funcional, recurrente y holística.

---

<sup>1170</sup> Carta al *New York Times*, 31 de diciembre de 1933.

<sup>1171</sup> Say, J.B., *Traité d'économie politique, ou simple exposition de la manière dont se forment, se distribuent, et se composent les richesses* (1803), ed. 2009, págs. 78 s.s.

Esta ley era la que tenía presente Keynes cuando desarrolló su *Teoría general*. Su argumentación, por lo tanto, era bastante sencilla. Por un lado, tenía que explicar que el sistema recurrente, holístico y funcional de los clásicos era un caso de equilibrio especial de un hecho general de desequilibrio. Hecho esto, y, en segundo lugar, proponer al Estado como sujeto capaz de conseguir el “equilibrio”<sup>1172</sup>.

#### d.2) El tipo de interés.

**323.** Keynes separa, en su *Teoría general*, la parte *real* de la *monetaria* en la economía. Es decir, aquello que se muestra en desequilibrio, de lo que va a servir para equilibrarlo. De esta manera, el dinero, en la *Teoría general*, pasa a ocupar un lugar preponderante en el mantenimiento del equilibrio económico. Así, el *tipo de interés* ya no es lo que se paga por el ahorro y, en consecuencia, por la inversión. Es un elemento puramente monetario: “*es la recompensa por privarse de la liquidez*”<sup>1173</sup>. Por lo tanto, el *tipo de interés* aparece como resultado de tratar al dinero como un objeto sobre el que concurre la oferta y la demanda. Esta forma de concebir el tipo de interés separa a Keynes de la concepción clásica, neoclásica y de la Escuela austriaca<sup>1174</sup>. Para los autores liberales, el *tipo de interés* era un fenómeno que pertenecía a la economía real; que se desarrollaba en el mercado de capitales (o fondos prestables) que provenían directamente del ahorro<sup>1175</sup>. Bajo esta perspectiva, el dinero se entendía como un medio de cambio o forma de pago y, solamente aquél que no se consumía, es decir, aquél que se ahorra, era el que se utilizaba para la inversión. Bajo el esquema clásico, por lo tanto, a mayor tipo de interés, más deseo de ahorrar y, por lo tanto, mayor inversión. En cambio, la demanda era una

---

<sup>1172</sup> No es exagerado lo que decimos. Los primeros intérpretes y difusores de la *Teoría general* evidenciaron a todas luces que, en realidad, entre tanta confusión, lo que había era un caballo de Troya socialista. Por lo que hemos explicado, del nazismo y su ideología colectivista nacional socialista. Pero, a más abundamiento, por ejemplo, Joan Robinson (1903-1983) en Inglaterra, en su *Introducción a la Economía marxista* (1942), ed. español 2006, pág.1, no duda en decir que el concepto de demanda agregada es una idea de Marx. También, Alvin Hansen (1887-1975). Este autor ideó, junto con John Hicks (1904-1989) el modelo IS-LM, conocido como síntesis Hicks-Hansen, en donde se representan las relaciones entre la inversión y el ahorro y la oferta monetaria. A través de él, se explica cómo, la política presupuestaria y monetaria, puede influir en el PIB. Del mismo modo, en su obra *Full Recovery or Stagnation* (1938), aboga por la intervención del Estado para alcanzar el pleno empleo. En este sentido, Joan Robinson destapaba la política de Keynes como una política socialista. De hecho, en el caso de Hansen, que tuvo la oportunidad de hacer política en la época de Roosevelt y Truman, los hechos confirmaron lo que pensaba, pues a él se debe la creación de la seguridad social en 1935 en los Estados Unidos.

<sup>1173</sup> Keynes, J.M., *Teoría general...*, op.cit., pág. 151.

<sup>1174</sup> Hennings, K., *La teoría austriaca del valor, el capital y el interés* (1997), op.cit., págs. 320 s.s.

<sup>1175</sup> Para David Ricardo un exceso en la oferta de dinero tiene como consecuencia un aumento en los precios y en una caída en los tipos de interés, pero ello es transitorio. Cuando los precios se adecuen a la nueva masa de dinero, los tipos de interés volverán a los índices anteriores. Dicho de otro modo, para que la reducción de la tasa de interés fuera constante, habría que incrementar, también de forma constante, la cantidad de dinero (Ricardo, D., *Principios de Economía Política y Tributación* (1817), op.cit., págs. 217s.s.).

función decreciente del tipo de interés, ya que el deseo de consumir disminuiría si el tipo de interés aumentaba<sup>1176</sup>.

**324.** Esta idea es contra la que Keynes dirige sus críticas<sup>1177</sup>. Según él, sí existe una propensión a consumir en el corto plazo y, por lo tanto, también a ahorrar, de modo que el consumo es una función de la renta global. En consecuencia, sólo puede haber un nivel de ahorro para cada nivel de renta, *ceteris paribus*. Por el contrario, los clásicos presuponían que, para un nivel de renta, existían muchos niveles de ahorro, lo que suponía que había uno por cada variación del tipo de interés. Así, según Keynes, si el ahorro es una función de la renta y el tipo de interés, no puede establecerse una curva que relacione el ahorro y el tipo de interés, sin antes haber fijado la renta a que se refiere dicha relación. Ello tiene como consecuencia que, a cada *cambio de la renta*, la curva del ahorro se desplaza (pero ahora sólo como función del tipo de interés)<sup>1178</sup>. Así, la variación del ahorro, no sólo se produciría

---

<sup>1176</sup> Esta tesis fue corregida por Knut Wicksell (1851-1926). Este autor observó dos fenómenos importantes. El primero es que, en las sociedades modernas, el incremento de la masa monetaria no sólo proviene del aumento del papel moneda en el mercado, sino también de la disponibilidad de crédito. Ello afectaba directamente a la velocidad de circulación del dinero, por lo que las tesis clásicas no eran sostenibles. Por lo tanto, la existencia de un sistema de crédito intermediado era propenso en todo caso a mantener pisado el <<acelerador financiero>>. Por otro lado, Wicksell había estudiado la teoría del capital de Böhm-Bawerk, con lo que se le ocurrió que, en vez de tratar el dinero y el tipo de interés, por un lado, y el capital y su interés por otro (como hacían los clásicos), podía relacionarlos. Ello suponía que el dinero que se presta es a cambio del capital-mercancía que se vende, de forma que el tipo de interés del dinero corre parejo a la economía real. Es decir, existiría una <<tasa natural>> del interés sobre la que medir las desviaciones de éste (Wicksell, K., *La tasa de interés y el nivel de los precios* (1898), ed. español 2000). Sabido esto, el error de Wicksell salta a la vista. Al hacer semejante interpretación está tratando el tipo de interés y su relación con el precio como si se tratara de un trueque. Dirá Wicksell: “Hay una determinada tasa de interés de los préstamos que es neutral respecto del precio de las mercancías y que no tiende ni a elevarlos ni a reducirlos. Se trata de la misma tasa de interés que sería determinada por la oferta y la demanda si no se hiciese uso del dinero y si todos los préstamos fuesen efectuados en forma de bienes de capital” (Wicksell, K., *Tasa de interés...*, op.cit., pág. 153). Y, como hemos podido explicar largamente en las páginas anteriores, el dinero es un medio de <<intercambio indirecto>> que, justamente, da lugar a un tipo de economía muy distinta a la del trueque. El enfoque de Wicksell supone un error de bulto, ya que, además de prescindir del “giro” que la acción humana económica da a través de los precios, se prescinde de la autonomía y fungibilidad del dinero para desarrollar la teoría del interés.

<sup>1177</sup> Keynes, J.M., *Teoría general...*, op.cit., págs. 158 a 166.

<sup>1178</sup> Lo cierto es que para la elaboración de esta idea tuvo que ver mucho el pensamiento de Wicksell. Su <<tasa de interés>> natural era concebida, por un lado, desde una campaña del dinero puramente fiduciario, lo cual, dejaba en el aire quién debería hacerse cargo de medir la <<tasa natural>> y sus desviaciones. Si bien la teoría de Wicksell hacía honor a la Escuela Austriaca al relacionar dinero y capital, tiraba por la borda cualquier buen resultado de esa relación, al avalar la eficacia del dinero puramente nominal o fiduciario. Así, dirá: “Las discusiones de los últimos años nos aproximan, cada vez más, a esta especie de patrón internacional de papel moneda... En cualquier caso, un escenario así, cuando se analiza detenidamente, no debe ser causa de consternación. Todo lo contrario, una vez que esto se llegase a instaurar, tal vez sería el actual sistema el que parecería un auténtico cuento de viejas, con su sin sentido y despropósito de los cajones de oro enviados de un lugar para otro y su extracción de tesoros de los más hondo de la tierra para volverlos a enterrar en ella...” (Wicksell, K., *Tasa de interés...*, op.cit., pág. 272). Pues, irremisiblemente, dejaba en manos de las autoridades monetarias que éstas “tocasen” el tipo de interés según la fluctuación de los precios (Wicksell, K., *Tasa de interés...*, op.cit., pág. 267). Con ello Wicksell dejaba las puertas abiertas a Keynes para que el dinero pudiera

por los cambios en el tipo de interés, sino también por las fluctuaciones de la renta. De manera que la renta global afecta a la inversión. Fijémonos que, al poner en el centro de atención la renta, Keynes, estaba en la misma línea de Pigou (v.278, 280). Los dos autores, por lo tanto, supieron ver que era, a través del manejo del *concepto de renta global*, como mejor podía justificarse la intervención del Estado.

El hecho de que el aumento de la inversión supone un aumento de la renta es reconocido por todos. No obstante, se olvida, dirá Keynes, que cuando se traza la curva del ahorro y se la hace depender únicamente del tipo de interés, se tiene como inamovible ante las variaciones de la renta. En consecuencia, sigue Keynes, las variaciones en el tipo de interés tiene otras causas que no sólo la interacción del ahorro y la inversión. Entre ellas, la renta monetaria (no la real) y la demanda y oferta de dinero. Desde este punto de vista, cambia sustancialmente la función de los tipos de interés según la ley de Say. Ya no pueden considerarse, sin más, como la variable que guía el ahorro y la inversión de manera funcional.

Keynes abrió una brecha entre los tipos de interés y la inversión. Había una distancia que cubrir entre lo que las personas desean ahorrar y la inversión. Esta brecha parecía cubrirse con la producción total de la economía. Si el esfuerzo del ahorro superaba el deseo por invertir, la mengua de la demanda haría que bajase la producción total. En esta dinámica, la demanda seguiría bajando hasta que el desempleo y los ingresos se redujeran tanto que los ahorros fuesen pequeños o nulos<sup>1179</sup>. Ahora el ahorro sí estaría a la par con la inversión, que habría descendido también, pero menos. Bajo esta lógica, si la ley de Say encontraba el equilibrio en el pleno empleo, Keynes lo hallará en el desempleo. O, dicho de otro modo, y en términos marxistas, la economía de mercado, bajo sus propias fuerzas, tiende al colapso. Esta idea incendió las mentes de los socialistas más conspicuos. El sistema marxista revivía dentro de los esquemas clásicos del pensamiento económico. A todo el mundo pareció olvidársele la idea de que, para Marx, el Estado debía desaparecer al final

---

usarse para estimular el rendimiento marginal del capital. Y así, podrá decir Keynes que, la teoría de Wicksell, se aproxima mucho a la suya (Keynes, J.M., *Treatise of Money*, op.cit., pág. 170-171).

<sup>1179</sup> En su *Treatise of Money*, op.cit., pág. 163 s.s., lo explica de la siguiente forma. Imaginemos que en una comunidad hay una plantación de plátanos en la que todos trabajan. De la renta que se extrae de la producción de los plátanos, se ahorra cierta parte para conservar el cultivo e introducir en él nuevas mejoras. El resto de la renta se dedica a adquirir la cosecha de plátanos, de forma que con ello se cubre el coste de producción más el beneficio empresarial (aquí ya observamos un defecto en las proposiciones de Keynes, éste es, que nos plantea un escenario económico de “giro uniforme”, algo que nunca se da). Ahora pensemos que los miembros de esa comunidad, por no se sabe qué razón, les da por ahorrar. En esos casos, los empresarios se verían forzados a reducir los precios – para que los plátanos no se perdieran. Un resultado sería que los consumidores, además de ahorrar, ahora comerían los mismos plátanos pagando por ellos un precio más bajo. Pero, nos dirá Keynes, que ello no es así. Por un lado, los empresarios acudirían a los bancos a pedir dinero prestado para poder cubrir los costes, pero ello duraría poco tiempo. Al final, tendrían que despedir a los trabajadores y ello de manera constante mientras la comunidad siga ahorrando más que lo que se invierte. De ahí se derivaría la política intervencionista de disminuir los tipos de interés para que las personas no se vieran incentivadas a ahorrar.



del proceso (v. 259). Ahora, el Estado era realmente el principal protagonista y garante de la felicidad del hombre. Keynes dejó a los marxistas sin su ensoñación ideal de un mundo perfecto, cambiándosela por una *máquina económica Estatal* perenne que, dirigida por las iluminarias económicas socialistas, procuraba el bienestar al ser humano.

En fin, la demanda de dinero, o preferencia por la liquidez, se convierte de este modo en la piedra angular del análisis monetario de Keynes. La demanda de dinero es satisfecha por la oferta que, en el modelo keynesiano, se convierte en una variable exógena, es decir, depende del gobierno<sup>1180</sup>.

#### **d.2) La preferencia por la liquidez.**

**325.** Las personas demandan dinero por tres razones: para realizar transacciones, por precaución y por especulación<sup>1181</sup>. La demanda por los dos primeros motivos depende de la renta de las personas. Según Keynes, estas dos clases de demanda no depende mucho de los cambios en los tipos de interés<sup>1182</sup>. La demanda de dinero, por los dos primeros motivos, se relaciona con la renta directamente ya que, cuanto más alta sea la renta del sujeto, mayor será la liquidez que necesite para mantener el volumen de transacciones y para prever las contingencias. Efectivamente, si los tipos de interés fueran muy altos, a corto plazo, podría influir en la demanda de dinero, ya que, en ese caso, el afectado podría mantener invertido el dinero para conseguir una rentabilidad. La demanda de dinero por el tercer motivo (especulación) dependería así de la renta monetaria y más directamente del tipo de interés<sup>1183</sup>. En efecto, una previsión de una bajada de los tipos de interés supondrá que el especulador se deshaga del dinero e invierta en bonos u otros títulos cotizables<sup>1184</sup>.

**326.** La demanda de dinero, por lo tanto, se convierte en una función dependiente de la renta monetaria y los tipos de interés. Siendo la función decreciente respecto de los tipos de interés y creciente respecto de la renta monetaria, y considerando sólo la demanda de dinero en relación con el tipo de interés, aparece una curva decreciente para cada demanda de dinero por cada nivel de renta monetaria, de forma que, si la renta monetaria crece, lo mismo sucede con la demanda de dinero. No obstante, existe un límite, dado un tipo de interés muy bajo, donde la demanda de dinero se vuelve muy elástica. Es decir, dado un tipo de interés muy bajo, los individuos preferirían tener su dinero líquido y disponible. A este fenómeno se le conoce como *trampa de la liquidez*.

---

<sup>1180</sup> Keynes, J.M., *Teoría general...*, op.cit., pág. 157.

<sup>1181</sup> Keynes, J.M., *Teoría general...*, op.cit., págs. 154, 175 y 176.

<sup>1182</sup> Keynes, J.M., *Teoría general...*, op.cit., págs. 154.

<sup>1183</sup> Keynes, J.M., *Teoría general...*, op.cit., pág. 179.

<sup>1184</sup> Keynes, J.M., *Teoría general...*, op.cit., págs. 177-178.

La demanda de dinero se encuentra en equilibrio cuando se iguala con la oferta que, a corto plazo, puede ser considerada fija. No obstante, este fenómeno no es necesario. Más bien, Keynes deja en manos del gobierno el que pueda manipular la oferta de dinero a los efectos de corregir el desequilibrio.

#### **d.4) Salarios nominales y reales.**

**327.** La forma en que se explicaron las causas que determinan la distribución de la renta nacional aparecieron con los fisiócratas. Como hemos explicado al hablar del dinero, bajo una concepción “sustancial” del dinero (v.317), los impuestos que se imponían en Francia a los trabajadores del campo seguían el principio de la capacidad económica de éste, y eran tan elevados, que llevó a que se pensase a que había una ley natural de la población, según la cual, los salarios de los trabajadores eran mantenidos en su límite mínimo. De igual forma, los fisiócratas sabían que el tipo de interés en Europa había disminuido durante los últimos cinco siglos, y ello, según su explicación, a consecuencia de que la economía había prevalecido sobre el lujo. Además, había que contar con la sensación general de que, si se ejercía violencia fiscal sobre el capital, éste se consumiría o, sencillamente, emigraría del país. De todo ello, concluyeron los fisiócratas, se deducía que había un tipo natural de salarios como también un tipo natural de beneficio y que ambos, de alguna manera, estaba relacionados. De este modo, pensaban los fisiócratas, el valor natural de todas las cosas estaba regido como la suma de salarios y los beneficios.

**328.** Adam Smith observaría que aquellas condiciones de las que hablaban los fisiócratas franceses no se daban en Inglaterra. Los salarios de una gran parte de la clase trabajadora eran lo suficientemente holgados como para no poder decir que estuvieran al borde de la subsistencia. Además, el capital en Inglaterra era lo suficientemente grande y bien asentado como para evitar la conclusión de que éste pudiera consumirse o irse a otra parte. Por ello, cuando Adam Smith usa las expresiones “tipo natural de salarios” y “tipo natural de beneficios” lo hace vinculándolos a la oferta y la demanda (v.248). Y aún más, avanza la idea de que allí donde los trabajadores son mejor remunerados, están bien alimentados y sus condiciones de vida son más favorables, su rendimiento de mucho mayor<sup>1185</sup>. Por su parte, en contra de esta idea, volvería David Ricardo razonar en el sentido de que un aumento de los salarios provoca, automáticamente, un aumento de la población, lo que lleva, en consecuencia, a que los salarios vuelvan al nivel de subsistencia<sup>1186</sup>. John Stuart Mill no contradijo las apreciaciones de Ricardo. Por el contrario, insistió en que si se permitía una bajada en los salarios por debajo de un determinado nivel de confort el daño se volvía permanente<sup>1187</sup>.

---

<sup>1185</sup> Smith, A., *La Riqueza de las naciones*, op.cit., L.I., cap. 8.

<sup>1186</sup> Ricardo, D., *Principios de Economía Política y Tributación*, op.cit, págs. 108 s.s.

<sup>1187</sup> Mill, J., *Principios de Economía política*, op.cit., L.II, cap.11.

Los clásicos, por lo tanto, habían mantenido que los salarios debían establecerse de manera flexible entre los empleadores y los trabajadores, pero, efectivamente, se hablaba de un límite mínimo natural de subsistencia con el que algunos no se mostraban conformes. No obstante, Keynes, simplificando las apreciaciones de los economistas clásicos, consideró que el modelo general clásico supone que, ante una situación de crisis, los salarios descenderían y, al hacerlo, disminuirían los costes, lo que supondría una bajada de los precios, con lo que la demanda aumentaría. Pero, observará Keynes, ello supone mantener la neutralidad de los salarios en la demanda global, lo cual, bajo su esquema, no es cierto. En este sentido, la disminución de los salarios provocaría una disminución de la demanda global y, en consecuencia, no se absorbería la oferta. Lo que llevaría, indefectiblemente, a que los empresarios tuvieran que reducir costes justamente abaratando los salarios o despidiendo a los trabajadores. En consecuencia, en la medida en que los salarios son parte de la renta, el uso del dinero por parte del Estado o, en su caso, de otras medidas que impidan la reducción de los salarios o los despidos a partir de un límite, se convierte en una política correcta en situaciones de crisis<sup>1188</sup>. Esta situación, a corto plazo, podía derivar en que aumentase la producción, lo que implicaría una disminución en el rendimiento marginal. En consecuencia, a largo plazo, sólo se podría conseguir un aumento del empleo hasta que los salarios reales no hubieran descendido hasta el nivel de la productividad marginal.

#### **d.5) El empleo y la inversión.**

**329.** Uno de los instrumentos analíticos más importantes que usa Keynes es el *multiplicador del empleo de Kahn* (1931). El principio multiplicador consiste en considerar que un gasto del gobierno, con el que promueva el empleo, genera más empleo. Ello es una consecuencia del efecto que provocan los nuevos salarios en los gastos. Los gastos y el empleo no pueden crecer ilimitadamente. Existen desviaciones hacia el ahorro, el aumento de los precios, los beneficios, etc. Keynes consideró que un nuevo gasto del gobierno que diera empleo directo a dos hombres generaba un empleo indirecto de otro hombre más<sup>1189</sup>.

---

<sup>1188</sup> Keynes, J.M., *Teoría general...*, op.cit., págs. 229.

<sup>1189</sup> La consecuencia de estas políticas es la inflación: “*Esta consecuencia no aparece inmediatamente en el sistema keynesiano debido a que Keynes y la mayoría de sus seguidores piensan en nivel general de salarios, mientras que el problema capital se presenta únicamente si pensamos en términos de los salarios relativos de los diferentes grupos (sectoriales o regionales) de trabajadores. Los salarios relativos de los diferentes grupos cambian sustancialmente en el curso del desarrollo de esa economía. Pero si no queremos que baje el salario monetario de ningún grupo importante, el ajuste de la posición relativa ha de efectuarse elevando los demás salarios en términos monetarios. Como consecuencia de ello, se producirá un alza continuada en el nivel monetario de los salarios por encima del incremento de los salarios reales. Y en esto consiste la inflación*” (Hayek, F., “*La inflación resultante de la rigidez a la baja de los salarios*”, en *Estudios de Filosofía, Política y Economía*, op.cit., págs. 401-402).

La aparente ventaja de promover el empleo de esta manera estaba en que se ahorraba en subsidios de desempleo y la mayor recaudación fiscal por el incremento de las rentas. No obstante, ocultaba tres grandes errores. El primero, era el de mantener a los empresarios en sectores empresariales que, quizás, deberían abandonar<sup>1190</sup>. Es decir, adulteraba la información empresarial en el mercado. El segundo, era usar del engaño (el aumento monetario ficticio para los trabajadores), como si ello, al final, no fuera a repercutirles a través de los precios<sup>1191</sup>. El tercero es que, después de la distorsión, es muy difícil saber cuál es la productividad marginal real, por lo que, el principio de mantener el aumento de los empleos hasta que el nivel de los salarios no haya alcanzado el nivel de la productividad marginal, se convierte en una quimera.

Es importante destacar que Keynes partía de una situación de desempleo, pero el equilibrio económico, en principio, era compatible precisamente con una situación como esa<sup>1192</sup>. Para Keynes si existía desempleo, a corto plazo, ello era porque había una insuficiencia de la demanda global, es decir, del consumo y la inversión. Para él, el consumo y la inversión estaban en una situación en la que no conseguían absorber la producción. Ese stock de la producción los clásicos lo contabilizaban como inversión, de manera que ahorro e inversión quedaban igualados. Pero ello es erróneo según Keynes, ese stock no puede computarse como inversión, de manera que, los empresarios están obligados, por la inercia del mercado, a reducir costes; es decir, en el sistema clásico, la economía tiende al paro.

**337.** La parte real de la economía, con la que se determina el volumen de ocupación, es afectada del modo que se ha explicado por el lado monetario. Pero veamos el modo en que se produce el equilibrio keynesiano. Supone, en palabras de Keynes, la concurrencia de la oferta global con la demanda global. Hay que entender por oferta global: “*la producción resultante del empleo de N hombres*”, y por demanda global: “*el importe que los empresarios esperan recibir del empleo de N hombres*”<sup>1193</sup>. Los empresarios maximizan sus ganancias cuando la demanda y la oferta global son iguales, porque si para un determinado empleo de N, “*el importe que se espera recibir (...) D, es mayor que el valor de la oferta global (Y) (...) los empresarios tendrán un estímulo para aumentar la ocupación por encima de N (...). Así, el volumen de la ocupación está determinado por la intersección de la función de la demanda global y la función de la oferta global, porque es en este punto donde las expectativas de ganancias del empresario alcanzan el máximo*”<sup>1194</sup>. Y sigue: “*Cuando aumenta la ocupación también aumenta el ingreso global de la comunidad; la psicología de*

---

<sup>1190</sup> Hayek, F., “*Pleno empleo, planificación e inflación*”, en Estudios de Filosofía, Política y Economía, op.cit., págs. 378.

<sup>1191</sup> Hayek, F., “*Sindicatos, inflación y beneficios*”, en Estudios de Filosofía, Política y Economía, op.cit., pág.385.

<sup>1192</sup> Keynes, J.M., *Teoría general...*, op.cit., pág. 36.

<sup>1193</sup> Keynes, J.M., *Teoría general...*, op.cit., pág.33.

<sup>1194</sup> Keynes, J.M., *Teoría general...*, op.cit., págs. 33.

*ésta es tal, que cuando el ingreso real aumenta, el consumo total crece, pero no tanto como el ingreso*<sup>1195</sup>. Por lo tanto, *“El consumo dependerá del nivel de ingreso global y, por tanto, del nivel de ocupación N”*<sup>1196</sup>. El ahorro es, en consecuencia, algo terrible en la mentalidad keynesiana pues, supone el exceso de ingreso sobre el consumo<sup>1197</sup> y, lógicamente, que se inicie el ciclo hacía el paro. En efecto, dirá: *“Para justificar cualquier cantidad dada de ocupación, debe existir cierto volumen de inversión que baste para absorber el excedente de producción total sobre lo que la comunidad decide consumir cuando la comunidad se encuentra en dicho nivel; porque a menos que exista este volumen de inversión, los ingresos de los empresarios serán menores que los requeridos para inducirles a ofrecer la cantidad de ocupación de que se trate”*<sup>1198</sup>. Y continúa Keynes: *“Así, dada la propensión a consumir y la tasa de nueva inversión (que) depende de la relación entre la curva de eficiencia marginal del capital y el complejo de las tasas de interés para préstamos de diversos plazos y riesgos, sólo puede existir un nivel de ocupación compatible con el equilibrio, ya que cualquier otro producirá una desigualdad entre el (valor) de la oferta global de producción en conjunto y el (valor) de su demanda global. Este nivel no puede ser mayor que el de la ocupación plena, es decir, el salario real no puede ser menor que la desutilidad marginal del trabajo; pero no existe razón, en general, para esperar que sea igual a la ocupación plena”*<sup>1199</sup>. *“Para cada valor de N hay una productividad marginal correspondiente de la mano de obra (...) que determina el salario real”*<sup>1200</sup>.

**329.** Enseguida nos damos cuenta de que la inversión se convierte en un elemento exógeno y manipulable<sup>1201</sup>, a través de la cual, puede y se justifica la intervención del Estado. En efecto, Keynes después de examinar la curva de consumo y la de inversión, aprecia que, dado que la función de consumo es creciente y se fundamenta en la propensión marginal a consumir, ésta genera una brecha entre la producción y el consumo, la cual, sigue Keynes, debe ser completada por la inversión. No obstante, como, a medida que nos acercamos a la ocupación total, la propensión a consumir se relaja, cada vez va siendo más difícil alcanzar la ocupación total. Es en este escenario donde se puede actuar sobre la inversión. En efecto, para examinar este escenario Keynes da especial relevancia la eficiencia marginal del capital, que define *“como si fuera igual a la tasa de descuento que lograría igualar el valor presente de la serie de anualidades dada por los rendimientos esperados del bien de capital, en todo el tiempo que dure, a su precio de oferta”*<sup>1202</sup>. La eficiencia marginal del capital se relaciona con la demanda de inversión mediante una relación funcional, cuya curva sería decreciente, es decir, a mayor inversión, menor

---

<sup>1195</sup> Keynes, J.M., *Teoría general...*, op.cit., pág.35.

<sup>1196</sup> Keynes, J.M., *Teoría general...*, op.cit., pág.36.

<sup>1197</sup> Keynes, J.M., *Teoría general...*, op.cit., págs. 62 y 75.

<sup>1198</sup> Keynes, J.M., *Teoría general...*, op.cit., págs. 35.

<sup>1199</sup> Keynes, J.M., *Teoría general...*, op.cit., págs. 35 y 36.

<sup>1200</sup> Keynes, J.M., *Teoría general...*, op.cit., pág.37.

<sup>1201</sup> Keynes, J.M., *Teoría general...*, op.cit., págs. 120 a 122.

<sup>1202</sup> Keynes, J.M., *Teoría general...*, op.cit., págs. 125.

eficiencia marginal del capital. Así, el precio de la oferta de un bien es el que exactamente sirve para inducir a un fabricante a producir una nueva unidad de éste. En consecuencia, “la tasa de inversión sería empujada hasta aquel punto de la curva de demanda de inversión en que la eficiencia marginal del capital en general sería igual a la tasa de interés de mercado”<sup>1203</sup>.

Terminamos como empezábamos, por la tasa de interés. En definitiva, Keynes nos presenta un circuito holístico, un “circuito cerrado”, equilibrado, en todo caso, por la intervención del Estado a través del uso del dinero nominal.

#### **d.6) Las consecuencias del keynesianismo.**

**330.** Las ideas keynesianas, pese a que, como hemos explicado, se estaban produciendo en la realidad de la economía nazi, se extendieron por todo el mundo a través de las Universidades. Después de la Segunda Guerra Mundial, a ningún país aliado, ni a ninguno de sus economistas, se les hubiera ocurrido presentar las ideas de Keynes como una traducción teórica de lo que de hecho hicieron los nazis. Pero, a través de las Universidades, nuevas propuestas y desarrollos del intervencionismo Estatal se fraguaban bajo el paraguas de Keynes. Ello podía hacerse sin demasiadas incomodidades. Keynes pertenecía al país que lideró el enfrentamiento contra Hitler; en su obra teórica, además, no dejó rastro de ninguna experiencia que le sirviese para elaborar sus teorías. De esta forma llegaría a participar como asesor en los acuerdos de los aliados de Bretton Woods (1944). En definitiva, su persona y su obra carecían de casi cualquier referencia formal que indujese a pensar en la influencia que en él pudieron tener las prácticas económicas nazis. Y digo bien, cuando digo “casi”<sup>1204</sup>.

El centro de estudios del que partió el influjo de Keynes fue la Universidad de Cambridge. Dos autores de esa Universidad, de tendencia claramente marxista, R.F. Kahn (1905-1989) y Joan Robinson (1903-1983), acometieron la labor de divulgar de su obra. *La Teoría general* se había publicado en los Estados Unidos un año después de que viera la luz

---

<sup>1203</sup> Esta igualdad supone una condición de equilibrio y supone la conexión de la parte real del sistema keynesiano con el monetario, ya que la curva de eficiencia marginal del capital determina la inversión en términos reales y el tipo de interés es determinado en la parte monetaria. Si las expectativas empresariales son positivas, la curva de eficiencia marginal del capital se desplazará en sentido creciente. Ello no será consecuencia de la elevación de la tasa de interés, sino a la eficiencia marginal de un capital dado que aumenta relativamente en relación con la tasa de interés (Keynes, J.M., *Teoría general...*, op.cit., pág.131). Ello es así, porque mientras la eficiencia marginal del capital se mantenga al menos constante, si baja el tipo de interés, existirá un incentivo para invertir. En consecuencia, la relación funcional entre la inversión y el tipo de interés es decreciente.

<sup>1204</sup> Pues en el prólogo a su *Teoría general* dirá: “la teoría de la producción vista en su conjunto, que es el objetivo de esta obra, puede adaptarse con mayor facilidad a las condiciones de un Estado totalitario”.

en Inglaterra, y, en aquel país, el centro de difusión del keynesianismo fue la Universidad de Harvard. Entre los profesores que más influyeron en la difusión del pensamiento de Keynes en los Estados Unidos, estuvo Alvin H. Hansen, al que ya hemos hecho referencia. Su posición política en el gobierno permitiría que muchos altos funcionarios de la administración se empapasen en su seminario de las ideas keynesianas. Otros profesores, que fueron influidos en aquella Universidad por las ideas keynesianas, fueron Seymour E. Harris (1897-1974) y Paul A. Samuelson (1915-2009). A todos ellos les es aplicable la crítica a Keynes de considerar que los problemas de la economía pueden ser resueltos de forma holística y recurrente<sup>1205</sup>. En fin, a partir de ahí, la economía keynesiana se extendería por todo el mundo. Son reseñables, por ejemplo, la teoría de consumo según el ciclo vital de Franco Modigliani (1918-2003), premio nobel por sus trabajos sobre el ahorro y los mercados financieros; la teoría de la renta relativa de James S. Duesenberry (1918-2009) e, incluso, la teoría de la renta permanente de Milton Friedman (1912-2006). Nicholas Kaldor (1908-1986) completó la macroeconomía keynesiana con una teoría distributiva de los beneficios y salarios – algo sobre lo que Keynes no había dicho nada.

En cuanto a la práctica, la política se hizo eco inmediatamente de las ideas de Keynes. ¿Qué más podía esperar el Estado *potente*! El sistema keynesiano justificaba la aplicación de fórmulas fiscales y monetarias para alcanzar el pleno empleo mediante presupuestos deficitarios, con aumentos de impuestos y con gastos dirigidos por el gobierno con el fin de atender el “bienestar social”. En los Estados Unidos hay que tener muy presente la figura de Lauchlin Currie (1902-1993). Este personaje fue el jefe de estudios de la Junta de Gobernadores del Sistema de la Reserva Federal, quien abogaría por políticas de intervención monetaria en la economía. En 1939, Currie pasaría a ser asesor económico de la Casa Blanca. En ella fue el interlocutor válido para mantener contacto con otros economistas y aconsejar al presidente. Teniendo, además, potestades para contratar personal, hacía finales de los años treinta, todos los organismos relevantes para la economía de los Estados Unidos estaban ocupados por keynesianistas.

Con todos estos antecedentes, los gobiernos democráticos, siempre deseosos de hacer eficaz el *Estado proveedor potente*, no han dejado de aplicar, de uno u otro modo, con más o menos altibajos, las políticas keynesianas. El sentido común ha acabado arrollado por el poder del mal entendido *interés general*. Hayek se permitió traer a colación una cita del Canciller alemán que ilustra perfectamente la ideología dominante inflacionaria: <<*más vale un cinco por ciento de inflación que un cinco por ciento de paro*>><sup>1206</sup>.

---

<sup>1205</sup> Hayek, F., “*Recuerdos personales de Keynes y de la <<Revolución keynesiana>>*”, en Nuevos Estudios de Filosofía, Política, Economía e Historia de las Ideas, op.cit., pág. 348.

<sup>1206</sup> Hayek, F., “*La campaña contra la inflación keynesiana*”, en Nuevos Estudios de Filosofía, Política, Economía e Historia de las Ideas, op.cit., pág.243. Sobre la <<paranoia antiinflacionista>> Huerta de Soto, J., *Ensayos de Economía política*, op.cit., pág.275s.s.

#### IV.5) Resumen y Teorema de la insuficiencia “modélica” para la economía.

**331.** En esta parte de nuestra investigación hemos mantenido una visión de la economía desde el *maquinismo*. Nuestra exposición ha comenzado por la visión más exacta del mismo que coincide con la obra de Adam Smith (v.232). A partir de ahí, hemos podido mostrar cómo es la misma perspectiva la que domina el pensamiento de Marx, en la que se produce una variación, desde la iniciativa individual hacia la *mercancía* (v.252). Como autor clave, para entender el proceso de cambio de un modelo a otro, se encuentra John Stuart Mill, cuya obra hace de la intervención del Estado un elemento esencial en la distribución de la riqueza (v.237). A partir de la consagración del principio de distribución de la riqueza, como una cuestión de justicia social, es que pasamos al estudio del Estado potente (IV.4). Dos autores nos han servido como paradigma para explicar el *maquinismo* del Estado potente: Walter Eucken (v.268), en el que van a pesar, sobre todo, consideraciones relacionadas con los derechos sociales, y Arthur Cecil Pigou (v.277), quien, sobre los mismos fundamentos, desarrollará su teoría económica usando la noción funcional de óptimo y las categorías de renta nacional y bienestar económico.

Hasta este punto creemos haber podido mostrar como el *Estado potente* va acompañado de un estudio de la economía de tipo *maquinista*, la cual intenta responder a los cada vez mayores fines que procura el Estado. En nuestra exposición hemos intentado mostrar el paralelismo que existe, con lo que hemos dicho sobre la evolución del Estado y el avance del concepto de *ley nominalista* en la parte tercera de nuestra investigación<sup>1207</sup>.

Por último, en el apartado IV.4 hemos explicado el modo en que la economía ha acabado siendo interpretada desde el dinero, entendido de forma nominal. Para llegar a completar esta explicación, hemos escogido un camino que, además, nos permitirá dar cuenta de las posiciones subjetivistas sobre la economía. Así, se ha partido de la noción *praxeológica* de la acción humana para, desde ella, explicar la *cataláctica* o teoría del intercambio. Desde ahí, se ha descrito cómo se produce la evolución hacia el <<cambio indirecto>> y la función que en el mismo ocupa el dinero. Se ha considerado adecuado desarrollar el estudio del dinero en su función simbólica para poder comprender qué función desempeña respecto del poder y la *ideología*. Así, como institución social, hemos podido explicar su carácter trascendente y, en este sentido, como símbolo desde el que comprender el uso de la fuerza y el lugar que ocupa la confianza en la cohesión social. De nuevo, en todas estas indagaciones, ha resultado muy operativa la distinción que venimos manteniendo desde el comienzo de este estudio entre *nominalismo* y *realismo*. De igual modo, la forma de conocer del ser humano y, en definitiva, de desarrollar su acción, a través

---

<sup>1207</sup> Sobre las conexiones entre el derecho y la economía: Hayek, F., “*Los errores del constructivismo*”, en Nuevos Estudios de Filosofía, Política, Economía e Historia de las Ideas, op.cit., pág.26; del mismo autor: “*La confusión del lenguaje en el pensamiento político*”, en Nuevos Estudios de Filosofía, Política, Economía e Historia de las Ideas, op.cit., págs. 101 s.s



de lo que hemos llamado en la primera parte “*giro hermenéutico*” han sido útil y esclarecedora al examinar la naturaleza y función del dinero. Hecho esto, se ha podido afrontar la explicación de la *Teoría general* de Keynes (IV.4.D) y entenderla desde el uso del dinero puramente nominal. En ella hemos descubierto al Estado como actor principal de la economía, en una explicación holística y de circuito cerrado de la economía.

**332.** Después de que hayamos examinado distintos modelos de explicación de la economía de manera holística, comprobamos que absolutamente ninguno de ellos es satisfactorio. Esta situación nos lleva a describir axiomáticamente qué propiedades debería tener un modelo económico para ser científico o, dicho de otro modo, en el caso de no cumplir esas propiedades, declararlo insatisfactorio.

Dada una “región” de la economía que se quiera estudiar, deberá exigirse al modelo que la explique las siguientes condiciones:

- a) El modelo ha de basarse en todos aquellos aspectos de la acción humana relevantes para estudiar dicha “región”.
- b) Toda variable ha de tener un sentido inequívoco.
- c) El sentido de las variables no puede depender de otro modelo y, si depende, ese modelo debe reunir las propiedades que estamos enunciando.
- d) El carácter exógeno o endógeno de las variables ha de ser fijo.
- e) El modelo, debe ser aditivo. Es decir, ha de ser compatible con otros modelos que expliquen otras “regiones” de la realidad económica.

Como se puede ver, es imposible que un modelo económico cumpla con todas estas condiciones a la vez, por lo que, cualquier modelo económico es insuficiente. Dicho de otro modo, en la medida en que existe aleatoriedad a la hora de escoger un número de variables, determinar su sentido y tratarlas de manera endógena o exógena, cualquier modelo es un pronunciamiento *ilocutivo* sobre la realidad, es decir, es puramente *voluntarista*. Con él se pretende convencer a los demás (función *doxástica* del lenguaje) de una verdad que, en realidad, no existe. Los modelos económicos, así, tienen de ciencia lo que de ciencia tenga la retórica. Lo mismo puede expresarse diciendo que, en economía, es posible la *retórica matemática*. De lo que es fácil colegir que cualquier *ideología*, por falsa que sea, puede tener una expresión aparentemente científica si se expresa matemáticamente.

Es ahora, cuando pasamos a expresar todo lo alcanzado hasta aquí de manera formal. Las categorías de *realismo* y *nominalismo* nos servirán justamente para poder acometer la quinta y última parte de nuestra investigación.

## **QUINTA PARTE**

### **ANÁLISIS FORMAL DE LA “MÁQUINA”**

## V. Lo común y lo colectivo como categorías.

**333.** Una *categoría* es una expresión básica y fundamental sobre la *realidad*. Sirve para entender, como primer fundamento, la posible explicación de la *realidad*. La *categoría*, además, hace posible que el conocimiento sea *sistemático*. Desde el momento que enunciamos una *categoría*, ya sea explícitamente – como hacemos aquí –, como inadvertidamente – lo que es bastante usual –, declaramos los siguientes principios sobre el modo de nuestro conocimiento:

1. **Principio de consecuencia.** - Por él, en el sistema, las *categorías* y los *conceptos* deben ser consecuentes los unos con los otros. Esto supone que, las tautologías, contradicciones, antinomias y paradojas, son posibles defectos del *sistema*.
2. **Principio de orden.** - Un *sistema* da cuenta de una/s ideas. Las ideas se muestran a través del orden del *sistema*.
3. **Principio de ductilidad categorial.** - Deriva de la *verdad modal* (v.23 s.s). Por él, *somos libres de elegir las categorías* (v.38) sobre las que pretendemos saber *ordenada y consecuentemente la verdad de lo real*. Es decir, dada una realidad, nos “*movemos*”<sup>1208</sup> en ella, según lo que de ella nos interesa conocer.

Estos tres principios aparecen en el movimiento intelectualivo hacia *lo real* a través de lo *irreal*, es decir, en lo que hemos llamado “*giro hermenéutico*” (v.58); lo que va a suponer que el conocimiento se exprese en una *figura* (v. 49,50). En esta última parte de nuestra investigación estudiamos *figura* del poder y la riqueza según su *forma*. Todo lo dicho hasta aquí, tanto en epistemología, metodología científica, sociología, derecho y economía lo expresamos formalmente.

Para hacerlo usaremos dos categorías fundamentales, que son las que vienen presidiendo nuestra investigación desde la primera parte de este estudio (*común y colectivo*). Pero antes de desarrollarlas, creemos que el último principio que hemos enunciado requiere una explicación un poco más extensa.

El número de las *categorías* no es cerrado. La idea de un cierre categorial para entender el mundo procede del intento de Aristóteles de tener un conocimiento completo<sup>1209</sup>. Al intentar comprender el *Ser*, el Estagirita indicó que existían determinadas *categorías básicas* de comprensión (sustancia, cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, posición, posesión, acción y pasión) que daban cuenta, o a las que se podía remitir,

---

<sup>1208</sup> La idea de movimiento, como marcha, en el conocimiento es de Zubiri (Zubiri, X., *Inteligencia y razón*, op.cit., pág. 17 s.s).

<sup>1209</sup> Aristóteles, *Categorías*, ed. español 1999.

cualquier conocimiento. A través de ellas, Aristóteles buscó el último fundamento de la realidad en el *Ser*, dando como resultado su *Metafísica*<sup>1210</sup>. No obstante, el esfuerzo del Estagirita puede entenderse de otro modo; éste es, el que acabó convirtiendo al *Ser* en una categoría predicativa, a través de la cual el mundo se abre al sentido<sup>1211</sup>. Las dos visiones no son opuestas. Un estudio más detallado nos permitiría demostrar que en Aristóteles está contenido lo que dice Heidegger – pese al modo en cómo éste comienza su libro de *Ser y Tiempo* -. Por ello, es que podemos ser predicativos y, a la vez, hablar de las categorías *común* y *colectivo* como formas con las que conjuntar la realidad para entenderla modalmente.

A estas alturas, el lector se habrá dado cuenta sobradamente que las categorías *común* y *colectivo* las hemos venido desarrollando, hablando del *ser humano singular* y la acción humana o, en el caso de lo *colectivo*, al referirnos al nominalismo, al *voluntarismo*, el *constructivismo* o el *positivismo*. El uso de unos u otros términos ha querido enfatizar la diferencia de *lo real* y *lo nominal* para describir el *poder* y la *riqueza*. Así, por lo menos hasta ahora, el propósito predicativo y de sentido creemos haberlo colmado.

Pero las categorías que hemos usado tienen un componente formal y lógico, dado que, con ellas, como hemos dicho, se estructura el sistema de conocimiento del que aquí hemos querido dar cuenta y, así, podemos usar la forma para que nos remita a lo que hemos explicado en las partes anteriores de nuestra investigación. Es decir, podemos usarlas formalmente con pretensión significativa de todo lo que hemos explicado hasta aquí. Las dos son categorías lógicas (*colectivo* y *común*), aptas para desarrollar un sistema de conjuntos son la base de la *figuración* apoyada en el “giro hermenéutico” (v. 49, 57). A la vez, las dos, dan cuenta de la dimensión individual y social. También las dos, sirven para explicar las vigencias naturales y artificiales, las normas comunes y las positivas, como las concepciones económicas basadas en la acción humana o en formulaciones holísticas.

Pero, y he aquí lo más importante, las dos son enormemente diferentes, pues, como hemos ido explicando, de lo que se ha dicho a cerca de la acción humana, las valoraciones, la constrictión, las vigencias naturales y artificiales, los sistemas económicos holísticos o comunes, ofrecen un ángulo muy distinto desde el que observar el fenómeno del poder y la riqueza. En este sentido, hemos alcanzado nuestro propósito de formular una *Teoría descriptiva del poder y la riqueza* dando cuenta de los principios, categorías y conceptos

---

<sup>1210</sup> Dice Husserl: “La esencia de la ciencia, pues, la unidad del nexo de las fundamentaciones, en el que alcanzan unidad sistemática no sólo los distintos conocimientos, sino también las fundamentaciones mismas y con éstas los complejos superiores de fundamentaciones, que llamamos teorías. El fin de esta unidad es justamente proporcionar un no saber puro y simple, sino saber aquella medida y en aquella forma que responda a la mayor perfección posible a nuestros supremos fines teóricos” (Husserl, E., *Investigaciones lógicas* (1913), op.cit., T.I, págs.42-43).

<sup>1211</sup> Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, op. cit., págs.12 s.s.

fundamentales desde donde explicar el poder y la riqueza de manera *real* o, en su caso, *nominal/voluntarista*.

**334.** De manera que, cualquier enunciado sobre el *poder político y la riqueza*, podrá ser reconducido a esquemas de pensamiento sobre *lo común* o lo *colectivo*. Por ello, decimos que estas dos categorías son *esenciales* en la *región de la realidad* que ha sido objeto de nuestra investigación. Como el conocimiento categorial es sistemático; estas dos categorías nos van a permitir dar cuenta de conjuntos y relaciones más concretas. Así, por ejemplo, explicar qué es un partido político, o qué es una familia, etc. De la misma manera, como decimos, podremos explicar formalmente todo lo dicho hasta aquí.

Una aclaración importante. Los *conceptos* no son *categorías*<sup>1212</sup> – aquellos serán derivaciones de éstas (que les sirven de fundamento) y no al revés, lo que no impide que, esos *conceptos*, en otros espacios más restrictivos de conocimiento, sean *categorías* -. Por ejemplo, podría usar el concepto ciudad, deducido de la categoría colectiva sobre *lo social*, pero, sería para utilizarlo como categoría y explicar la familia, por ejemplo, en la Grecia clásica.

### V.1 Conjunto colectivo y común. Relaciones con lo “real-singular”.

**335.** En lógica, el significado más formal de *colectivo* o *común* es el *conjunto*. El *conjunto colectivo* es definido por una propiedad que determina qué individuos pasan a formar parte de él. En el *conjunto colectivo* se hace visible la idea de alguien elige una propiedad para formar el conjunto. También, como decimos, el significado de *común* puede ser llevado al *conjunto*. Pero, en el *conjunto común*, es una propiedad, inducida de un grupo, la que establece el conjunto. La diferencia puede parecer pequeña, en los dos casos acabamos en un *conjunto*; pero *en los matices anda el diablo*. En efecto, en el *conjunto colectivo*, la nota ha sido tomada de modo discrecional, arbitrario y, a partir de ahí, se ha elaborado el conjunto. Por el contrario, en el *conjunto común*, se ha estado a la realidad del grupo y, de ahí, se ha tomado la *nota común*. Mientras que *lo colectivo* depende de una idea de alguien; en *lo común* es la realidad la que da paso a la idea (v. 4 s.s). Así, por ejemplo, de una costumbre o una vigencia natural que afecta a muchos, ninguno en particular es responsable de ella, en cambio, de una ley positiva, que también tiene muchos afectados, sí que hay un responsable. Y, de la misma manera, lo común exige un tipo de conocimiento

---

<sup>1212</sup> La distinción que hacemos entre *categorías* y *conceptos* prescinde de la relación entre *categorías sintácticas* y *categorías de sustrato* de Husserl (v. Husserl, E., *Ideas*, (1913), op.cit., pág. 35-36). La razón está en la desconexión que Husserl hace de la *forma* y las *esencias materiales*. Por el contrario, y usando la terminología de Husserl, cada objeto de conocimiento al que se dirige la atención muestra, a la vez, una *forma* y un *contenido*, que no son independientes, son simultáneos. El matiz no es baladí, pensamos que Husserl hubiera llegado a una conclusión similar si, en su momento, no hubiera dado por supuesta que la geometría o la aritmética eran consistentes en sí mismas (v. *Ideas*, op.cit, pág. 32, 40).

que no depende de ningún individuo en particular. Así, la tradición, es decir, todos durante mucho tiempo, son los protagonistas de los diseños comunes, mientras que, en lo colectivo el protagonista es el quien razona sobre el mundo de una determinada manera. En lo común opera, por lo tanto, eso que se llama *sentido común* y de lo que ya hemos hablado; en lo colectivo, lo que opera es la opinión de alguien.

**336.** Puede ser que alguien piense que, al fin y al cabo, aunque hablemos de *conjuntos comunes*, estará alguien eligiendo la propiedad que forma ese conjunto. La cuestión no es esa. La diferencia entre *común* y *colectivo* lo que hace es dejar la iniciativa del conocimiento sobre la realidad o, en su caso, sobre la arbitrariedad. La lógica, lo que nos va a descubrir en este tema es que los matices importan y que la estructura de poder o la riqueza basada en lo *común* o, en su caso, lo *colectivo*, son muy distintas – como hemos podido ir viendo a lo largo de nuestra exposición.

**337.** Veámoslo desde el ángulo del *elemento del conjunto*. En un *conjunto colectivo* de seres humanos, lo “real-singular” no existe. Es la propiedad elegida arbitrariamente la que define qué es persona y, por lo tanto, quien o no está dentro del conjunto de las personas. A parte de esa propiedad, todo lo demás deja de ser importante. En cambio, en el *conjunto común*, lo “real-singular” es importante y relevante, y, después de ser considerado, se menta una propiedad que titula el conjunto, sin que ello suponga dejar de lado el resto de las propiedades. El *conjunto colectivo* es *constitutivo*, el *conjunto común* es *descriptivo*. Visto desde la probabilidad, la diferencia es quizás más clara. Mientras que la *probabilidad de clase* se refiere a la probabilidad de que un fenómeno esté o no dentro de un conjunto, la *probabilidad de caso* no se pronuncia de forma general y absoluta sobre las propiedades del fenómeno que se considera (v.293 s.s).

Lo que acabamos de decir tiene una importancia capital en nuestra investigación, pues, todas las materias que hemos tratado, y a las que hemos referido la explicación de la *Teoría descriptiva del poder y la riqueza*, en realidad se sostienen en una única pregunta *¿qué es el ser humano?* A partir de cómo se conteste a la misma, igual que una hilera de fichas de dominó, una tras otra, se irá respondiendo a qué es la sociedad, el derecho, el poder, la riqueza, etc. En este sentido, el argumentario que hemos usado también es secuencial y tiene una forma; de ella también daremos cuenta en este apartado.

### V.1.1) Lo colectivo y lo común. Lo individual y lo singular.

**338.** La categoría de *colectivo* no es opuesta a la de *individual*<sup>1213</sup>. Así, decimos que “individuo”, como “elemento caracterizado”, es lo relevante para un “conjunto”, *según una determinada propiedad*. Es decir, el *colectivo*, en relación con *individual*, puede ser una extensión numérica de lo *individual* (caracterizado por una o varias propiedades) contenido en un *conjunto*. Aquí observamos como la *categoría* de *colectivo*, que usamos de fundamento primero, reúne la exigencia de ser *extensional* y *comprensiva* a la vez, pero de modo *constitutivo*.

**339.** A su vez, la categoría *común* no es opuesta a *singular*. Así, decimos que, del conjunto de lo “singular”, una “propiedad característica”, determina un grupo. Lo *común*, en relación con lo *singular*, supone una caracterización cualitativa. Así, la categoría de lo *común* es *descriptiva*, pero no constitutiva. La diferencia con el *conjunto colectivo* se encuentra en que la nota “singular” deja abierta la posibilidad de tomar en consideración otras notas, las cuales declara existentes y posibles. Por lo tanto, *lo común* nunca puede ser *dogmático*.

**340.** Ahora bien, el paralelismo que hemos hecho sirviéndonos de la lógica, nos muestra que, efectivamente, existe una zona de conflicto relevante para el estudio del poder y la riqueza. Pues, a poco que reparemos, nos damos cuenta de que, en lo *colectivo* existe conflicto respecto de lo *singular*, y que lo *común* chirría con la *individualidad*. Es algo que ya hemos notado a lo largo de nuestra exposición. Las teorías holísticas o colectivistas<sup>1214</sup> eran criticadas siempre desde posiciones singulares, y, a la vez, las posiciones singulares eran criticadas por la imposibilidad de hacer una determinada clase de ciencia general con ella.

Por nuestra parte, hemos intentado superar ambas posiciones a través del “giro hermenéutico”. Las dos posturas coexisten como consecuencia de que el ser humano conoce *lo real* a través del “rodeo” por *lo irreal*. Desde ahí se entiende que el esquema epistemológico “sujeto-objeto” sea insuficiente y que lleve a considerar la verdad como producto de la mente o, por el contrario, de la realidad. El “giro hermenéutico”, por el contrario, explica que ambas posiciones no son contradictorias si se tiene en cuenta que, el ser humano, pasa por lo *irreal* para conocer lo *real*, tal y como hace con el lenguaje. El esquema epistemológico que venimos usando quedaría definido como “sujeto – imaginación -objeto”. Desde este punto de vista, y explicándonos desde el lenguaje, el signo nominal sería el “rodeo” por el que el ser humano vuelve sobre la realidad para conocerla.

---

<sup>1213</sup> Es una consecuencia de la lógica de clases, por la que un “individuo” pertenece a una “clase”, y una “clase” puede pertenecer a “otra”.

<sup>1214</sup> Es lo que explica el Teorema de la insuficiencia modélica para la economía (v. 332).

Y digo “vuelve”, porque el “signo” que se usa para conocer, proviene del estado *religado* del ser humano (v.362).

### V.1.2) Lo *real-singular*.

**341.** Hemos dicho que, entre *individuo* y *colectivo*, existe una relación de *comprensión* y *extensión*. Por lo tanto, si existe algo que se le pueda *oponer*, será eso que quede desbordando por la singularidad humana, y que no se haya tenido en cuenta a la hora de señalar el *individuo*; es decir, lo *real-singular*. Pues bien, en la medida que todo lo que hemos venido diciendo obedece a una última pregunta sobre qué es el ser humano, es lógico que a continuación nos hagamos esa pregunta desde el punto de vista lógico.

**342.** La pregunta sería: ¿Es posible hablar del *ser humano singular* como algo desbordante de cualquier *individualización* y, por lo tanto, de cualquier *colectivo*? Si la respuesta es afirmativa, tendremos, en la naturaleza del *ser humano singular*, la razón de *conflicto* con lo *colectivo*. Y la respuesta es ésa efectivamente. El *ser humano singular* es desbordante a cualquier propiedad que quiera incluirle en una clase, especie, género, etc<sup>1215</sup>. Y la razón es bastante evidente y pensamos que poco discutible: bastará con que apreciase cada uno lo distinto que es del resto.

El ser humano es el único ser de la creación que *hace su ser*. Todos los seres terrenales, distintos al hombre, tienen pautado lo que son por sus circunstancias y genética; el ser humano, en cambio, *esta arrojado a la existencia de manera libre*. Esto quiere decir que, cuando se habla del ser humano como *individuo*, es una simplificación artificial y ficticia, con la única utilidad zoológica de clasificarlo como una especie (conjunto). Una anotación que creemos fundamental. La posibilidad o no de la libertad, como argumento contra la idea que acabo de exponer, no tiene cabida. La *personalidad* de cada uno es singular, única, y basta para su comprobación el que cada persona se mire a sí misma, a su vida, y verá que es irrepetible.

**343.** De lo que se concluye que, cuando mentamos *al ser humano singular* como un *individuo*, hemos dejado de ver qué es el ser humano<sup>1216</sup>. Por ello, la nota de “singularidad” del ser humano se vuelve revulsiva para lo *colectivo*. El ser humano *singular* es único. A eso

---

1215 Aquí tendríamos al *ἄνθρωπος πολιτικόν* de Aristóteles, la *persona* de los romanos, el *contratante social* de Rousseau, el *Homo sapiens*, el *Homo oeconomicus*, etc.

1216 Dice Unamuno: “Y lo que determina a un hombre, lo que le hace un hombre, uno y no otro, el que es y no el que no es, es un principio de unidad y un principio de continuidad. Un principio de unidad primero en el espacio, merced al cuerpo, y luego en la acción y en el propósito (...)” (Unamuno, M., *El sentimiento trágico de la vida* (1913), ed. 2005, pág.6).



que efectivamente “es”, es a lo que se llama *personalidad*<sup>1217</sup>. Y ésta es, insistimos, irrepetible.

**344.** Lo que hemos dicho, y que revela la oposición entre lo *colectivo*, el *individuo* y el ser humano *singular*, será muy importante en la formación que enseguida haremos de los *conjuntos real e imaginario*. Para que exista *el principio de extensionalidad* entre los conjuntos, para nuestras conclusiones sobre lo *común* y lo *colectivo*, es imprescindible *entender cómo funciona el principio de extensionalidad cuando se habla de propiedades y no de elementos del conjunto*. Aquí tenemos que remitirnos a lo que anunciábamos en la primera parte de nuestra investigación (v.69). Pues bien, las *propiedades* pueden ser las mismas en dos o más elementos de un conjunto, sin que ello suponga que **(A)=(B)**. En efecto, pensemos, por ejemplo, en las siguientes propiedades:

$\alpha$ = ser número natural menor de 3.

$\beta$ = ser un número cuyo cuadrado es igual a su doble.

Si bien,  $\alpha$  y  $\beta$  son propiedades diferentes, a nadie se le escapa que coinciden en los números 0 y 2 (únicos números menores de 3 cuyo cuadrado es igual a su doble). Así, las *propiedades* no son *extensionales*. No obstante, una vez establecidas, sí que podemos identificar los *individuos* que caen dentro de ellas y, por lo tanto, hacer conjuntos de manera *extensional*.

También podemos formar los conjuntos por *comprensión*. Es decir, lo que hemos llamado *conjunto común*. El *conjunto común*, por lo tanto, requiere una explicación para formase como tal. Y, una vez formado, su relación con el grupo es provisional<sup>1218</sup>. Cualquier extensión de éste, sin reconsiderarse la explicación, resultará artificiosa.

**345.** En nuestro caso, lo que tendremos en cuenta en **(A)** es el ser *humano singular* y, en consecuencia, todo lo que se deriva de enfocar desde lo *común* el conocimiento del poder y la riqueza; mientras que en **(B)**, tendremos en cuenta el *individuo*, y todo lo que es consecuente con lo *colectivo* respecto del *poder y la riqueza*.

Tenemos que advertir al lector que, en un momento dado, cambiaré la forma de expresarnos y usaremos, en vez de la palabra *individuo*, la palabra *sujeto*. Ello lo haremos cuando la referencia al *sujeto* como objeto de imputación de propiedades, normas y roles se haya aclarado - aunque, de las partes anteriores de nuestro estudio, puede colegirse con facilidad.

---

<sup>1217</sup> Zubiri, X., *Sobre el hombre*, op.cit., 67 s.s.

<sup>1218</sup> Desde aquí tiene cabida el falsacionismo de Popper como forma lógica de la ciencia (v.6bis).

Evidentemente, es imposible que pueda hablarse de un principio de *extensionalidad* entre **(A)** y **(B)**. Enseguida tendremos que explicar el principio por el que se da el paso de uno a otro conjunto. No obstante, antes de ello, quisiéramos dejar aclarada la secuencia lógica argumentativa sobre la que se forman uno y otro conjunto y, con ellos, las teorías sobre *lo social, el poder y la riqueza*, de las que hemos venido hablando.

### **V.1.3) Relaciones significativas teóricas.**

**346.** Dados los conjuntos *común y colectivo*, y si, como se ha dicho, la presentación de nuestra teoría tiene forma sistemática en sus argumentos, resulta evidente que tenemos que expresar el conjunto de argumentos sobre los que se teoriza sobre el *conjunto común y colectivo*, respecto a las materias que han sido relevantes en nuestro estudio sobre el poder y la riqueza.

**347.** Ello es bastante sencillo, pues, como seguro ya habrá comprobado el lector, los teóricos de sociología, de política, de economía y de derecho, han preferido adoptar el enfoque unilateral, *colectivo o común*, para estudiar el ser humano y la sociedad y, a partir de ahí, han sido consecuentes con los distintos problemas que, en cada una de las disciplinas de las que nos hemos ocupado, suelen plantearse. Ya que los argumentos suelen ser consecuentes, tienen cierta relación, por lo que nos permitimos llamar *relaciones significativas* su conjunto que, así consideradas, son capaces de dar cuenta teóricamente de cada uno de los sistemas. Por lo tanto, presentaré la cadena de argumentos según las categorías *colectivo y común*. Las cadenas de argumentos son proposiciones que pueden ser tenidas como conjuntos en el sentido de Quine (*v.49*), por lo que sus condiciones de validez pueden ser examinadas desde fuera, como desde dentro del sistema. En la medida en que son lo suficientemente consistentes los dos grupos de argumentos es que, en una teoría descriptiva, bastará con su exposición.

**Colectivo** = el ser humano es *individuo* = forma parte de un conjunto en el que es indiferenciable del resto de individuos = la persona es tomada como sujeto sobre el que se predica una propiedad (sujeto de derecho, sujeto económico, etc.) = en el conjunto prevalecen los elementos constitutivos del mismo, esto es, el interés general = estructuras de poder sustentadas en ideas colectivistas = el sujeto definidor del conjunto es el Estado. *A esta relación la llamaremos (α)*

**Común** = el ser humano es un ser singular = su definición depende de la libertad individual = forma parte de grupos voluntarios = la persona es indefinible desde una única propiedad, por lo que no es sujeto = el grupo es entendido desde la acción individual = las estructuras de poder tienen una fuente convencional = El Estado es instrumento. *A esta relación la llamaremos (β).*

**348.** Como se puede observar, entre las relaciones ( $\alpha$ ) y ( $\beta$ ) existe una relación clara de oposición. Evidentemente, aunque pueden existir matices al tratar un autor u otro que desdigan la dicotomía tan clara que hemos hecho, lo cierto es que, con bastante facilidad, es posible reconducir a uno u otro grupo la mayoría de las teorías sociales, sobre el derecho o la economía. En este sentido, la diferencia ayuda mucho a la claridad expositiva y clasificatoria de las posibles teorías que uno quiera examinar.

Por otro lado, desde cada uno de esos dos enfoques, es evidente que se ha puesto el conjunto de argumentos del enfoque contrario a prueba y ello, según su relación interna y expresión externa – en el sentido de Quine. Bastará con que el lector recuerde lo que hemos venido diciendo en las partes anteriores para comprobar que así es.

Nos queda otro punto importante por aclarar para explicar el alcance de la secuencia argumentativa que acabamos de hacer. Hemos dicho que cualquier teoría depende al final de una *idea sobre el ser humano*. Y, en efecto, así es. Por lo tanto, cada uno de esos desarrollos argumentativos parte de una noción del ser humano fundamental. Ello lo podemos ver con claridad atendiendo a algunas disciplinas que componen las humanidades.

Veamos algunos ejemplos:

- a) **Teoría política.** - Un modo clásico de enfrentar el discurso político para justificar lo *colectivo* sería la afirmación de que el ser humano *es malo por naturaleza*, que en sociedad se comporta de manera pernicioso y que, por lo tanto, ha de ser controlado por el Estado (Hobbes). Otro modo de afrontar el discurso político, pero desde lo *común*, sería abstenerse de declarar la bondad o maldad del ser humano en general, atender a la bondad de que opere con libertad y que, de ahí, resulta un orden propio (Locke, Hume).
- b) **Teoría económica.** - Se ha podido decir desde el marxismo que el ser humano en el mercado se comporta como un salvaje egoísta y, en consecuencia, la economía debe ser controlada por el Estado. Estaríamos en la línea de lo *colectivo*. Y, al revés, que la libertad de la acción humana es productiva y provechosa, que genera el mercado y, por lo tanto, el mercado es una institución natural que se regula por sí mismo. Estas ideas sintonizan con lo *común*.
- c) **Teoría sociológica.** - La sociedad es previa al individuo, por lo tanto, es lo social lo que debe prevalecer en el estudio de la sociología. Esta línea sintoniza con lo *colectivo* (ej. Durkheim). O, al revés, el individuo es previo a la sociedad y, por lo

tanto, lo social se explica desde las personas singulares y sus acciones (ej. Simmel). Estamos en lo *común*.

- d) **Teoría del derecho.** - El orden debe ser establecido desde el conjunto y hacia el individuo. Ello sólo es posible bajo la concepción de una entidad de poder fuerte en la sociedad. De aquí la idea de Estado fuerte y *colectivo* (ej. Kelsen). Por el contrario, el orden se establece de manera espontánea por las relaciones individuales. Ello estaría en sintonía con lo *común* (ej. Santo Tomás de Aquino).

Basta con estos ejemplos para demostrar lo que pretendíamos. Ahora bien, de lo dicho se desprende algo verdaderamente inquietante. Todas las posiciones *colectivistas* mantienen una visión negativa sobre el ser humano. *Absolutamente todas desdeñan al ser humano como criatura positiva dentro del conjunto de criaturas de la creación.* La abominación del ser humano les hace querer encerrarlo en prisiones colectivas para mutilar de él la libertad. Son, por lo tanto, doctrinas desesperanzadas, negativas, pesimistas sobre las infinitas posibilidades que tiene el ser humano de crecer usando de la libertad y a través del amor. Podemos llamarlas a todas ellas teorías del conflicto (hecho también explicado).

La descripción que hemos hecho expresa, formalmente, la estructura mínima y esencial del modo de pensar en las humanidades. Como se puede observar no existen, al final, tantas ideas como puede sugerir la enorme literatura que hay sobre cada disciplina humanística. En realidad, *todo parece reducirse a una posición vital optimista o pesimista sobre el ser humano.* Así, uno acabaría pensando del modo que es o, si se prefiere, no se puede pensar bien si antes no se es buena persona. En definitiva, las ideas matrices, por decirlo así, varían bastante poco, como tampoco varían mucho los problemas que intentan resolver. De manera que, la disparidad antinómica de los dos enfoques es la que da lugar a la cantidad de teorías que se han venido ofreciendo. Por ello, en las humanidades existe una idea de originalidad que difiere de la de las ciencias naturales. En las ciencias naturales originalidad es “descubrir”, en las humanidades, es “presentar”, es *modalidad*. Sea cual sea la supuesta teoría “original” que se proponga en el mundo de las humanidades siempre podrá remitirse a otra similar del pasado.

## **V.2 Relación de complementariedad y oposición entre lo común y lo colectivo.**

**349.** Lo *común* y lo *colectivo* sirven para explicar la política, la sociología, el derecho o la economía. Esta observación nos lleva a la siguiente pregunta: ¿Qué relación es la que existe entre *lo común* y *lo colectivo*? Los dos términos conducen, indefectiblemente, a unas estructuras de pensamiento sobre la *persona* y la *sociedad* en la que la idea de *fuerza* es relevante. Ya sea, en las exposiciones extremas, para declarar la *fuerza única del poder del Estado* o, en su caso, la *multiplicidad creativa de las fuerzas que despliega la acción humana*

*en sociedad*, al final, como decimos, todo parece girar en torno a la noción de *fuerza*. Así, en una primera aproximación, *común* y *colectivo* son, a la vez, *complementarios* y *opuestos*. En consecuencia, dada una determinada sociedad, podremos ver que existe una *relación de tensión* entre *lo común* y *lo colectivo*. Tensión que, efectivamente, puede decantarse más por uno u otro extremo. Así, por ejemplo, el *colectivismo* estaría muy acentuado, por ejemplo, en un régimen como el de la actual Corea del Norte, mientras que lo *común* sería preponderante, por ejemplo, en los Estados Unidos.

**350.** La *complementariedad* y *contradicción*, en la relación entre lo *común* y lo *colectivo*, se produce de forma necesaria. Es imposible que allí donde haya hombres no veamos este tipo de relación constantemente. Y ello es consecuencia de dos propiedades del ser humano, éstas son, *la de ser tener que pronunciarse necesariamente sobre la realidad* y *ser relacional* (v.127)<sup>1219</sup>. Así, lo singular del ser humano indefectiblemente chocará con cualquier presupuesto colectivista y, a la vez, se requiere una cierta noción de *comunidad* para la organización social. Aquí es donde aparece el problema de si es necesario que, de algún modo, aparezca *lo colectivo* como elemento para constituir lo social. Sobre ello ya nos hemos pronunciado en las partes segunda, tercera y cuarta de este trabajo, por lo que, en esta quinta parte, no será necesario que nos repitamos.

### V.2.1 Del conjunto real (A) al conjunto imagen (B).

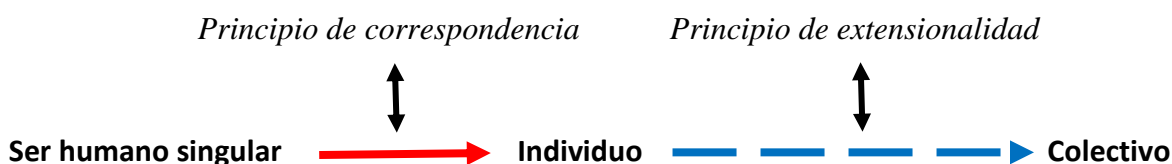
**351.** Hasta aquí hemos visto que la relación entre *individuo* y *colectivo* se define por el *principio de complementariedad*, a través de conceptos *comprensivos* y *extensivos*, los cuales mantienen entre sí una *relación ordenada* cuyo contenido se estructura a través de *relaciones significativas*. Del mismo modo, hemos visto que entre la *persona singular* y lo *común* también se relacionan según el principio de *complementariedad*. También hemos observado que, entre las dos clases de posibles conjuntos, puede existir una *relación de oposición* determinada por el elemento real, esto es, por el hecho de ser el ser humano *persona-singular*. Ahora nos queda explicar qué es el *individuo* respecto de la *persona-singular*. La respuesta la puede deducir el lector lo que llevamos dicho. La expresión *individuo* procede de una *generalización* sobre el *ser humano singular*. Así, por *oposición*, no podemos entender en este caso *exclusión*. *Individuo* y *ser humano singular* son *opuestos*, pero *no excluyentes*. Al aclarar esta relación determinaremos formalmente la relación entre los conjuntos *comunes* y *colectivos*.

---

<sup>1219</sup> Las explicaciones que hemos venido dando de *lo social*, pensamos que solucionan la cuestión de tratar el tema del poder y la sociedad como si fueran variables desconocidas y sólo se tuviera que atender a su relación. En este sentido, se ha dicho: “*Lo importante es conocer la relación existente entre el poder y la sociedad. Podemos tratarlos como variables desconocidas de las que sólo se conoce su relación*” (Jouvenel, B., *Sobre el poder. Historia natural de su crecimiento* (1945), op.cit., pág. 66). El punto de vista de este autor es bastante sorprendente ya que, sin saber el contenido y forma de las variables, dice poder entender sus relaciones.

## A) La formación de los conjuntos colectivos y comunes.

**352.** La explicación de la *relación de oposición*, entre el elemento *real*, el *ser humano singular*, sus *relaciones y bienes*, y el *individuo*, *las cosas*, *las relaciones positivas* y el *colectivo*, viene por describir las razones del paso del principio de *correspondencia*<sup>1220</sup> al de *extensionalidad*. Veamos un pequeño esquema que nos sitúe en la cuestión.



**353.** Pues bien, se llaman *elementos* u *objetos primitivos* a aquellos que *no son conjuntos*; se llaman *conjuntos* a todos los demás. Usaremos letras mayúsculas al referirnos a los *conjuntos* (*A, B, C, ..., Z*); a estas letras se les llama *variables de conjuntos*. Para referirnos a sus *objetos* usaremos letras minúsculas (*a, b, c, ..., z*); a estas letras se les llama *variables de objetos*. Así, si decimos, por ejemplo, que <<*A tiene tal propiedad*>>

---

<sup>1220</sup> El *principio de correspondencia* lo usó, por ejemplo, Paul Samuelson para hacer compatible la estática y la dinámica en el análisis económico. Según Samuelson, cuando un fenómeno económico se puede suponer que da lugar a un equilibrio estable, las condiciones del equilibrio pueden ser usadas para el análisis de la estática comparativa y algunas propiedades de su dinámica (Samuelson, P., *Fundamentos del análisis económico* (1947), ed. 2018). Bajo este enfoque, el principio de correspondencia haría compatible un sistema entrópico con la acción que se produce en él. El principio, también lo podemos ver al explicar la eficiencia del trabajo en las máquinas de combustión. En ellas, ya fuera por la fricción o por la pérdida de energía, no toda la energía que se producía acababa siendo trabajo útil. La técnica usó el criterio de “eficiencia” como un principio de maximización del “trabajo”. A la maximización se le reconoce como el mejor estado de “equilibrio”. El problema estaba en que, a la hora de definir un sistema como entrópico, no se sabía cómo dar razón de la magnitud del sistema mismo. Ello planteaba el problema de que no se podía medir los efectos de las acciones que se producían dentro de él. Es decir, se podían señalar los cambios internos del sistema, pero no hablar de la magnitud absoluta del sistema (al que referir esos cambios). La aparición de la mecánica estadística (Ludwig Boltzmann) hizo posible hacer el cálculo estableciendo una relación entre la entropía y la probabilidad termodinámica, mediante la siguiente ecuación:

$$S = k \times \ln \bar{\sigma}$$

Donde con *S* se denota la entropía, *k* la constante de Boltzmann,  $\bar{\sigma}$  el número de microestados posibles y *ln* la función logaritmo natural. En la ecuación se asume que todos los microestados tienen la misma probabilidad de aparecer. Así, la ecuación puede leerse del siguiente modo: la cantidad de entropía de un sistema es proporcional al logaritmo natural del número de microestados posibles (a esto es a lo que se refiere Samuelson en Economía). Por nuestra parte, lo que nos importan es destacar que el principio de correspondencia sirve para dar cuenta de la relación entre lo dinámico y lo estático, es decir, entre (A) y (B).

presupondremos que  $A$  es un conjunto, mientras que si decimos que <<*a tiene tal propiedad*>> no lo presupondremos, pues  $a$  puede ser un *conjunto* o un *objeto primitivo*.

**354.** Un *conjunto* está determinado por sus *elementos*. Es decir, *no hay dos conjuntos distintos que tengan los mismos elementos*. Ahora podemos justificar la necesidad del paso del *principio de correspondencia* al de *extensionalidad*. Por el *principio de extensionalidad* tendríamos que los dos conjuntos **(A)** y **(B)** son iguales. Es decir, que si  $A \subseteq B$  y  $B \subseteq A$ , entonces  $A = B$ . Y esto, como se ha explicado, no se produce en nuestro caso, pues existe una característica de *oposición no excluyente* entre **(A)** y **(B)**. Como se verá, muchos de los equívocos y errores *colectivistas* provienen de no haber visto esta relación, y, así, proceder a una identificación entre **(A)** y **(B)**. Siendo distintos los conjuntos, y existiendo entre sus elementos un *tipo de relación de oposición*, decimos que entre los mismos la relación se fundamenta en el *principio de correspondencia*. **(A)** es un conjunto real y **(B)** es una *generalización nominativa* de **(A)** y, por ello, imagen de **(A)**. El conjunto imagen se forma de manera *connotativa* sobre los elementos de **(A)** cuando el conjunto se forma de manera *colectivista*. En cambio, cuando en **(A)** de forma un grupo se hace de forma *denotativa*.

**355.** En este punto podemos apreciar una importantísima consecuencia lógica, que afecta directamente a la comprensión de la realidad. Desde el momento que mentamos la realidad, establecemos clasificaciones según los elementos mentados y los conjuntos que se forman. O la realidad *denota* propiedades que usamos para poner nombres y formar *conjuntos comunes*, o bien nosotros *connotamos* propiedades sobre la realidad para nominarla y conjuntarla. Ahora podemos ver con exactitud cuál es la sede epistemológica y voluntarista del poder: en *connotar* la realidad. Por otro lado, a esta fuerza se opone la de la misma realidad, la cual *denota* propiedades naturales que pueden o no contradecir lo *connotado* por cada uno de nosotros.

*Todo este trabajo ha dado cuenta de la descripción del poder y la riqueza según la estructura y funciones del lenguaje. Bien, ahora, con total claridad, se puede observar como al lenguaje le sigue la lógica y como a ésta le sigue las matemáticas. Pues bien, sabiendo que la realidad se connota o denota, que estos dos procesos puede realizarlos el ser humano, observamos claramente el lugar que la fuerza ilocutiva del lenguaje puede tener tanto en la lógica como en las matemáticas.*

**356.** Lo que acabo de decir tiene consecuencias epistemológicas. El precio que se paga por guiarse por la realidad en el conocimiento es la ignorancia. Siempre es más lo *no mentado* por la *palabra* cuando *denota* la realidad, que lo significado por ella. A medida que pensamos y reflexionamos de este modo, siempre es mayor el espacio de oscuridad sobre el conocimiento. Por el contrario, la *connotación* sobre la realidad establece una idea subjetiva de mundo y, en consecuencia, el tipo de conocimiento es dogmático. El

dogmatismo de la razón, la posibilidad de comprender el mundo, bajo un número de disciplinas, es la ensoñación nominalista de tipo kantiano (v. Parte I).

Usando el *principio de correspondencia* podemos decir que, establecidas las relaciones entre dos *conjuntos*, si uno de ellos tiene fundamento real, como es en nuestro caso **(A)**, al que pertenece la categoría *real-singular*, toda *función de correspondencia* entre los elementos de los conjuntos declara explícitamente la insuficiencia aprehensiva sobre la realidad en la *connotación* que de sus elementos se hace para formar el conjunto imagen **(B)**. Así, quien *connota significativamente la realidad*, por razón de la propia operación que hace, está diseñando la realidad de forma *voluntarista*. Por ello, es propio del *nominalismo* y el *voluntarismo* el estrechamiento de la realidad a través del *constructivismo*.

### **a.1) El modo en que se forman los elementos del conjunto imagen de forma colectiva.**

Dividiremos este apartado en dos. Primero, explicaremos la formación de los elementos imagen personales. Hecho esto, habremos explicado la formación del elemento imagen de la persona como sujeto jurídico y económico. En segundo lugar, se verá cómo se forma el elemento imagen sobre las cosas y las relaciones; con lo que se explicará el tipo de relaciones colectivas en el derecho y la economía.

#### **a.1.1) De los seres humanos singulares al “sujeto”.**

**357.** Nadie dudará de la existencia de sí mismo. Yo estoy aquí, existo y soy. Y todo ello antes del artificio de mi *nombre*. Es decir, que existo y soy, con independencia de ser *mentado*, de ser *denotado*, de tener un *nombre significado*, de que ese nombre pase a estar en *función de algo...* Estoy en la realidad de manera *única* y *singular*. Al conjunto de seres humanos que existen actualmente le llamaremos *conjunto real* - existente, verdadero, palpable, y lo representaremos con el signo **(A)** -. Todos ellos forman la categoría *real-singular*. Ahora, veamos la manera – a veces tan inadvertida – en que el ser humano singular pasa a ser *individuo* o, mejor, *sujeto*. Abro mi cartera, y en ella veo que, en una tarjeta, pone que “soy” Emilio Eiranova Encinas, con un número de identidad, una calle con mi domicilio, etc. Ese papel nos ha dado un “ser”, como “individuo,” de un “conjunto”. Sería muy apropiado recuperar aquí la antigua acepción de la palabra “persona” como “máscara” (*prósopon; prosopéion*). Esto es exactamente lo que sucede con cada uno de nosotros cuando pasamos de ser personas singulares a ser *sujetos* de un *colectivo social* en el que



existe poder político que nos *menta* como *sujetos*<sup>1221</sup>. Se nos *designa*; se nos *connota* y, a partir de ahí, comienza a hacer *asignaciones significativas sobre nosotros*, a declarar qué propiedades nos definen, qué roles desempeñamos, nos determina *en función de...* No existe *connotación* sin *asignación predicativa*, y, por lo tanto, sin *valoración*. Esto quiere decir que, desde el momento en que alguien nos trata como *sujetos* dentro de un grupo, de un colectivo, *hace una afirmación sobre el bien y el mal* en la que quedamos inmersos. Desde la teoría de la acción humana, en su vertiente praxeológica, observamos que el fenómeno que acabamos de describir es el de la acción *connotativa* y *valorativa* del Estado *sobre nosotros*.

**358.** A este conjunto imaginario, del que paso a formar parte como *sujeto*, en el ejemplo que venimos usando, se le llama España - pero, como se verá, son posibles otros conjuntos “imagen” subsumidos en éste -, a él se aplica el *principio de extensionalidad*, lo que permitirá al Estado asignarme como miembro de distintos grupos según los roles normativos que vaya predicando sobre Emilio Eiranova Encinas. A este conjunto le llamaremos **(B)**.

**359.** Respecto a **(B)**, los *sujetos* están determinados según ciertas propiedades y, sus relaciones, son definidas y controladas. El *sujeto* lo es de *derechos y obligaciones*. En tanto que los sujetos y relaciones en este conjunto son *nominales* y *voluntaristas*, es por lo que le llamamos conjunto imagen de **(A)**. Insistimos en que son *nominales* y *voluntaristas* porque son definidas por “alguien” con voluntad distinta a la de cada *personalidad* de los individuos que forman **(A)**.

#### **a.1.2) La riqueza nacional.**

**360.** La formación del conjunto **(B)**, respecto de los *bienes*, se produce del siguiente modo. De la misma forma que la persona singular es irrelevante para la formación del conjunto **(B)** de modo colectivista, las notas del derecho de propiedad, de *exclusividad* y *exclusión*, desaparecen. Esas dos propiedades *vinculan tan estrechamente a la propiedad de las cosas con la personalidad del sujeto que deben ser descartadas en la formación del conjunto colectivo (B)*. Ello puede hacerse por un simple acto de fuerza y expropiación de la propiedad. Ya que, como *sujetos* de **(B)**, somos objeto de imputación de normas, y esas normas pueden conseguir ese fin. Naturalmente, la finalidad teleológica sobre la que justificar la norma no desaparece. Al fin y al cabo, cualquier ejercicio de poder, no deja de ser acción y, por lo tanto, con las notas de la acción humana. Es aquí donde aparecen los

---

<sup>1221</sup> En el ámbito de la economía se dice, por ejemplo, que la “categoría” de sujeto económico depende de la ley nacional (v. Haberler, G., “*La economía como ciencia exacta*”, en *Procesos de Mercado*, 2017, Vol.XIV, núm.2., pág.326).

principios que sirven para formar la idea de *riqueza nacional*: la llamada *justicia distributiva* por el *principio colectivista del interés general*.

A partir de aquí es fácil entender que la macroeconomía, en realidad, es sencillamente un discurso económico para justificar la “expropiación”. Por ello, cualquier idea *colectivista* está fundamentada en un entendimiento de la sociedad y el derecho basada en el *conflicto*<sup>1222</sup>. Así, todas las ideas sobre óptimos, conceptos como el de renta nacional, demanda agregada, etc., son simples conceptos para justificar y manejar de manera holística y general el gran concepto integrador de cualquier propiedad privada en el de *riqueza nacional*.

Evidentemente, a poco que nos fijemos, cualquier *ideología* de esta clase está basada en la posibilidad de la existencia de un paraíso. Es decir, un tipo de sociedad en la que los hombres vivirían en paz, siendo iguales, y en los que disfrutarían de una calidad vida optima. Sólo así es posible dar algún tipo de contenido a la ficción de la justicia distributiva o justicia social. Para ejemplificar qué tipo de mentes son las de esta clase, no se nos ocurre nada mejor que traer a colación las palabras del loco más famoso del mundo:

—Dichosa edad y siglos dichosos aquellos a quien los antiguos pusieron nombre de dorados, y no porque en ellos el oro, que en esta nuestra edad de hierro tanto se estima, se alcanzase en aquella venturosa sin fatiga alguna, sino porque entonces los que en ella vivían ignoraban estas dos palabras de tuyo y mío. Eran en aquella santa edad todas las cosas comunes: a nadie le era necesario para alcanzar su ordinario sustento tomar otro trabajo que alzar la mano y alcanzarle de las robustas encinas, que liberalmente les estaban convidando con su dulce y sazonado fruto. Las claras fuentes y corrientes ríos, en magnífica abundancia, sabrosas y transparentes aguas les ofrecían. En las quebras de las peñas y en lo hueco de los árboles formaban su república las solícitas y discretas abejas, ofreciendo a cualquiera mano, sin interés alguno, la fértil cosecha de su dulcísimo trabajo. Los valientes alcornoques despedían de sí, sin otro artificio que el de su cortesía, sus anchas y livianas cortezas, con que se comenzaron a cubrir las casas, sobre rústicas estacas sustentadas, no más que para defensa de las inclemencias del cielo. Todo era paz entonces, todo amistad, todo concordia: aún no se había atrevido la pesada reja del corvo arado a abrir ni visitar las entrañas piadosas de nuestra primera madre; que ella sin ser forzada ofrecía, por todas las partes de su fértil y espacioso seno, lo que pudiese hartar, sustentar y deleitar a los hijos que entonces la poseían. Entonces sí que andaban las simples y hermosas zagalejas de valle en valle y de otero en otero, en trenza y en cabello, sin más vestidos de aquellos que eran menester para cubrir honestamente lo que la honestidad quiere y ha querido siempre que se cubra, y no eran sus adornos de los que ahora se usan, a quien la púrpura de Tiro y la por tantos modos martirizada seda encarecen, sino de algunas hojas verdes de lampazos y yedra entretejidas, con lo que quizá iban tan pomposas y compuestas como van agora nuestras cortesanas con las raras y peregrinas invenciones que la curiosidad ociosa les ha mostrado. Entonces se decoraban los concetos amorosos del alma simple y sencillamente, del mismo modo y manera que ella los concebía, sin buscar artificioso rodeo de palabras para encarecerlos. No había el fraude, el engaño ni la malicia mezclándose con la verdad y llaneza. La justicia se estaba en sus propios términos, sin que la osasen turbar ni ofender los del favor y los del interés, que tanto ahora la menoscaban, turban y persiguen. La ley del encaje aún no se había sentado en el entendimiento del juez, porque entonces no había qué juzgar ni quién fuese juzgado. Las doncellas y la honestidad andaban, como tengo dicho, por dondequiera, sola y señera, sin temor que la ajena desenvoltura y lascivo intento le menoscabasen, y su perdición nacía de su gusto y propia voluntad.<sup>1223</sup>

---

<sup>1222</sup> Marx, K., *Elogio del crimen* (1862), op.cit.

<sup>1223</sup> Discurso de *La Edad de Oro* de Don Quijote (*El Quijote* L.II605/L.II1615).

## a.2) El modo en que se forman los conjuntos comunes.

De la misma forma que hemos hecho en el apartado anterior distinguiremos qué caracteres tiene la persona en el conjunto *común* para, después, examinar la naturaleza de la propiedad privada.

### a.2.1) De los seres humano singulares y su acción imaginativa.

**361.** En el conjunto **(A)**, evidentemente, no podemos hablar con propiedad de seres humanos, sin más. La *denotación* en el *conjunto común*, desde lo *real* supone que, en él, lo relevante es cada *ser humano de manera singular* y, dado que no existe ningún ser humano igual a otro, en circunstancias, cualidades, forma de ser, personalidad, es evidente que, al hablar de **(A)**, lo que indicamos es lo *real* y *desbordante* cada vez que sobre ello aplicamos una *palabra*, una *proposición*, un *significado*. Por lo mismo, las relaciones en **(A)** son heterogéneas, creativas y espontáneas. La libertad, desde la que se forma cada personalidad, lo llena todo.

Venimos defendiendo y justificando la necesidad epistemológica del ser humano en su acción de operar a través de lo que hemos llamado el “*giro hermenéutico*”. Ahora podemos precisar formalmente el modo en que se produce ese “giro”. Pues bien, no es que el ser humano esté por un lado y la sociedad en otro y que ambos establezcan relaciones de tipo bilateral. No es así. Debemos abandonar el esquema “sujeto-objeto” y dejar de poner en el “objeto” todo aquello con lo que queramos relacionar al ser humano. El “*giro hermenéutico*” explica que el ser humano está necesariamente en la sociedad resolviendo problemas y, por ello, de manera esencialmente *imaginativa*. Hemos dicho que el ser humano *piensa para hacer* (v.19,54, 143); pues bien, ese pensamiento es *imaginativo*. La sociedad se le presenta como un lugar apropiado para aplicar su *imaginación* y resolver problemas. Por ello, cualquier ser humano actúa en sociedad transformándola. Paseando por la calle veremos con claridad todo lo que estamos diciendo. Los edificios no se parecen, las tiendas exhiben sus escaparates con distintos estilos, las personas no vestimos de manera uniformada, etc. En todo lo que nos rodea la imaginación está presente dando forma a la sociedad. La transformación es percibida por el ser humano en un momento dado y, de nuevo, comienza a imaginar sobre lo que está presenciando. Sería equivocado pensar que lo que decimos sólo tiene un contenido estético. No es así. Lo estético es solamente un ejemplo muy elocuente y fácil para explicarnos. Pero si miramos más en concreto la acción de los hombres, observamos lo mismos cuando éstos idean empresas, cuando promueven proyectos, cuando buscan trabajo, cuando, incluso, imaginan con quien quisieran compartir su vida o lo que esperan de sus amistades. En definitiva, que el hombre piense para actuar varía el esquema fundamental de la epistemología: “sujeto-imaginación-objeto”, para provocar lo que hemos llamado el “*giro hermenéutico*” de lo *real* por lo *irreal*.

La *imaginación* interviene en la formación de un conjunto colectivo. Interviene del mismo modo que acabamos de indicar. Lo que sucede es que es la *imaginación* de uno o unos pocos la que resulta relevante para todos.

### a.2.2) La propiedad privada como derivación de la personalidad.

**362.** Nadie dudará de que el *mundo* está delante de cada uno. Que existe una realidad. Otra cosa es que se dude de si lo que “*está ahí*” podemos conocerlo o no o, y, en caso de conocerlo, lo conocemos tal cual es. Entrar en la profundidad de estas cuestiones ahora no importa. Desde el momento en que el ser humano *conoce para hacer*, es evidente que “*choca*” con la realidad, se relaciona con ella, de modo indiscutible (v.19, 143).

La *realidad* la forman los seres vivos, objetos, cosas, de muy distinta índole. Pero la *realidad* no está ahí de modo separado a cada uno. Si Vd., por ejemplo, tiene un perro, pensamos que siente afecto por el animal, al que cuida y saca a pasear; si tiene amigos, también tratará con ellos, ayudándoles, aconsejándoles bien, etc.; si tiene delante objetos, unos le resultaran intrascendentes, otros los habrá hecho usted por gusto, otros, quizás, los haya hecho para venderlos, etc. Es decir, *estamos relacionados cualitativamente con la realidad* (desde nuestro pensamiento hasta nuestras obras están en la realidad). Y esta relación, fijémonos, es *necesaria*. Cuando decimos *necesaria*, no nos referimos a que la relación sea de subsistencia, que también. Es algo más radical y rico. De un modo u otro, el ser humano *ha de habérselas con la realidad*. Al estar *referidos y relacionados* con lo real nos lleva a una relación *de la que proceden las formas de la libertad de cada uno*<sup>1224</sup>. Esto es la *personalidad* y, en el momento final de la vida de cada uno, lo que la *persona* es.

De igual forma que el ser humano es libre, lo quiera o no - pues hasta el acto de no elegir supone una elección -, en la realidad, la libertad toma *forma*. ¿Y qué *forma*? Justamente ésa que tenemos delante y que somos cada uno de nosotros. Pensamos que el término *freedom* (frente a *Liberty*) explica bien la situación del ejercicio de la libertad, como *ámbito de la realidad* en el que la libertad se desarrolla. La idea la expresa muy bien Zubiri cuando dice del ser humano que está *religado*<sup>1225</sup>. Por ello, decimos que la *realidad*, respecto del ser humano, es *respectiva* y, además, por ser *cualitativa*, la realidad humana no es de cosas, es de *bienes*<sup>1226</sup>. Aquí la palabra “*bien*” significa que la realidad *es valorada por cada ser humano de un determinado modo*, afectando a su *personalidad*. La descripción de este fenómeno es muy interesante y nos permitimos remitir al lector a Xavier Zubiri si quiere una explicación mejor y más extensa. A nuestros efectos, y a estas alturas de nuestro estudio, lo dicho es suficiente.

---

<sup>1224</sup> Husserl, E., *Ideas, op.cit.*, pág.71 y 75.

<sup>1225</sup> Zubiri, X., *Sobre el Hombre, op.cit.*, pág. 36 s.s.

<sup>1226</sup> Husserl, E., *Ideas, op.cit.*, pág.66.

De esta circunstancia se deriva que la propiedad privada es una derivación directa de la propia personalidad del ser humano. La propiedad privada no son cosas que uno tiene o detenta porque una ley se lo permita o deje de permitírselo. Ni tampoco deriva de que el hombre mezcle su trabajo con las cosas<sup>1227</sup> - aunque estas explicaciones quepan en una exposición económica. Es más radical. *La propiedad privada existe porque esencialmente el ser humano es un ser religado*, que hace suyas las cosas porque son parte intrínseca del modo en que desarrolla su personalidad. Por ello, por ejemplo, sólo hay un modo de entender el altruismo, la solidaridad o la caridad: a través de la propiedad privada. Esos valores sólo tienen contenido en cuanto que es la persona propietaria la que se desprende de las cosas y, ahora fijémonos bien, ello no por nada, sino por bienes que considera superiores. En este sentido, cercenar la propiedad privada es quitar al ser humano la posibilidad de, en un momento dado, renunciar a ella por hacer reales bienes más altos. La propiedad, de nuevo, a través de estos valores tan altos y personales, nos demuestra que es una derivación de la personalidad del ser humano. Eliminar la propiedad privada es, por lo tanto, un camino para hablar mal del hombre e impedir que se muestre en un momento dado en el mundo como un ser sobrenatural.

### **V.3) Imposibilidad del *principio de extensionalidad* entre (A) y (B). La realidad del fenómeno de la *fuerza de (B) sobre (A)*.**

Recapitemos un poco. Los *bienes* y la propiedad, entendida de modo respectivo al *ser humano singular* forma parte del conjunto (*común*) (A), mientras que la *riqueza nacional* y el *sujeto* forman parte del conjunto (*colectivo*) (B).

Recordemos que el *principio de extensionalidad* entre conjuntos afirma que si un elemento del conjunto (A) pertenece al conjunto (B) y, todo elemento de (B) pertenece a (A), entonces (A)=(B). Es evidente que el principio de *extensionalidad* no se cumple entre (A) y (B). Ni en (B) están todos los que son, ni los que están son tenidos como lo que son<sup>1228</sup>. Esto es evidente por lo visto hasta aquí en el modo *denotativo* en que opera (A) y el *connotativo* que sirve para formar (B) sobre (A).

Esto quiere decir que entre (A) y (B) la relación se estructura a través de un *principio de correspondencia*. Este principio es *forzado* de (B) hacia (A). Es esta relación la que nos proponemos investigar. Pues, habiendo afirmado en las páginas anteriores que el ser humano, necesariamente, “gira” por *lo social* para conseguir sus fines, es decir, *conoce para*

---

<sup>1227</sup> Locke, J., *Segundo Tratado del gobierno civil*, op.cit., pág 86; Spooner, L., *Law of Intellectual Property, How is the Right of Property acquired?* (1855), ed. 1993, pág 328; Rothbard, M., *Man, Economy and State* (1962), pág. 386.

<sup>1228</sup> Ello se deriva del carácter voluntarista y nominalista con que el poder político forma (B).

*hacer* – y ello a través de *lo social* -, al describir formalmente **(A)** y **(B)** estaremos dando cuenta formalmente del espacio que recorre ese “giro”.

### V.3.1) Descripción formal de los elementos y relaciones en los conjuntos **(A)** y **(B)**.

Analizaremos los elementos y relaciones del conjunto **(A)**, a continuación, haremos en mismo análisis en el conjunto **(B)** y, por último, pasaremos a realizar una representación gráfica de la relación de  *fuerza*  entre **(A)** y **(B)**, concretando su naturaleza.

#### A) Descripción de los elementos y relaciones en **(A)**.

**363.** Si hemos dicho que **(A)** es un conjunto de elementos conformado por los  *seres humanos singulares, sus infinitas relaciones y el derecho de propiedad* , todo conjunto nominal, mentado sobre alguna propiedad, no comprenderá toda la realidad en su singularidad – que es la que forma **(A)** . La singularidad de cada elemento impide que pueda tomarse una propiedad para caracterizar los elementos del conjunto **(A)** de forma general y estable. No obstante, como hemos dicho, el uso del lenguaje hace que hagamos esto mismo constantemente y que ello sea necesario para conocer. He aquí la causa de que en ocasiones pase inadvertido que lo  *convencional*  es  *ficticio* . Aquí  *ficticio*  no significa fantástico, sino, como hemos explicado ya,  *irreal* , es decir, el elemento necesario por el que el conocimiento humano tiene que pasar para procurar la acción ( *giro hermenéutico* ).

**364.** Por la misma razón, resulta imposible hablar de un número de relaciones o de un orden concreto dentro de ellas en **(A)**. Como tampoco que en los  *bienes*  podamos establecer asignaciones cualitativas generales a las cosas con las que el ser humano se relaciona de modo  *respectivo* . La singularidad de cada elemento de **(A)** impide que se pueda desarrollar un modelo de relación estático, general y absoluto. Los modelos que usamos, al hablar de los elementos y relaciones en **(A)** son, por ello,  *explicativos*  en el sentido que hemos dicho de la verdad y el lenguaje ( *v.7,19,53* ).

#### B) Descripción de los elementos y relaciones en **(B)**.

**365.** Si **(B)** es un conjunto de  *elementos (individuos+relaciones normalizadas+riqueza nacional)* , lo es porque se ha designado una o varias propiedades de los elementos (ej.  $\Theta$ ). Así, podemos  *connotar*  a los  *elementos*  de **(B)** como aquellos elementos que reúnen la propiedad  $\Theta$ ; es decir  $\{x \in B : \Theta(x)\}$ .

En **(B)** podemos  *connotar*  las relaciones que existen entre sus elementos. Esto podemos conseguirlo de dos maneras. Por la primera, señalando subconjuntos dentro de **(B)**, en donde la propiedad escogida, por ejemplo, sirva para formar conjuntos. Pensemos

en el grupo de personas de cincuenta años en un momento dado. Aún más, podemos formar conjuntos desde **(B)** y, también, como no, ir más allá, formando conjuntos desde los subconjuntos de **(B)**. Fijémonos que, al elegir propiedades y establecer conjuntos, estamos *connotando* el conjunto. Así es como se construye **(B)**. El contenido proposicional de las leyes positivas (como se explicará más adelante) ha de entenderse desde estos presupuestos. La relación entre la lógica proposicional y de clases, permite que usemos la lógica de conjuntos sin mayores problemas para explicarnos. Una segunda forma que tenemos para formar conjuntos es eligiendo propiedades que establezcan un *orden entre sus elementos*. Así, por ejemplo, si decimos que *a* es *abuelo* de *b*, la relación que expresamos entre *a* y *b* concreta un orden, porque *b* no puede ser abuelo de *a*.

El orden al que nos referimos se expresa a través de la noción de *par ordenado*. Para cada par de objetos *a* y *b*, existe un nuevo objeto  $\langle a, b \rangle$ , en el cual podemos distinguir el primer componente del segundo componente. De este modo, podemos decir que, dados los elementos *a, b, c, d*:

Si  $\langle a, b \rangle = \langle c, d \rangle$ , entonces  $a = c$  y  $b = d$

**366.** De este modo, es que se puede decir no sólo que tales y cuales elementos son, por esta o aquella propiedad, elementos de **(B)**, sino que podrán ser definidos como elementos de **(B)** según los conjuntos de *pares ordenados* de elementos de **(B)**, es decir, según un orden (relacional). Ahora la cuestión es si es posible que hablemos de *pares ordenados* al referirnos al *conjunto (B)*. Y lo cierto es que sí. Ya se ha hecho, puede darse una definición de *par ordenado* a través del *conjunto*, tal y como hizo Kazimierz Kuratowski en 1921:  $\langle a, b \rangle = \{\{a\}, \{a, b\}\}$ . Como el lector habrá advertido, la definición es extensible. Puede trabajarse con colecciones ordenadas de más de dos elementos. Para esos casos, sólo habrá que extender la definición de par ordenado. En estos casos, se habla de *n-tupla*. Las *tuplas* volverán a aparecer más adelante, ya que ellas sirven para describir *vectores*.

Con lo dicho, hemos descrito:

- a) Que elementos forman **(B)**.
- b) Cómo esos elementos pasan a formar parte de **(B)**.
- c) Qué orden ocupan en **(B)**.
- d) Queda señalada la ley positiva jurídica y el modelo económico positivo como formas de composición de **(B)**.
- e) Se ha descrito, por el *principio de correspondencia* de **(B)** sobre **(A)**, la *fuerza* con la que **(B)** actúa sobre **(A)**.





#### D) Del principio de correspondencia al principio de extensionalidad por la fuerza.

**370.** Estamos recuperando ideas de las que nos hemos servido en la primera parte de este estudio y que anunciábamos que serían importantes ahora (v.69). Ya se ha explicado que es totalmente inapropiado hablar de principio de *extensionalidad* entre los conjuntos (A) y (B) – ya que sus elementos, de acuerdo con sus propiedades, no son los mismos, ni tampoco las relaciones en uno y otro conjunto. Por ello, el principio que explica la relación es el de *oposición* desde (A) pero no de *exclusión*; mientras que, desde (B), el principio que lo explica es el de *normalización*. El hecho es que el *principio de oposición* del conjunto (A) es definido desde (B) (normalización), usando el camino natural del lenguaje para la formación de (B), pero en la dirección de hacer posible el *principio de extensionalidad*. Pues bien, desde el punto de vista *colectivo*, el contenido de la *dirección de la fuerza* es la *igualación de los seres humanos y sus bienes según la riqueza nacional*. Esto es, que todos los seres humanos singulares sean iguales a los efectos de ser *sujetos* dentro de un *colectivo* y, a la vez, que la acción distributiva no suponga desigualdades que impidan la **NORMALIZACIÓN** de (A) según (B). Hemos llegado a la relación fundamental y básica que late en la teoría del *poder* de carácter *común* o *colectivista*: la *normalización*. En efecto, pues será que la normalización proceda de la realidad o, en su caso, del poder, lo que hará decantar la teoría que se formule por el lado *realista* o, en su caso, *nominalista/voluntarista*.

**371.** Se entiende muy bien ahora qué es la igualdad material: respecto de los seres humanos singulares, por ejemplo, es no considerar en ellos la cualidad de la libertad; respecto de los *bienes*, tratarlos sometidos al “interés general” y a la acción distributiva. En efecto, si se tuviera en cuenta la libertad de cada individuo y su carácter esencial para su desarrollo, sería imposible tratarlo como un *sujeto*. Del mismo modo, los *bienes* no pueden ser tratados en su relación respectiva con su titular. Y ello, porque la respectividad se fundamenta en la consideración libre del ser humano. Son las valoraciones de cada ser humano sobre las cosas las que las convierten en *bienes*. De ahí, que igualdad material, en el entorno en que venimos pensando, sea negación de la libertad y de la cualidad de *bien* sobre las cosas.

**372.** Según la *intensidad de la fuerza del poder* podrá llegar a expresarse la relación de *correspondencia* como *extensional* (identificación absoluta) o *inexistente*. Entre una y otra magnitud podremos describir el fenómeno a través de la *tensión* entre más o menos eficacia de la *fuerza* según el alcance de la *normalización*. Ello, recordémoslo, lo hemos ido explicando a través del *suicidio* (nivel sociológico) de las *vigencias* (naturales o artificiales), de las *arquitecturas de servicialidad* (naturales o artificiales), de la ley común y colectiva y, por último, en la economía basada en la acción humana, en las magnitudes agregadas y la naturaleza y función del dinero.

En el apartado siguiente desarrollaremos las propiedades de esta relación. De lo que hasta aquí se ha visto, resultan varias consecuencias en cuanto a la descripción de los conjuntos:

1. La realidad y libertad en **(A)** provoca que los *conjuntos sean denotativos y comunes*, así, que sean voluntarios y, por lo tanto, *no homogéneos*. La artificialidad de **(B)** hace posible la existencia de *conjuntos colectivos extensionales y homogéneos de (B)* y, por lo tanto, también la posibilidad de la *existencia de subconjuntos homogéneos*. Este fenómeno permite ensayar ideas sociales; eso que se da en llamar *ingeniería social*.

2. Al establecerse la relación de *correspondencia* sobre la *fuerza*, es inevitable el *conflicto social*. Esto es, de los conjuntos/subconjuntos imágenes entre sí, y, del conjunto imagen frente al real. El primer tipo de conflicto le llamaremos *conflicto de composición*. A la segunda clase de conflicto la llamaremos *conflicto de asimilación (normalización)*. La primera clase de conflicto se resuelve a través de las fórmulas y modelos de tipo jurídico y económico ya sean naturales o positivos. La segunda clase de conflicto plantea las cuestiones relativas de tensión entre los modelos básicos. Ya que, insistimos, los dos, en una u otra medida, coexisten.

3. En el conjunto **(A)** existen relaciones de conflicto entre sus elementos y relaciones, pero son *heterogéneas*. En el conjunto **(B)** existen relaciones de *composición homogéneas*, esto es, basadas en las diferencias en el conjunto, el conjunto y los subconjuntos y los subconjuntos entre sí. Esto afecta directamente al modo de entender el modo de solución del conflicto. Mientras que en **(A)** el modo de solución es abierto. Habrá que estar en cada caso al modo en que la sociedad decide resolver el problema. En **(B)**, en cambio, es homogéneo, es decir, dentro del propio sistema del conjunto, es decir, cerrado.

**373.** Ahora pueden entenderse las expresiones como la que dice, por ejemplo, que el mercado es eficaz resolviendo problemas, sin que sepamos nunca la solución concreta, porque, en él, son muchos los que ensayan y solucionan los problemas **(A)**. Mientras que, en **(B)**, la solución pasa por el orden que introduzca el Estado. La diferencia entre un sistema intervenido o no se basa esencialmente en lo que acabamos de describir.

### **V.3.2) Propiedades de los elementos de los conjuntos (A) y (B).**

**374.** A continuación exponemos las propiedades de los elementos de los conjuntos **(A)** y **(B)** usando dos tablas que deben leerse de forma paralela.

(A)

No es dudosa mi existencia como ser humano singular y único.

Las propiedades de los sujetos que forman el conjunto real, está determinada por su condición *singular como seres humanos*. Es decir, dado un ser humano singular *a* describiéndolo según sus propiedades indeterminadas  $\alpha, \delta, \varepsilon \dots etc.$

El conjunto real es heterogéneo, singular e indefinible (seres humanos concretos y singulares). Por lo tanto, su realidad, no puede ser alterada de forma natural.

Mi relación con la realidad es de *religación*, de bienes. Propiedad natural.

En este conjunto no puede hablarse de un conjunto que pertenezca al mismo. Así, es **NORMAL**.

(B)

Emilio Eiranova existe en un conjunto imagen ficticio. Por ello, se ha hecho abstracción de su ser, pasando a ser "individuo" de un conjunto (sujeto de derechos y obligaciones).

Las propiedades de los sujetos del conjunto imagen son nominales y voluntaristas. Se decide qué propiedades tiene cada uno de esos sujetos por la ley. Es decir, dado un "individuo" *a* sus propiedades estarían determinadas: (*a*).

El conjunto imagen es homogéneo (sujeto). La homogeneidad viene determinada porque el conjunto es un elemento de sí mismo.

"Riqueza Nacional". Definición nominal y voluntarista de la propiedad.

La Ley de composición interna del conjunto hace que las personas sean imágenes como "sujetos" del conjunto.

Por lo tanto, el conjunto **ES NO NORMAL**.

**375.** La caracterización formal del conjunto (A) como un conjunto **NORMAL** lleva a la conclusión lógica de que, en realidad, no es un conjunto. Es decir, ni por las infinitas propiedades que tienen los seres humanos singulares, ni por la forma del propio conjunto, puede, en realidad, hablarse de conjunto de forma dogmática y absoluta (A). Por nuestra parte, hemos denominado a esta clase de conjunto como *común*, con la finalidad de dar prevalencia a los elementos *denotativos* de la realidad a nivel epistemológico.

**376.** Esto se ha probado a través de una *reducción al absurdo*. La exponemos a continuación, pero, como enseguida veremos, no es en este juego lógico en el que basamos nuestra afirmación. Más bien, al contrario, la explicación de la paradoja pone de manifiesto la insuficiencia de la lógica y las matemáticas por sí mismas como lenguaje científico para dar cuenta de realidades tan complejas como las que tienen que ver con la acción humana.

Supongamos que  $X$  es el conjunto **NORMAL** que comprende todos los posibles conjuntos normales<sup>1229</sup>:

$$X = \{x: x \text{ es un conjunto normal}\}$$

Puesto que  $X$  es un conjunto, podemos preguntarnos si es NORMAL o no lo es. Y así:

Si  $X$  es NORMAL, entonces  $X$  pertenece al conjunto de los conjuntos normales. Es decir,  $X \in X$ , pero esto significa que  $X$  no es normal.

Si  $X$  NO es NORMAL, entonces  $X$  no pertenece al conjunto de los conjuntos normales. Es decir,  $X \notin X$ , pero esto significa que  $X$  es normal.

La conclusión es que  $X$  sólo es NORMAL si no lo es, lo cual es contradictorio.

Ahora hagamos lo mismo con el conjunto **(B)** y veamos qué sucede:

Supongamos que  $X$  es el conjunto **NO NORMAL** que comprende todos los posibles conjuntos no normales:

$$X = \{x: x \text{ es un conjunto no normal}\}$$

Puesto que  $X$  es un conjunto, podemos preguntarnos si es NO NORMAL o no lo es. Y así:

Si  $X$  es NO NORMAL, entonces  $X$  pertenece al conjunto de los conjuntos no normales. Es decir,  $X \in X$ , y esto significa que  $X$  es normal.

Si  $X$  es NORMAL, entonces  $X$  no pertenece al conjunto de los conjuntos no normales. Es decir,  $X \notin X$ , pero esto significa que  $X$  es normal.

La conclusión es que  $X$  sólo puede ser NO NORMAL.

---

1229 En 1901 Bertrand Russell demostró que la teoría de conjuntos, basada en que las propiedades de los elementos servían para delimitarlos era insostenible. Así, en lógica se llama desde entonces <<paradoja de Russell>> el resultado de que ningún conjunto normal puede formar un conjunto.

## A) Algunas consecuencias de las paradojas lógicas.

**377.** De manera lógica se ha demostrado que sólo **(B)** es un conjunto y que éste es **NO NORMAL**. De esta conclusión podría resultar que sólo es posible conocer a través de un lenguaje que formase conjuntos **NO NORMALES**. Y esto no es correcto.

La llamada <<paradoja de Russell>> nos ha remitido al problema de la insuficiencia del lenguaje lógico para las matemáticas y del lenguaje lógico en sí mismo.

**378.** La consecuencia de la paradoja de Russell es estrecha. El razonamiento lógico elude la *extensión significativa* que pueden tener las palabras con las que construimos las oraciones. Esto quiere decir que, de entre todos los posibles significados de la palabra, sólo se toma uno y sólo ese. Y, además, únicamente en sentido o afirmativo o negativo<sup>1230</sup>. Así, cuando aparece la paradoja, lo lógico no es rechazar inmediatamente lo que se pretendía demostrar, sino, por el contrario, la paradoja nos indica que, quizás, deba tenerse en cuenta otro significado de las mismas palabras, y no el que hemos usado. La paradoja, por ello, más que una afirmación negativa sobre una verdad proposicional, puede ser una afirmación negativa del uso que se hace del lenguaje allí donde aparece la paradoja.

En el caso de la <<paradoja de Russell>> hay que tener en cuenta el modo reflexivo en que declara que un conjunto normal sea conjunto (si se ha afirmado que X es un conjunto normal, no tiene sentido preguntarse de nuevo si X es un conjunto normal). La <<paradoja de Russell>> es una artificiosidad, en la que el lenguaje pasa de ser *denotativo* a ser *connotativo* al usarlo de forma reflexiva. Dicho de otro modo, cualquier proposición

---

<sup>1230</sup> En la paradoja de Russell se supone que la verdad de una premisa viene determinada porque toda propiedad determina la existencia de un conjunto, cuyos elementos son exactamente los que tienen dicha propiedad. Pues bien, a ello opuso Ludwig Philipp Cantor (1845-1918) que la negación de dicha premisa es verdadera. Es a lo que se conoce como el teorema de los múltiples no coleccionables. El razonamiento de Cantor es como sigue: 1. Para toda propiedad (P), existe un conjunto X, cuyos miembros son exactamente los conjuntos que tienen la propiedad (P). // 2. El conjunto A es miembro de sí mismo y no es miembro de sí mismo. // Sea “a” la propiedad (relacional) de no ser miembro de sí mismo. // 3. La propiedad “a” determina la existencia de un conjunto (X), cuyos miembros (y son exactamente los conjuntos que tienen “a” (lo cual se sigue de 1.)). // 4. Existe un conjunto (X), cuyos miembros (y) son exactamente los conjuntos que no son miembros de sí mismos (lo cual se deriva de 3.). // 5. Supongamos que A es el conjunto cuyos miembros (y) son exactamente los conjuntos que no son miembros de sí mismos. // 6. A es miembro de sí mismo y sólo sí A no es miembro de sí mismo (se deduce de 5.). // 7. A es miembro de sí mismo o A no es miembro de sí mismo (tautología). // 8. Supongamos que A es miembro de sí mismo. // 9. A no es miembro de sí mismo (se sigue de 8 y 6). // 10. A es miembro de sí mismo y A no es miembro de sí mismo (se deriva de 8 y 9). // 11. Supongamos que A no es miembro de sí mismo. // 12. A es miembro de sí mismo (se deduce de 11 y 7). // 13. A es miembro de sí mismo y A no es miembro de sí mismo (se sigue de 12 y 11). // 14. A es miembro de sí mismo y A no es miembro de sí mismo (7, 8-10 y 11-13) (ver Sagüillo Fernández-Vega, J., *El pensamiento lógico-matemático*, 2008, pos 640 s.s). Con este argumento, Cantor deducía que la premisa que para Russell era verdadera, era falsa y, por lo tanto, que la existencia de una propiedad no determina la existencia de un conjunto cuyos miembros son exactamente los conjuntos que tienen dicha propiedad.

afirmativa puede volverse paradójica si, como hace Russell, se mantiene la afirmación y, a la vez, se pregunta sobre lo afirmado, con lo que, o bien cualquier enunciado afirmativo puede ser incierto, por paradójico, o, podemos hacer enunciados afirmativos (como así es) y, entonces, la paradoja de Russell lo que nos está diciendo, en realidad, es que tenemos que buscar si existen *expresiones significativas distintas que hagan posible* salir de la paradoja. Pensemos también que, al llevar el razonamiento a los conjuntos NO NORMALES, el resultado ha sido que éstos son los únicos conjuntos posibles. Dicho de otro modo, que no habría más realidad que la *connotativa* en la lógica de Russell, lo cual, evidentemente, sólo tiene sentido en un lenguaje nominalista o, en términos de poder, en una tiranía.

**379.** La realidad presenta conjuntos normales de manera muy frecuente. De hecho, es el modo más frecuente en el que nos representamos la realidad. Por ello, podemos también ser más y más comprensivos al analizar la realidad, usando el lenguaje y la lógica para hacer conjuntos más o menos comprensivos y extensos.

**380.** Las consecuencias de nuestra reflexión son las siguientes:

1. La *lógica tiene que usarse de modo realista*, a fin de no caer en artificios intelectuales, ni en insuficiencias empíricas<sup>1231</sup>. Tan desafortunado es pedirle toda la verdad a la lógica, como descartarla. Valorarla de acuerdo con el aforismo de que “lo mejor es enemigo de lo bueno”, creemos que puede ayudar mucho a comprender cuál es su utilidad. El lenguaje no puede formalizarse hasta el punto de que quede desconectado de la realidad. En este sentido, las matemáticas las entendemos como una extensión de la lógica y, la lógica, como la forma que el lenguaje puede dar de la verdad.
2. Cuando hablamos de *realidad* nos referimos también a lo *ideal*. La lógica es útil a la verdad, en la medida en que da cuenta de la realidad. Cuando la lógica puede volverse inútil es al generar proposiciones formales a los efectos de diseñar fórmulas lógicas de razonamiento aparentemente correctas, pero *sin sentido*. Con lo que aquí afirmamos, señalamos un límite al uso productivo de la lógica: *el sentido común (v.II)*. Y esto es más importante de lo que a simple vista puede parecer<sup>1232</sup>, pues, no es infrecuente que se haga pasar por un

---

<sup>1231</sup> Se puede observar lo mal que interpretó Bertrand Russell la teoría figurativa de Wittgenstein, leyendo la introducción que escribió para el *Tractatus*. Allí decía que el *Tractatus* trataba de “*las condiciones de un lenguaje lógicamente perfecto debe satisfacer (...), no es que haya lenguajes lógicamente perfectos, ni que nos creamos capaces, aquí y ahora, de construir un lenguaje lógicamente perfecto; pero la entera función del lenguaje consiste en poseer significado, y sólo satisface esa función en proporción a la medida que se aproxima al lenguaje ideal que postulamos*”. Pero, el *Tractatus* (5.5563) contradice explícitamente ese juicio: “*Todas las proposiciones de nuestro lenguaje común están ya, tal y como están, en perfecto orden lógico. Eso sumamente simple, que hemos de exponer aquí, no es una aproximación a la verdad sino la entera verdad misma*”.

<sup>1232</sup> Cfr. Husserl, E., *Ideas* (1913), op.cit., pág. 29.

razonamiento de *sentido común* un razonamiento lógico y, siendo verdad que el razonamiento de sentido común suele ser lógico, no es cierto que un razonamiento lógico, en todo caso, sea de sentido común. Por lo tanto, el carácter restrictivo del sentido común respecto de la lógica tiene mucho que decir cuando nos referimos a las humanidades.

3. **(A)** existe y es condición necesaria de la posibilidad de **(B)**. Lo que sucede es que la realidad de **(A)** no es **NORMALIZABLE de manera general y absoluta**. Es así cómo debe interpretarse la conclusión de que **(A)** sea NORMAL y NO NORMAL a la vez.
4. En nuestra investigación, **(B)** es la descripción exacta en un momento dado de la **NORMALIZACIÓN** de **(A)**. Por lo tanto, es la **NORMALIZACIÓN** de **(B)** sobre **(A)** donde queda despejada la <<paradoja de Russell>> en nuestro caso. Dicho de otro modo, para los conjuntos que estamos viendo, la descripción de la relación de los conjuntos como **NORMAL** y **NO NORMAL** a la vez es, precisamente, la verdadera. En nuestro caso, la **NORMALIZACIÓN** tiene una dirección precisa: la *tensión* entre **NO NORMAL** y lo **NORMAL**. Esto puede parecer contradictorio. La voz, en gerundio, de **NORMALIZACIÓN** quiere expresar esto.
5. Es en la relación de *tensión*, en donde habremos de explicar la *relación de oposición y normalización*, entre conjuntos **(A)** y **(B)**. A esta región la llamaremos "*frontera de tensión*".
6. La <<paradoja de Russell>> parte de una lógica estrictamente *connotativa*. Cuando afirma de modo reflexivo que cabe preguntarse si un conjunto normal es normal, está dando por cierto que es posible un conocimiento limitado, en el que sería posible hablar de un conocimiento a través de "conjuntos normales", lo cual es sencillamente falso por lo que se ha venido diciendo sobre los límites del conocimiento y el uso del lenguaje. Dicho de otro modo, la paradoja de Russell sólo es posible en la lógica de Russell, esto es, una lógica basada en un lenguaje *connotativo*.

**381.** Avancemos. Existe un conjunto **UNIVERSAL** que comprende todos los objetos. Pero este conjunto, cuanto más se conocen los objetos que lo forman, más desconocido y amplio aparece. A este conjunto se le menta como *Ente*, en tanto sujeto/objeto, como *Ser*. En este sentido es exacta la correspondencia *Ente=Ser=Sujeto=Dios*. Bajo este supuesto, la introducción de la palabra comienza a diferenciar la realidad entre sujeto y objeto, siendo la palabra el primer instrumento imaginativo para diseccionar la realidad. A partir de ahí,

surgen todas las incomprensiones y certezas que el ser humano puede tener sobre la realidad. Así, el conjunto más comprensivo de todos los conjuntos reales es el metafísico.

Por lo tanto, es posible el conjunto que comprende todos los conjuntos normales y no normales, pero, cuanto más conocido es, más desconocido se muestra. Por lo tanto, podemos hablar de  $U$ , como el conjunto de todos los conjuntos posibles y, así, es que puede entenderse, a través de la propiedad de la *complementación*, la realidad de manera relacionada en sus diferentes elementos y propiedades. Por lo tanto, dado un conjunto **(A)**, si lo entendemos como un subconjunto de  $U$ , llamamos *complemento* de **(A)** respecto de  $U$ , al conjunto de todos los elementos que no forman parte de **(A)**, y lo denotamos como  $A^{\neg} = U - A$ . En este sentido, **(A)** serían los seres humanos singulares, sus múltiples relaciones, tal y como se han venido describiendo. Pero no sucede lo mismo cuando *connotamos* la realidad con un nombre de forma *voluntarista*, porque, en ese caso, ya no es un aspecto de la realidad la que nos acerca al *Ser*, sino que, de forma paralela construimos la realidad a imagen nuestra.

Existe una relación entre la infinitud del conocimiento humano, que siempre se vuelve más complejo y múltiple y, a la vez, la constatación de que  $U$  necesariamente es único y simple. El conocimiento de  $U$  sólo es accesible al ser humano a través de la realidad y por medio de la imaginación.

**382.** Los conjuntos **NORMALES** - corrigiendo la parte reflexiva de la <<paradoja de Russell>> – sí son posibles. Imaginemos un conjunto universal, al que llamaremos  $U$ . Si existe, es evidente que todo objeto y todo conjunto pertenecerán a él. Si existe  $x$ , que pertenece al conjunto **(A)**, por la propiedad  $\mathcal{Y}$ , decimos que **(A)** es **NORMAL** (ya que, por la propiedad, no es posible hablar de que **(A)** sea  $x$ ).

Así,  $x \in A$  sii,  $x \in U$  y  $x$  es un objeto con la propiedad  $\mathcal{Y}$ .

Como **(A)** es un conjunto, sólo puede serlo de  $U$ ; y **(A)** es un conjunto **NORMAL**. Así,  $A \notin A$ , por lo que, necesariamente,  $U$  existe. Por lo mismo,  $U$  es conjunto de todos los conjuntos posibles.

**383.** La falacia de la paradoja de Russell no sólo se demuestra, como hemos hecho, atendiendo al modo en que se formula por el filósofo, sino a través de sus consecuencias ontológicas y epistemológicas. La afirmación de la inexistencia de conjuntos normales pone en duda cualquier tipo de conocimiento humano, pues el ser humano sólo puede aprehender la realidad a través del lenguaje y, por ello, usando el modo en que la realidad se muestra y, así, llegando a clasificaciones a través de conjuntos y relaciones entre ellas y sus elementos. Aún más, declarada semejante imposibilidad, de ella se deriva la falta de orden ontológico de la realidad. Y esto no es cierto. Es indudable que el ser humano puede



conocer verdades menos complejas que él mismo; y ahí están las leyes físicas, la química, etc., para demostrarlo, pero, a la vez, puede conocer realidades tan complejas como él mismo, y ahí tenemos las disciplinas sociales para probarlo – aunque siendo realidades más complejas, las dificultades aumentan. Pero, también, puede conocer realidades trascendentales, así, existe el *principio de participación* sobre la Belleza, la Verdad y el Bien, que permite al ser humano tener nociones de esos valores a través de las cosas.

En esta escala del conocimiento, como se ve, se define una realidad ontológica cada vez más compleja e inabarcable para el ser humano siendo, la última y aspiracional verdad, la metafísica.

**384.** Con las características que hemos indicado, podemos formalizar la composición de los elementos de uno y otro conjunto.

Así, tenemos que:

$$\begin{aligned} & \text{"}\forall (x) \in (A) \rightarrow \exists \text{" } x=x \\ & \text{"}\forall (x') \in (B) \rightarrow \exists \text{" } x'=x' \end{aligned}$$

Sabiendo las características de los elementos de los dos conjuntos, se puede decir que los dos conjuntos son entre sí **ISOMORFOS**. El isomorfismo describe una similitud de estructuras entre los conjuntos y de la posición de sus elementos en la estructura. Pero, y esto es muy importante tenerlo en cuenta, no dice nada acerca de las propiedades de esos elementos, a parte de su posición dentro de la estructura. Así, pueden establecerse relaciones isomorfas entre estructuras materiales e inmateriales, siempre y cuando existan estructuras formales comunes en las relaciones que conectan esos elementos. En nuestro caso, es el lenguaje el que posibilita que existan esas estructuras formales comunes.

### **B) Descripción de la relación de *normalización* entre los conjuntos (A) y (B).**

**385.** A continuación, analizaremos la relación de **NORMALIZACIÓN** en **(B)**. Para hacerlo, distinguimos tres entornos de examen:

1. Relaciones dentro del conjunto **(A)**.
2. Relaciones dentro del conjunto **(B)**.
3. Relación de *correspondencia* entre **(A)** y **(B)**.

Dividiremos la explicación de la relación en dos partes. En la primera, indicaremos las características de la relación entre conjuntos. Como resultado destacará la relación de *normalización* que se establece desde **(B)** y sobre **(A)**. En un segundo apartado, definiremos

formalmente esa relación como una relación de aplicación, indicando las consecuencias lógicas de ello.

### b.1) Las propiedades de la *normalización* de la relación de los conjuntos (A) y (B).

**386.** Entre el conjunto real (A) y el conjunto imagen (B) la relación se ha descrito como *tensión*, de **NORMALIZACIÓN**, en orden a la realización del *principio de extensionalidad* desde (B). El conjunto real, compuesto por seres humanos singulares y sus relaciones, sólo puede *dar origen* a un conjunto imagen por abstracción (*Idea*) y, a través de la *fuerza*<sup>1233</sup>.

Para ejemplificar el resultado buscado del *colectivismo*, de *hacer real* el *principio de extensionalidad*, pensamos que lo ilustra bien el siguiente párrafo de Friedrich Engels (1820-1895): “*Tan pronto como no hay clases sociales que oprimir, tan pronto como el dominio de clases y la lucha legítima por la existencia del individuo en medio de la anarquía que ha reinado hasta ahora en la producción quedan abolidos junto con los conflictos y de los excesos que de ellos resultan, nada hay que reprimir ya, por lo que la fuerza de represión del Estado resulta ya inútil*”<sup>1234</sup>.

**387.** Mientras que los sujetos reales *subsisten*, según su naturaleza *singular*, el conjunto imagen (B) *subsiste* de manera *nominal* y *voluntarista*, actuando sobre el conjunto real *igualando* a los seres humanos singulares como sujetos y a los bienes. Así, por razón de *origen* y *subsistencia*<sup>1235</sup>, el conjunto imagen existe en tanto que una *forma (idea)* y la *fuerza*.

**388.** Por otro lado, a lo que también debemos estar atentos en este punto es que la formación de (B) a través de la idea supone el uso de *modelos*.

**389.** La condición de la **NORMALIZACIÓN** es la palabra. Ahora tenemos que ver el modo en que en la “palabra” tiene *fuerza*, como vehículo de un *modelo*, para *normalizar* (A). Tenemos que ver si, *la palabra*, es un vehículo para transmitir *modelos* según su *fuerza*. Ya han aparecido una serie de *conceptos* que tenemos que poner en *relación significativa*:

Idea → Modelo → *palabra* → *fuerza sobre (A) ≈ (B)*

**390.** Cuando alguien menta la palabra “árbol” para designar el vegetal con tronco, ramas, raíces y hojas, *declara una voluntad significativa sobre el mundo (v.4 s.s)*. Una

<sup>1233</sup> La *fuerza del derecho* aúna las ideas de validez y eficacia, ver Kelsen, H., *Teoría pura del Derecho* (1934), ed. español 1992, págs.142-143.

<sup>1234</sup> Engels, F., *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, ed. 1910, pág. 302.

<sup>1235</sup> Sobre la dependencia de (B) sobre (A) ver Kelsen, H., *Teoría pura del Derecho*, *op.cit.*, pág. 140.

voluntad que es *denotativa*. Pero, la voluntad significativa sobre el mundo puede referirse a la elección de la *palabra* y, también, a su *significado*. En el primer caso, por ejemplo, imaginemos que, en vez de usar la palabra “árbol”, hubiéramos usado otra inventada (ej. Plutex), la voluntad significativa solamente hubiera alcanzado a la *denotación nominal*. Pero la realidad, en este caso, no habría perdido su fuerza significativa. Esta idea la expresa así José Luis Borges en *La Biblioteca de Babel* (1941):

“Una secta blasfema sugirió que se cesaran las buscas y que todos los hombres barajaran nombres y símbolos, hasta construir, mediante un improbable don del azar, esos libros canónicos”.

**391.** El segundo caso, se produciría si, por ejemplo, dejáramos la palabra tal cual esta formulada, pero quisiera significar algo distinto con ella. Es decir, si con ella intentásemos alterar la realidad. Lo que intentamos decir lo explica mucho mejor Lewis Carroll en el siguiente texto de *Alicia en el País de las Maravillas* (1865):

<<Pero “gloria” no significa un “bonito argumento contundente”, objetó Alicia.

“Cuando yo uso una palabra”, dijo Humpty Dumpty en un tono más bien condescendiente, “la palabra significa exactamente lo que yo escojo que signifique”.

“La cuestión está”, dijo Alicia, en si usted puede hacer que las palabras signifiquen tantas cosas distintas”.

“La cuestión está”, dijo Humpty Dumpty, “en quien manda aquí -eso es todo”.

**392.** Los dos ejemplos muestran que, en el lenguaje, existe *fuerza denotativa* y *connotativa*. Y que una y otra fuerza son las que forman los *conjuntos comunes* o, en su caso, *colectivos*.

Todo ello, además, es evidente desde el momento que todos podemos experimentar con el lenguaje y, a través de él, damos razón de nuestra idea sobre el mundo. Y, del mismo modo, puede decirse del lenguaje convencional. La comunidad, al usar un lenguaje, hace *un ejercicio de fuerza significativa sobre el mundo* (ideología). Por ello, la *significación* del lenguaje hay que completarlo, cuando se desarrolla bajo el esquema de signo-sentido-referencia (G.Frege) (v.35), dando cuenta de que cada *convención espontánea es una forma poder común*.

En el lenguaje, por lo tanto, existe una *fuerza ilocutiva*<sup>1236</sup> (v.5), fácilmente de demostrar desde el momento en que todas las clases de oraciones pueden ser reducidas a aseveraciones. Así, queda explicado que, detrás de todo lenguaje, *existe una voluntad*, y, por lo tanto, que el lenguaje esté íntimamente unido *al poder* y que, desde él, pueda

---

<sup>1236</sup> Austin, J., *How to Do Things with Words* (1962), ed. español 1971 (con el título *Palabras y Acciones*). Este autor se refiere al habla como un *acto*, una *acción*. Ver también: Davidson, D., *Inquiries into Truth and Interpretation* (1984), ed. español 1990; Lewis, D., “*Attitudes De Dicto and De Se*”, en *Philosophical Papers* (1983), vol. I.

explicarse. Es el fundamento que usa el ser humano proponiendo ideas sobre mundos ficticios o el que aparece de forma espontánea en la sociedad.

El diseñador social es un tirano porque no deja su mundo de ensueño en su mente. El diseñador social tiene a arrogancia de querer imponer su diseño a los demás. Por ello, todo régimen político, toda *ideología*, trae tras de sí una creación, exclusión y modificación significativa de las palabras. Los extravagantes enunciados en los que, por ejemplo, se presenta a Corea del norte como “República democrática de Corea”, o los dislates que ahora se quieren imponer de usar en todo caso el femenino, dando de lado a palabras que en masculino ya comprenden los dos géneros, son ejemplos de lo que decimos. Las consecuencias de la manipulación del lenguaje son graves. Piénsese que el lenguaje afecta a la forma del pensamiento, por lo que, trastocando el lenguaje, desde el poder, es muy fácil manipular la forma de pensar. Por ello, resulta una aberración toda *ideología* pues en todo caso pretende, a través de la manipulación del lenguaje, hacer uniforme el pensamiento humano. Dicho de otro modo, desde que permitimos que se toque por alguien la parte “*irreal*” del “*giro*” del entendimiento humano para hacerse con lo “*real*”, indefectiblemente, lo “*real*” es concebido del modo en que quien haya “*tocado*” lo “*irreal*” quiera. Es ésta la voluntad que se ha impuesto para crear la idea de mundo.

**393.** El uso del lenguaje, por lo tanto, es la condición de posibilidad de la actuación del poder sobre **(A)** para hacer un modelo **(B)**.

**394.** El que sea una relación de **NORMALIZACIÓN** la que se establece entre los dos conjuntos nos lleva a que podamos hacer un análisis formal y lógico de los mismos y, a través de él, ver el modo en que se relacionan:

1. Los conjuntos **(A)** y **(B)** son, entre sí, *disjuntos*. Pero fijémonos. El carácter existencial de **(A)** y la dependencia subsistente de **(B)** sobre **(A)**, hace que sean *disjuntos de modo nominal*. Ya que no tienen ningún elemento común realmente, pero **(B)** subsiste en función de la existencia de **(A)**, y en una relación nominal y de fuerza sobre **(A)**. En efecto, si intentásemos establecer una intersección entre los mismos el resultado sería la existencia sólo de **(A)**, es decir, la inexistencia de **(B)**. O, por el contrario, los nominalistas y voluntaristas dirían que el que realmente existe es **(B)**. En cualquiera de los dos casos, se estaría declarando el *principio de extensionalidad*, y no el de *correspondencia*, entre los conjuntos y, así, la afirmación de uno supondría la negación del otro.

2. Únicamente puede hablarse de ellos desde la *propiedad de la diferencia*<sup>1237</sup>, pero sabiendo que **(B)** es **NORMALIZACIÓN** de **(A)**. Es decir, que **(A)** es el único existente. Y así:

- a. La diferencia es conmutativa.
- b. La diferencia es asociativa.
- c.  $A-\emptyset = A$ ;  $\emptyset - A = A$ . Se declara que **(A)** existe.
- d.  $A-A = \emptyset$ . Se declara que **(A)** existe.
- e.  $A-B \subseteq A$  y  $(A-B) \cap B = \emptyset$ . Se declara que **(B)** sólo existe por **(A)** y sólo porque **(A)** existe pueden generarse operaciones compositivas.
- f. Si X es un conjunto tal que  $X \subseteq A$  y  $X \cap B = \emptyset$ , entonces  $X \subseteq A-B$ . Se declara que **(B)** sólo existe por **(A)** y sólo porque **(A)** existe pueden generarse operaciones compositivas.
- g.  $A \subseteq B$  sii  $A-B = \emptyset$ . **(B)** no puede existir sin **(A)**.

**395.** Ahora fijémonos en las propiedades *e*), *f*) y *g*). Las propiedades *e*) y *f*) caracterizan la diferencia  $A-B$  como mayor conjunto de A y disjunto de B. Pero, habiendo dicho que estos conjuntos son disjuntos nominalmente y en relación de fuerza de **(B)** sobre **(A)**, tendremos que leer que, en *e*), se afirma que la diferencia entre conjuntos es un conjunto incluido en el primero y disjunto nominalmente del segundo (es decir un conjunto también nominal, en función de **(A)** y disjunto nominalmente de éste), y la propiedad *f*) dice que es mayor el conjunto que cumple ambas condiciones. Este conjunto, por lo que se ha visto más arriba, es metafísico: **U**. De estas condiciones, además, se deriva la condición existencial real de **(A)** y la condición nominal y voluntarista de **(B)**. Al *principio* que hace posible el entendimiento de la relación de la *propiedad de la diferencia* entre **(A)** y **(B)** le hemos venido llamando de oposición desde **(A)** y de **NORMALIZACIÓN** desde **(B)**.

3. **Posibilidad del producto cartesiano.** Se llama producto cartesiano de **(A)** y **(B)**, y lo representamos como  $A \times B$ , al conjunto:  $A \times B = \{(x, x') / x \in A, x' \in B\}$ . La posibilidad del producto cartesiano entre ambos conjuntos es *ficticia*, u otra *imagen*, ya que, como se ha visto en el apartado anterior, los conjuntos son *disjuntos* e *isomorfos*. Sí es verdad que podemos hacer una relación entre los elementos de **(A)** y los de **(B)**, dicha correspondencia no es natural ya que, mientras el conjunto de elementos de **(A)** es natural y singular, los de **(B)** están determinados por propiedades que el conjunto atribuye a sus elementos. En este sentido, toda operación de producto cartesiano entre los dos conjuntos es una operación de normalización. Esta operación estaría dentro del *principio de correspondencia*.

---

<sup>1237</sup> Kelsen usa la palabra “discordancia” (Kelsen, H., *Teoría pura del Derecho*, op.cit., pág. 141).

4. De lo anterior se concluye que la relación de correspondencia (entendida como a todo conjunto, subconjunto, del producto cartesiano  $A \times B$ ) sólo es posible desde **(B)**, y, así, que son la “idea” y el poder, a través de la palabra, los que definen **(A)** dentro de **(B)**. Dicho de otro modo, **(A)** aporta la condición de existencia de **(B)**, mientras que **(B)** se forma de manera nominal y voluntarista sobre **(A)**. Por ello, estos dos conjuntos ponen en evidencia la relación esencial que se establece entre la realidad y la palabra en cuanto a la formación de *conjuntos colectivos*. De modo que, si consideramos que **(B)** es un conjunto vacío, por no contener elementos reales, eliminaríamos en la *palabra* la función *connotativa* y ello es imposible para el ser humano; mientras que si consideráramos vacío el conjunto **(A)** negaríamos la realidad misma o, si se quiere, la función *denotativa* de la realidad en la palabra, es decir, la posibilidad de formas *conjuntos comunes*, lo cual también es imposible. Así, **(A)** y **(B)** son formas de los niveles ontológicos y epistemológicos del ser humano.
5. Del mismo modo, establecida la relación de *correspondencia* entre los conjuntos **(A)** y **(B)**, basada en *las fuerzas que existen en (A) y (B)*, se concluye que, la posibilidad de estudiar las relaciones entre los conjuntos será a través de la descripción de una *relación tensión* entre conjuntos. Y así, será siempre posible establecer conjuntos imágenes más allá de **(B)** y subconjuntos dentro de **(B)**, dependiendo de la resistencia de **(A)**.
6. Las posibilidades de definición son imaginativas y, por ello, se basan en un principio en el que quepa tanto el “colectivismo” y el “individualismo” (consecuencia de ser **(B)** un conjunto **NO NORMAL** y la correspondencia de *individuo* y *colectivo*). Así, toda *idea* sobre un *modelo* de orden social, esto es **(B)**, tendrá siempre una idea de *protohombre* y de *protosociedad*.
7. La justificación para la aplicación de la *fuerza* de **(B)** sobre **(A)** es el “interés general”, a través del cual se pueden redefinir las situaciones *conmutativas*, *retributivas* y *distributivas* de **(B)** sobre **(A)**. La *resistencia* de **(A)** sobre **(B)** se manifiesta en otra expresión libertad singular del ser humano. De aquí deriva la consideración de un orden espontáneo, jurídico y económico, opuesto a **(B)**.

Alcanzado este punto, enseguida vemos la relación que guarda lo que venimos diciendo con lo que se ha dicho sobre la *ideología* y la *ideografía* (v.145). No perdamos de vista que lo que decimos tiene su paralelismo con lo que hemos visto respecto a nuestro análisis de las <<vigencias>> naturales y artificiales, las <<arquitecturas de servicialidad>> naturales y artificiales, la diferencia entre ley común y ley positiva, y una economía fundamentada en la acción humana o en modelos holísticos.

Por lo tanto, formalmente, ya hemos identificado los elementos, las leyes que gobiernan la composición de los conjuntos comunes y colectivos, así como la fuerza en las relaciones entre conjuntos **(A)** y **(B)**. En los siguientes niveles de análisis habrá que dar cuenta de su existencia y efectos.

### **b.2) La aplicación de (B) sobre (A).**

**396.** Se llama aplicación cuando, existiendo una relación correspondencia entre **(A)** y **(B)**, en el sentido que se ha indicado, existe un conjunto  $C \subset A \times B$ , en el que se cumple la siguiente condición: que para todo  $x \in A$ , existe un único  $x' \in B$ , tal que  $(x, x') \in C$ . Dicho de otro modo, la ficción del conjunto imagen **(B)** propicia que, a partir de él, puedan establecerse conjuntos imaginarios formados por *sujetos y relaciones normalizadas*. Estos conjuntos son homogéneos<sup>1238</sup>. De este modo, todo lo que hemos dicho respecto al *principio de diferencia* entre **(A)** y **(B)** en el apartado anterior, puede entenderse, por extensión, a **(C)**, **(D)**, **(E)**, etc. Todos ellos son normalización de **(A)** según una aplicación entre **(A)** y **(B)**. Así, dado un elemento  $x' \in B$ , tal que  $(x, x') \in C$ , se llamará imagen de  $x$  (por la relación de correspondencia) y, así, toda persona singular, real, será tratado siempre como *sujeto* en las múltiples relaciones que pueda formalizar el poder, teniéndole como algo en función de los conjuntos imaginarios.

**397.** La existencia de la *relación de aplicación* supone que, también formalmente, podamos describir las distintas relaciones (*de equivalencia, de orden y funcionales*) con las que el poder, usando de la fuerza, normaliza **(A)**. Todas ellas son formales y operan según leyes de composición interna. Las describimos a continuación<sup>1239</sup>.

Al hacerlo, desentrañaremos cómo la lógica del positivismo social, jurídico y económico es la misma.

**398.** En efecto, todo conjunto de normas positivas tendentes a establecer un orden jurídico, se desarrollan sobre el principio de aplicación del conjunto **(B)** sobre el conjunto **(A)**. A partir de que se ha producido la normalización de los seres humanos singulares, esto es, *sujetos de derechos y obligaciones*, todas las leyes positivas se desarrollan bajo tres tipos

---

<sup>1238</sup> Idea de ordenamiento jurídico como sistema cerrado de normas (Kelsen, H., *Teoría pura del Derecho*, *op.cit.*, pág. 145).

<sup>1239</sup> Las tres relaciones que vamos a describir se corresponden con los tres ejemplos que Wittgenstein usa para explicar la importancia de los rasgos icónicos en su teoría figurativa del lenguaje. Así, (1) relación de equivalencia: con el fin de indicar al pintor el color con que ha de pintar una habitación, se le entrega una cartulina uniforme coloreada con el color que se desea; (2) relación de orden: con el fin de hacer una propuesta sobre el orden en que han de llevar a cabo dos actos que forman parte de una ceremonia, se proyectan imágenes de actos análogos, una después de otra; (3) relación funcional: con el fin de informar a alguien qué cine es más grande, el X o el P, escribimos “x, P”.

de relaciones: *equivalencia, de orden y funcionales*. La importancia de destacar esto no es pequeña, pues, de ello se deriva:

1. Que no toda clase de norma sea ley en sentido *común*.
2. Que no todo órgano sea válido para dar origen a esa clase de normas (vgr. los órganos del poder político son los que crean normas y no la sociedad de forma espontánea).
3. Que no todo órgano sea válido para interpretar esa clase de normas (vgr. juez estatal frente a juez natural).
4. Que no todo método hermenéutico sea adecuado para interpretar esas normas (hermenéutica lógica-sistemática frente a la hermenéutica del “hecho”).

**399.** En economía sucede exactamente lo mismo. El “*vaciado del mercado*” (usamos la expresión en un sentido distinto al de Say), esto es, el vaciado de **(A)**, es el expediente voluntarista y nominalista sobre el que se construyen los modelos que explican la economía en **(B)** prescindiendo del hecho de que la propiedad privada es una extensión de la personalidad. A partir de ahí, son posibles ideas de “equilibrio”, composiciones usando la regla “*ceteris paribus*” de forma no aditiva, se pueden escoger variables para relacionarlas de manera *funcional*, mientras la *probabilidad de clase* intenta dar cuenta de la conexión de la ficción con **(A)**.

La generalidad de este modo de pensar en la actualidad, tanto en el derecho y como en la economía, hace que nos detengamos en explicar las relaciones de *equivalencia, orden y funcionales*.

### **b.3) Relaciones deducidas del principio de aplicación.**

**400.** Las relaciones pueden establecerse como *pares ordenados*. Para denotar las relaciones podemos usar letras mayúsculas  $\langle\langle R \rangle\rangle$ ,  $\langle\langle S \rangle\rangle$ , etc. A estas letras se las llama *variables de relación*. Así, si  $\langle\langle R \rangle\rangle$  es una relación de un par ordenado, escribiremos:  $aRb$ , en vez de  $\langle a, b \rangle \in R$ . Del mismo modo, para expresar la falta de relación entre  $a$  y  $b$ , escribiremos  $a \not R b$ .

**401.** Las relaciones *sí pueden cumplir con el principio de extensionalidad* en **(B)**, o los desarrollados por aplicación de **(B)** sobre **(A)**. Puesto que los elementos de una relación son pares ordenados, puede decirse que las relaciones entre  $R$  y  $S$  son la misma, si y sólo si, a ellas pertenecen los mismos pares. Fijémonos bien en esto. Hemos visto que, entre **(A)** y **(B)**, existe un principio de correspondencia, definido por la normalización entre **(B)** y **(A)**, dicho principio nos descubre la relación entre la palabra y la realidad, y, por lo tanto, hemos dicho que la relación es necesariamente interdependiente y de *tensión* (en cuanto a las fuerzas). Pues bien, desde el momento en que es posible la relación de aplicación entre los



elementos nominales, los *sujetos*, y por la relación de complementariedad con el *colectivo (B)*, resulta que se pueden pasar a describir y aplicar una multitud de relaciones creativas entre los elementos de **(B)** y los conjuntos derivados de él. Así, a través de la relación de aplicación entre conjuntos, vemos el modo en que, inevitablemente, se forman relaciones nominales: **(C)**, **(D)**, etc. Pues bien, como decimos, entre estos conjuntos imagen, sí es posible hablar de cumplimiento del *principio de extensionalidad*.

Este tipo de relaciones son posibles desde **(A)**. Para darnos cuenta de ello tenemos que acudir a lo que hemos dicho sobre la *imitación* y la *analogía*. Efectivamente, que en **(A)** se desarrollan relaciones de forma espontánea, pero, al no constar un orden explícito de alguien sobre las mismas, tenemos que esperar a que nazcan de la creatividad, la imitación y la analogía de la que sea capaz el ser humano al “girar” por *lo social*.

Sabiendo esto, podemos pasar a describir las relaciones desde **(B)**.

#### a) Relación de equivalencia.

**402.** A partir de aquí, podemos hablar de *dominio* de una relación  $R$ , y lo denotamos como  $dom(R)$ , al conjunto de los primeros componentes de los pares de  $R$ . De *recorrido* de  $R$ , y lo denotamos como  $rec(R)$ , al conjunto de los segundos componentes de los pares de  $R$ . Y de *campo* de  $R$ , y lo denotamos como  $cam(R)$ , como la unión del dominio y su recorrido de  $R$ .

Por lo tanto, establecido **(C)**, siempre existirán las siguientes relaciones:  $\{Id\}_C = \{(x, x) : x \in C\}$ , la *relación de identidad* en  $\emptyset$ , la *relación nula* en  $C$ .  $C \times C$ , la *relación total* de  $C$ .

Así,  $\emptyset \subseteq Id_C$  y  $Id_C \subseteq C \times C$ . Estas tres relaciones son iguales si y sólo si  $C = \emptyset$ . Las tres son distintas, si y sólo si,  $C$  posee dos o más elementos. Si  $C$  posee un único elemento, entonces  $Id_C = C \times C \neq \emptyset$ . Por lo tanto,  $\emptyset$  es la menor relación en el conjunto  $C \times C$ , mientras que  $C \times C$  es la mayor relación posible del conjunto  $C$ . Así, dada una relación  $R$  en  $C$ , entonces  $\emptyset \subseteq R$  y  $R \subseteq C \times C$ . Esta expresión formal supone que el poder sólo necesita del ser humano singular como justificación de su existencia ( $Id_C = C \times C \neq \emptyset$ ) y que, a partir de ahí, las posibilidades de establecer mundos ideales son tan dispares como sea posible en la imaginación del ser humano ( $C \times C$ , la relación total de  $C$ ).

Es fácil de comprender entonces que, si  $R$  y  $S$  son, por ejemplo, relaciones, también lo van a ser los conjuntos que se formen con ellas. Y, así, quedan definidas las relaciones de *unión*, *intersección* y *diferencia*:

$$\begin{aligned} \langle a, b \rangle \in R \cup S & \text{ sii } \langle a, b \rangle \in R \text{ o } \langle a, b \rangle \in S, \\ \langle a, b \rangle \in R \cap S & \text{ sii } \langle a, b \rangle \in R \text{ y } \langle a, b \rangle \in S \\ \langle a, b \rangle \in R - S & \text{ sii } \langle a, b \rangle \in R \text{ y } \langle a, b \rangle \notin S \end{aligned}$$

**403.** Entre relaciones también pueden señalarse distintas operaciones. La *unión*, *intersección* y *diferencia* de dos conjuntos de pares ordenados son también conjuntos de sus pares ordenados. Así, si  $S$  y  $R$  son relaciones, también lo son los conjuntos  $R \cup S$ ;  $R \cap S$  y  $R - S$ , para cualesquiera elementos  $a, b$ .

También puede decirse que, si  $C$  es un conjunto no vacío de relaciones, los conjuntos  $\cup C$  y  $\cap C$  también son relaciones, para cualesquiera elementos  $a, b$ .

$$\begin{aligned} \langle a, b \rangle \in \cup C & \text{ sii } R \in C, \text{ hay alguna relación, tal que } \langle a, b \rangle \in R. \\ \langle a, b \rangle \in \cap C & \text{ sii } R \in C, \text{ en toda relación se cumple que } \langle a, b \rangle \in R. \end{aligned}$$

A partir de  $R$  tenemos  $\check{R}$ , la *relación inversa* de  $R$ , que se da entre los elementos  $a, b$  si y sólo si  $R$  se da entre  $b$  y  $a$ .

$$\check{R} = \{\langle x, y \rangle : \langle y, x \rangle \in R\}$$

Por lo tanto, el *dominio* de  $\check{R}$  es el *recorrido* de  $R$  y, el *recorrido* de  $\check{R}$ , es el *dominio* de  $R$ .

A partir de dos relaciones  $R$  y  $S$  podemos obtener una nueva relación, su *producto relacional*  $R|S$ , que se define:

$$R|S = \{\langle x, y \rangle : \text{hay algún } z \text{ tal que } \langle z, x \rangle \in R \text{ y } \langle z, y \rangle \in S\}$$

**404.** Ahora es posible establecer clases de relaciones (*reflexiva*, *irreflexiva*, *simétrica*, *asimétrica*, *antisimétrica*, *transitiva* y *no transitiva*) Del mismo modo, toda relación de equivalencia en un conjunto va a permitir que realicemos clasificaciones en los elementos del conjunto. Así, podemos definir la *clasificación* o *partición* de un conjunto  $B$ , a la colección de conjuntos no vacíos de  $B$ , tal que, todo elemento de  $B$  pertenece a una y sólo a una clase. Por lo tanto, una *partición* o *clasificación* de un conjunto  $B$  es una colección  $\prod B$  de subconjuntos tal que:

$\emptyset \notin \prod B$ ; es decir, no hay clases vacías.

Si  $X, Y \in \prod B$  y  $X \neq Y$ , entonces  $X \cap Y = \emptyset$ ; las *clases* son *disjuntas* entre sí.

Para todo  $a \in B$ , hay un  $X \sqcup B$  tal que  $a \in B$ ; es decir, todo elemento de  $B$  pertenece a alguna clase.

**405.** Las relaciones de *equivalencia* entre los elementos del conjunto van a suponer una clase o partición del conjunto. En efecto, pues una relación puede definir los elementos del conjunto que pueden o no formar parte de ellas. Así, si tenemos una relación de equivalencia sobre  $B$ , y la representamos como  $R$  en  $B$ , decimos que, para cada elemento, por ejemplo,  $a$ ,  $a \in B$ , así  $[a]_R$  el conjunto de todos los elementos de  $A$  relacionados con  $a$ . Es decir,  $[a]_R = \{x \in B: xRa\}$ .

Por lo tanto, podemos decir que  $A/R$  es el conjunto cociente de  $B$  respecto de  $R$ . Este conjunto es una partición ya que, ninguna clase de  $B$  es vacía y todo elemento de  $B$  pertenece a alguna clase.

En consecuencia, del mismo modo que una relación de equivalencia da lugar a una partición en  $B$ , toda partición en  $B$  da lugar a una relación de equivalencia.

Quisiera llamar la atención sobre las consecuencias de lo que estamos explicando. La posibilidad de distintas relaciones de equivalencia, por la relación de aplicación de **(B)** sobre **(A)**, hace que hayamos mostrado la dimensión formal en la que es posible la creación normalizada de múltiples relaciones desde **(B)** por el poder. Como veremos más adelante, ello va a suponer que se pueda entrar a matematizar dichas relaciones. He aquí la razón de que tanto el derecho como la economía positivos pueden llegar a matematizarse.

#### **b) Relaciones de orden.**

**406.** Se ve con facilidad que, entre los elementos de un conjunto, pueden establecerse relaciones de orden.

Veamos, por ejemplo, la relación entre los subconjuntos dentro de un conjunto con respecto a la relación de inclusión. El orden de los subconjuntos de un conjunto con *respecto a la inclusión sólo es parcial*. Por ejemplo, si pensamos en la Constitución Española de 1978 como expresión normativa del conjunto de normas que se dan en **(B)**, cualquier tipo de relación, bajo dicho conjunto, por ejemplo, normativa: relación ley y reglamento; orgánica: relación organismos ejecutivos del Estado con el Gobierno; etc., pueden interpretarse como una *relación de inclusión*.

Pues bien, para explicar este efecto (*la parcialidad de la relación de inclusión*), debe tenerse en cuenta que la relación de inclusión se expresa a *través de pares de conjuntos*.

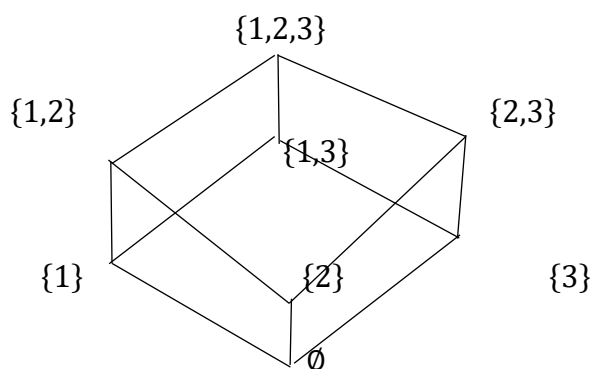
Toda relación de orden es *transitiva*. Esto supone que, todo orden, supone la ausencia de situaciones *circulares*. Esta consecuencia parece clara: si  $a$  y  $b$  son objetos distintos, y  $a$  precede a  $b$ , es evidente que  $b$  no puede preceder a  $a$  en la misma relación de orden. Y, puesto que ningún objeto es menor a sí mismo, podemos decir que toda relación de orden estricto es *asimétrica*, mientras que toda relación de orden *reflexiva* es *antisimétrica*. De este modo podemos definir:

1. **Orden parcial reflexivo:** como la relación que se da en el conjunto  $B$  que es *reflexiva* en  $B$ , *antisimétrica* y *transitiva*. Lo que quiere decir, en el ejemplo de la Constitución Española de 1978, que sólo puede hablarse de orden parcial reflexivo desde **(B)** o, dicho de otro modo, que todo orden debe suceder desde **(B)**.
  
2. **Orden parcial estricto:** como la relación que se da en un conjunto  $B$  es *asimétrica* y *transitiva*. Lo que quiere decir, en nuestro ejemplo, que todo orden a partir de **(B)** es *asimétrico* y *transitivo*.

Y puesto que toda relación *transitiva* es *asimétrica*, sí y sólo sí, es *irreflexiva*, podemos concluir que un orden parcial estricto en un conjunto  $B$  es una relación *irreflexiva* y *transitiva* en  $B$ .

**407.** Retengamos la idea de que los órdenes parciales (reflexivos o estrictos) pueden representarse mediante diagramas. Este hecho hay que dejarlo destacado porque, fenómenos como la “pirámide normativa” kelseniana<sup>1240</sup>, se pueden explicar desde aquí.

Así, por ejemplo, un diagrama adecuado para representar los órdenes parciales de la inclusión  $\subseteq_{\{1,2,3\}}$ , y de la inclusión propia  $\subset_{\{1,2,3\}}$ , en el conjunto  $P(\{1,2,3\})$  es:



<sup>1240</sup> Kelsen, H., *Teoría pura del Derecho* (1934), op.cit., pág. 138.

**408.** Las relaciones de orden no están dadas en **(A)**. El ser humano cuando ordena lo hace según su voluntad e idea, generando *modelos espontáneos*. Esto es importantísimo. En las relaciones de orden que vamos a examinar, a propósito de la ley de composición interna de **(B)**, formalmente, toda composición ordenada viene determinada por un modelo nominal y voluntarista.

Para demostrar que esto es cierto, examinemos de qué modo se pueden desarrollar órdenes aleatorios con conjuntos de números. Ejemplificar de este modo es correcto, pues, como ya se ha visto, que **(B)** sea un conjunto cerrado, y que sus elementos sean iguales, supone que sin mayores dificultades podamos usar en él el cálculo. Dicho de modo sencillo: “*cada sujeto o relación en (B) es un número*”.

Un orden lineal o total de un conjunto  $B$  es un orden parcial (reflexivo o estricto) en  $B$  cuando todos sus elementos son comparables. Así, dos elementos comparables pueden ser ordenados respecto de un orden parcial ( $\leq$  o  $<$ ), si y sólo si, lo son respecto de un orden asociado ( $<$  o  $\leq$ ). Así, un orden parcial (reflexivo o estricto) es lineal si y sólo si su orden asociado (estricto o reflexivo) lo es.

Ahora podemos tener los límites de este orden. Suponemos que  $\langle B, < \rangle$  es un orden parcial estricto, y  $\langle B, \leq \rangle$  es el orden reflexivo asociado. Si  $a$  y  $b$  son elementos de  $B$  tales que  $a < b$ , diremos que  $a$  es estrictamente menor que  $b$  y que  $b$  es estrictamente mayor que  $a$ , mientras que si  $a \leq b$ , diremos que  $a$  es menor o igual a  $b$  y que  $b$  es mayor o igual a  $a$ .

Si  $\langle B, < \rangle$  es un orden parcial estricto,  $C \subseteq B$  y  $a \in B$ , decimos:

Que  $a$  es un elemento *minimal* de  $B$  si  $a \in B$  y no hay ningún elemento de  $B$  estrictamente menor que  $a$ .

Que  $a$  es un elemento *mínimo* de  $B$  si  $a \in B$  y  $a$  es menor o igual que todo elemento de  $B$ .

Que  $a$  es un elemento *maximal* de  $B$  si  $a \in B$  y no hay ningún elemento de  $B$  estrictamente mayor que  $a$ .

Que  $a$  es un elemento *máximo* de  $B$  si  $a \in B$  y  $a$  es mayor o igual que todo elemento de  $B$ .

Así, dentro de los órdenes lineales, se distinguen los *discretos* de los *densos*.

**409.** Un orden es *discreto* si todo elemento, excepto el mínimo (si es que lo tiene), tiene un predecesor inmediato, y todo elemento, excepto el máximo (si es que lo tiene), tiene un sucesor inmediato.

Por lo tanto, podemos ver que existen ordenes lineales discretos con elemento mínimo y máximo (el orden de los números naturales de dos cifras); con un elemento mínimo y sin elemento máximo (orden de los números naturales); con elemento máximo y sin elemento mínimo (el orden de los números enteros negativos) y, sin elemento máximo ni mínimo (el orden de los números enteros negativos, cero y números enteros positivos).

**410.** Decimos que un orden lineal es *denso* si tiene más de un elemento y, ninguno de ellos, tiene predecesor inmediato, ni sucesor inmediato.

Del mismo modo, podemos ver que existen ordenes densos, sin elementos mínimos ni máximos (como el de los números racionales); con elemento mínimo y sin elemento máximo (orden de los números racionales no negativos); con elemento máximo y mínimo (orden de los números racionales no positivos) y con elementos máximo y mínimo (el conjunto de los números racionales mayores o iguales que 0 y menores o iguales que 1).

**411.** Para acabar, hay que tener en cuenta que los órdenes lineales pueden construirse. Así, dado un conjunto, pensemos en el de los números reales, puedo definir el orden  $<_1$ . Además, caben operaciones entre órdenes lineales. Una aclaración, hemos considerado pares de objetos, pero es posible generalizar las relaciones a más de dos objetos. Hay, por lo tanto, relaciones ternarias, cuaternarias, etc. Como se puede ver la aleatoriedad con la que es posible generar órdenes es total.

### c) Relaciones funcionales.

**412.** Estamos ante una *función* cuando asignamos *valores* a *elementos*. Así, por ejemplo, cuando a un ser humano le asignamos un nombre; cuando determinamos la variación de una magnitud en relación con otra; cuando relacionamos el punto de partida de un cuerpo móvil y la distancia que recorre; cuando determinamos personas y cosas en términos de otras, cuando se habla de tipo de interés o de riqueza nacional, etc. Todos estos casos tienen en común que una cosa se relaciona con otra para explicarla, pero de manera singular. Ningún objeto es relacionado con más de un objeto a la vez. Por lo tanto, se dice que una función es una relación  $R$  tal que, para cuales quiera  $a, b, c$ , si  $\langle a, b \rangle \in R$  y  $\langle a, c \rangle \in R$  entonces  $b=c$ . Dicho de otro modo, una relación  $R$  es una función si, para para todo  $a \in \text{dom } R$  hay un objeto  $b$ , tal que  $\langle a, b \rangle \in R$ .

Si  $f$  es una función y  $a \in \text{dom } R$ , y lo designamos como " $f(a)$ ", al único objeto  $b$ , tal que  $\langle a, b \rangle \in f$ . Así, para todo elemento  $a$  del *dominio* de  $f$ :

$$f(a)=b \text{ sii } \langle a, b \rangle \in f.$$

Se dice que  $f(a)$  es el valor de  $f$  en el argumento  $a$ , o el valor que  $f$  asigna al argumento  $a$ . En este contexto, <<argumento>> es sinónimo de <<dominio>>.

**413.** Toda función es una relación y, por lo tanto, un conjunto. Por lo tanto, las funciones son extensionales. Es decir,  $f$  y  $g$  son iguales (la misma función) si tienen los mismos elementos. Para todo par  $\langle a, b \rangle$

$$\langle a, b \rangle \in f \text{ sii } a \in \text{dom}(f) \text{ y } f(a) = b$$

y

$$\langle a, b \rangle \in g \text{ sii } a \in \text{dom}(g) \text{ y } g(a) = b$$

de modo que

$$f = g \text{ sii } \text{dom}(f) = \text{dom}(g) \text{ y, para todo } a \in \text{dom}(f), f(a) = g(a);$$

Así, dos funciones son iguales si tienen el mismo dominio y asignan los mismos valores a cada elemento. Por lo tanto, para definir una función es suficiente con especificar su dominio e indicar qué valor asigna a cada elemento del dominio (hay que asegurarse de que este valor es único).

Fijémonos que un objeto  $b$  es un valor de una función  $f$ , sí y sólo sí, hay algún objeto  $a \in \text{dom}(f)$  tal que  $f(a) = b$ , es decir, tal que  $\langle a, b \rangle \in f$ . En otras palabras, ser valor de una función no es más que pertenecer a su *recorrido*, por lo que el conjunto de valores de una función es su recorrido. Esto es:

$$\text{Rec}(f) = \{f(x) : x \in \text{dom}(f)\}$$

Ahora podemos entender mejor la relación entre los conjuntos **(A)** y **(B)**. Una *función* de **(B)** en **(A)**, es una función con *dominio*  $A$  de todos cuyos valores pertenecen a **B**.

Lo cual se puede representar del siguiente modo:  $x' = f(x)$ .

**414.** La relación de correspondencia (**NORMALIZACIÓN**) entre los conjuntos **(A)** y **(B)**, y la *funcionalidad* de **(A)** respecto de los elementos definidos en el conjunto **(B)**, hace que podamos definir las clases de aplicaciones entre uno y otro conjunto. Ahora, al examinar las clases de aplicaciones entre **(B)** y **(A)**, se verá la artificiosidad de **(B)**. Dicho de otro modo, sólo podremos hablar de relaciones funcionales desde la normalización.

**415.** La primera propiedad aplicativa que hay que examinar entre los conjuntos es la *inyectiva*. Esta aplicación, mientras que no es posible hacerla de manera real de **(A)** sobre **(B)** ( $A \rightarrow B$ ) y, así,  $f(x) \neq f(x') \Rightarrow x \neq x'$  (y esto es evidente a la vista de nuestra propia existencia y la propiedad). Cuando analizamos la aplicación inyectiva desde **(B)**, el resultado es posible. Basándose en la necesidad de mantener la formalidad del conjunto **(B)**, como imagen de **(A)**, para establecer la correspondencia entre los dos: ( $B \rightarrow A$ ) y, así,  $f(x') = f(x) \Rightarrow b' = b$ .

**416.** Si seguimos avanzando, y describimos la aplicación *sobreyectiva* entre ambos conjuntos, vuelve a saltar inmediatamente la artificiosidad de los elementos de **(B)**. Y, así, una aplicación  $f: A \rightarrow B$  se dice sobreyectiva si, para todo  $x' \in B$  existe un  $x \in A$ , tal que  $f(a) = b$ .

**417.** Aún más, sí puede hablarse de *aplicación biyectiva* entre los conjuntos **(A)** y **(B)**. Se dice que existe aplicación biyectiva entre dos conjuntos cuando es sobreyectiva e inyectiva a la vez. Y esto hemos visto que es que se produce siempre que hablemos de normalización.

Por ello, puede hablarse de **NORMALIZACIÓN** entre **(B)** y **(A)** en orden a la *tensión*. Pero en este punto, la descripción de los dos conjuntos debe separarse.

La posibilidad de *biyección* entre conjuntos lleva a concluir que debemos estudiar por separado las leyes de composición interna de **(A)** y de **(B)**. Ello será fundamental para, después, poder describir la relación de *tensión*.

#### **V.4) Leyes de composición interna de los conjuntos (A) y (B).**

**418.** Tanto **(A)** como **(B)** tienen una *ley de composición interna*. Pero las dos son muy diferentes en sus fundamentos y características.

La posición positivista extrema a la vez que considera necesario aceptar la existencia de **(A)** y una cierta “discordancia” con **(B)**, no se han preocupado por indagar en las leyes de composición interna que gobiernan **(A)**. Lo cual es bastante sorprendente, ya que, ese “olvido”, les impide observar el fenómeno de la relación entre **(A)** y **(B)**, pese, como venimos diciendo, declaran **(A)** existente y necesario. Para evitar este esfuerzo, sencillamente, niegan la realidad de, por ejemplo, el derecho natural<sup>1241</sup> o la acción humana como fundamento de la explicación de la sociedad y la economía. Por el contrario, quienes han defendido la existencia de un derecho natural dependiente de una ley divina sí han puesto en su sitio el lugar que debe ocupar lo positivo. Pues ellos, al argumentar sobre la validez

---

<sup>1241</sup> Kelsen, H., *Teoría pura del Derecho*, op.cit., págs. 51 y 52.



del derecho positivo lo han hecho depender del natural y, así, no lo han desconectado de la realidad<sup>1242</sup>.

El estudio que hemos llevado hasta ahora nos dice que en **(A)** se es capaz de un orden espontáneo; que ese orden no es el que describen muchas escuelas de derecho natural; y que ese orden se encuentra en relación de conflicto, oposición, en no pocos casos, con la ley positiva de **(B)**. Por lo tanto, examinemos cuál es la ley de composición interna de estos dos órdenes.

#### **V.4.1) Ley de composición interna de (A).**

**419.** En este apartado examinaremos los elementos, características y forma a que da lugar la ley de composición interna de **(A)**. Para ello tendremos que hacer una pequeña digresión de cuáles son sus los elementos, con que propiedades actúan y cómo se relacionan. A continuación, veremos los tipos de decisiones que, bajo la ley de composición interna de **(A)**, se llevan a cabo en dicho conjunto.

**420.** Hemos visto que es la persona humana singular y sus acciones el fundamento del conjunto **(A)**. Por lo tanto, la ley de composición interna de dicho conjunto es la nota que hace posible esa singularidad. Dicha singularidad no puede provenir de factores ambientales, ni de la estructura fisiológica del ser humano. Esos elementos no consiguen distinguir al ser humano del resto de otras especies. Por lo tanto, es la libertad la nota realmente distintiva y que da cuenta de la ley de composición interna de **(A)**. Fundamentar la ley de composición interna de **(A)** en la libertad supone que sea posible explicar desde ella un tipo de orden común. Y así es. La libertad no se confunde ni con el poder, ni con la arbitrariedad. El hecho de que todos los seres humanos operen libremente tiene como consecuencia la limitación espontánea, por el propio juego de las distintas libertades, del poder y la arbitrariedad. No puede ser de otro modo. Si la sociedad no estuviera ordenada sería imposible que fuera un ámbito apropiado para que la acción humana pudiera desplegarse en ella para conseguir sus fines con facilidad. En este sentido, tendremos que explicar qué tipo de normas son las que surgen precisamente de la acción humana libre en sociedad<sup>1243</sup>.

**421.** Pensemos en una plaza<sup>1244</sup> cualquiera. En ella vemos pasear a las personas, relacionarse, quedan para tomar algo y pasear, miran los escaparates de las tiendas. Hay

---

<sup>1242</sup> Santo Tomás, *S. Th.*, II,1 q.91.

<sup>1243</sup> Una exposición detallada y doctrinal en Hayek, F., *Derecho, Legislación y Libertad* (1973-1976), ed. español 2014; Rojas, R.M., *Fundamentos praxeológicos del Derecho*, 2018.

<sup>1244</sup> La palabra “plaza” en español es un helenismo. Procede del latín “platea” y esta palabra, a su vez, proviene de la griega “plateia” (hodos). A través del fenómeno de la *palatalización* se produjo un cambio fonético y, así, la consonante fue tomando el sonido de la “i”. De este modo, de “platea” se pasó a “platia” y, de ahí, a “plaza”.

quienes compran y quienes no. Los conocidos se saludan, cuando alguien va a sentarse en una silla de una terraza a tomar algo, pide permiso al camarero. De lejos todo parece un poco caótico, pero, viendo los comportamientos más de cerca, observamos que existen pautas de comportamiento que aseguran que ninguno se exceda. Ahora, en esa misma plaza, un día de la semana se celebra un mercado. Una gran algarabía se ha adueñado de la plaza. En principio, nos puede parecer que hay un gran desorden. Pero nos acercamos a los puestos de los comerciantes y vemos que, en realidad, no es así. Los tenderos están a voz en grito ofertando sus productos, animan a los compradores a que compren. Los hay que invitan a los posibles compradores a probar alguna de sus mercancías. Hay transeúntes como nosotros, que sólo miramos, pero hay quienes prueban y se animan a regatear con el comerciante. El posible comprador le dice al comerciante que dos puestos más atrás hay otro comerciante que le ofrece lo mismo que él un poco más barato. El mercado se ha puesto en funcionamiento. No hay improvisación por parte de nadie. El comerciante sabe hasta dónde puede ofertar sin perder dinero, el posible comprador sabe, más o menos, lo que cuestan las cosas. No es la primera vez que se celebra el día de mercado. Todos traen este día la información que han adquirido con anterioridad en otros días de mercado. El proceso de negociación, por lo tanto, está controlado. Luego, puede ser, que algún comprador se decida a comprar. Entonces comprador y vendedor sellan la venta. También aquí observamos que hay unos usos y unas costumbres. La venta no se cierra de cualquier forma, hay que pesar la mercancía delante del comprador, el comprador verifica que, lo que se le vende, está en buen estado; el comerciante también verifica que lo que se le paga es lo acordado. Comprador y vendedor, nos dice el Código Civil, han obrado de buena fe. El trato además de procurar bienes y servicios a quien los necesita ha servido para poner a prueba algo fundamental entre los seres humanos: la confianza. El comerciante si desea volver al mercado el próximo día que se celebre, y no tener problemas, se habrá comportado correctamente. El cliente satisfecho, el próximo día de mercado, le buscará para hacer un nuevo trato con él. En pocas palabras, el mercado fortalece a las personas morales, mientras que deja fuera a los inmorales. Cuando se habla de confianza reputacional es esto lo que significa.

Por lo tanto, todos los usos y costumbres del mercado se apoyan en última instancia en la moral. Poco a poco, según van sucediéndose los días de mercado, ya todo el mundo sabe quién es fiable y quien no. Así, con la confianza, es que aparece algo fundamental para el mercado: el crédito. El crédito, antes de ser una forma de deuda dineraria, es la confianza que el mercado tiene en una persona. Y en efecto, muchos compradores, por ejemplo, acuden al puesto de venta donde ya le conocen y, ese día, le dicen al tendero que se llevan tal o cual cosa, pero que se la pagaran en próximo día. El comerciante se fía. Pero es que, otro día, ese mismo comerciante trae un producto nuevo al mercado y, para venderlo, le dice al cliente que conoce: “mira, llévatelo, y si no te gusta no me lo pagues”. El cliente se lo lleva y, que curioso, que el día de mercado siguiente se lo paga y le dice que le encantó. Unos y otros empiezan, con el crédito, a hacer muchas más operaciones, adelantando el

futuro al presente. Pero el crédito también funciona entre los comerciantes. Así nació la banca. Un comerciante necesitaba dinero para ampliar su negocio o, podemos pensar, que ha sufrido una desgracia y ha perdido los materiales con los que montaba su puesto. Ese comerciante le pide a otro que le preste dinero para recuperarse. Es un comerciante con buena reputación, fiable, y consigue el préstamo. La misma confianza es la que un buen día hace aparecer el dinero y sus sustitutos. El comercio se ha intensificado, no es posible encontrar en la plaza a alguien dispuesto a intercambiar lo que tiene por lo que uno lleva. De forma espontánea deciden hacer la transacción a través de algo que todos aprecian<sup>1245</sup>. De igual forma, resulta que los bienes y el dinero que uno tiene están en un país distinto a donde se produce el trato. La confianza vuelve a actuar, aparece el cheque, el pagaré y la letra de cambio.

**422.** Con esta sencilla exposición vemos que la libertad humana es la que sustenta el comportamiento moral y el modo que, desde ella, la confianza produce usos y costumbres que favorecen la prosperidad de la comunidad, sin que nadie este pensando en qué es el “interés general” o la “justicia distributiva”. El mercado se convierte en una fuente espontánea de instrumentos útiles para el desarrollo de la acción humana y de normas con sentido para todos.

**423.** Un país libre y moral es un país comercial. En él no caben los privilegios de la cuna, ni los títulos de grandeza por no haber trabajado nunca. Por ello, los países enormemente politizados, en los que la intervención del Estado trastoca el mercado llenándolo de reglas, son profundamente inmorales. Así, se ha dicho lamentablemente de España que: “*Ya se ha oído aquí, en España, que ser liberal, esto es, hereje, es peor que ser asesino, ladrón o adúltero*”<sup>1246</sup>.

**424.** No obstante, en nuestra plaza, podría suceder que, en un determinado negocio, una persona se sintiera perjudicada por razones discutibles. Entonces, se hacía algo muy rápido y sencillo. En principio, el comerciante para no perder el cliente - que siempre es una riqueza para él -, no discute; será fácil que compensara a su cliente y hasta se disculpase. Pero, efectivamente, pudiera ser que el desacuerdo no pudiera arreglarse convencionalmente. Entonces se hacía algo muy rápido y sencillo. Se escogía a un comerciante con buena reputación, para que, en el momento, decidiera la mejor solución (*Juez natural*). Esto se hacía en la misma plaza, delante de todos, de forma que, el modo de llevar y resolver el problema generaba seguridad y un antecedente. La *fórmula de solución* se convertía en *precedente* para todos. Y fijémonos bien en las características de la *fórmula*: estaba dictada por alguien con buena reputación, respetable, que conocía el mercado. Al ponderar la solución el comerciante, que vivía del mercado, jamás tomaba una decisión que

---

<sup>1245</sup> Menger, C., *El dinero* (1892), op.cit., págs. 79 s.s.

<sup>1246</sup> Unamuno, M., *Del sentimiento trágico...*, op.cit., pág. 402.

fuera contra el mercado. Su decisión, por lo tanto, era equitativa pues, buscando la solución del conflicto, favorecía el desarrollo del mercado. Esa solución, cuando se repetía, pasaba a ser una costumbre. Pero, además, como la solución contenía un principio de razón no sólo para el caso concreto sino para el bien del mercado. En efecto, resultaba que, por analogía, con esa misma solución, se solucionaban muchos problemas similares. Por ejemplo, pensemos en que ha surgido un problema entre el comprador y el vendedor porque, el vendedor, al pesar la mercancía, no lo hizo delante del comprador y éste, al llegar a su casa y volver a pesar lo que había comprado, resulta que se da cuenta que el vendedor le engañó o se equivocó. El juez natural cuando entiende del problema verifica que la balanza del vendedor no estaba trucada, que pudo ser un error. Decide, por ejemplo, partir por la mitad la diferencia, pero, además, su decisión indica al mercado que las medidas y pesos deben estar a la vista del público. Por analogía, la norma recorre la mente de todos los compradores y vendedores diciéndoles a todos que los actos mercantiles deben asentarse en el principio de transparencia. Así, determinados principios daban lugar a costumbres muy sólidas y generales; tan eficaces en el tiempo que se las llamó leyes. El conflicto generaba el principio; el principio propiciaba el uso; el uso llevaba a la costumbre; la costumbre a la ley. Justamente al revés de cómo se definen las fuentes del derecho en la Europa continental (ej. art. 1 Código Civil).

**425.** La ley era un resultado de la libertad de los seres humanos. Nunca la ley interrumpía, estorbaba, la espontaneidad creativa. Lejos de ser un escollo para el desarrollo de la economía era su condición de desarrollo. Mientras que la vida económica ofrecía los problemas para que fueran resueltos, exigía que aquellas soluciones no fueran contra el mercado. No cualquier solución era satisfactoria. La solución no debía jamás interferir en el desarrollo espontáneo y libre del mercado. La racionalidad del empresario, del mercado, estaba alineada con la del juez natural. Sí, porque el Juez natural estaba sometido también a la regla del prestigio y la competencia. Si sus soluciones eran absurdas, contrarias al mercado, injustas, etc., sencillamente, los litigantes, buscaban otro.

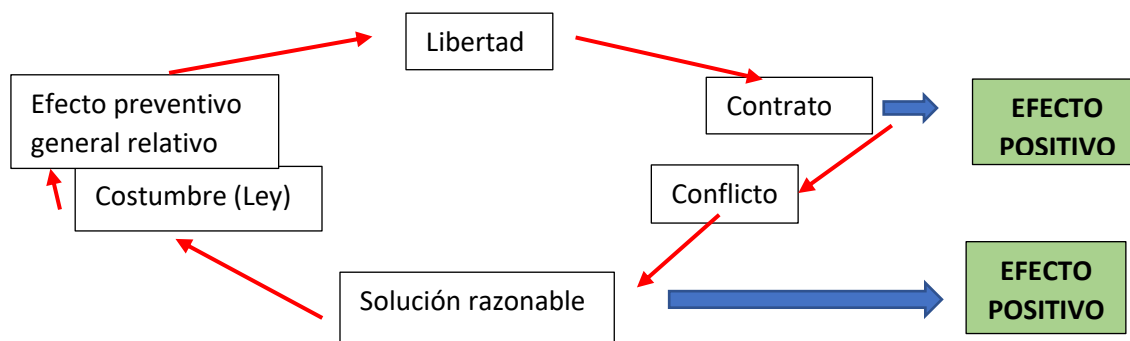
**426.** Es muy sorprendente, cuando uno lee lo que se escribió para justificar la Ley del Poder Judicial de 1870. Se decía que existía una gran incertidumbre sobre el derecho aplicable. Ello, porque, al parecer, no se sabía que usos y leyes estaban vigentes (*v.207 s.s*). Quienes no lo sabían eran los leguleyos del poder, pero, seguro que, si hubieran ido a preguntar a los comerciantes, les hubieran dicho qué normas eran las que venían aplicando. La codificación, como hemos explicado ya, comenzó a descomponer este sistema, haciendo pensar que, en vez de conocer la vida para descubrir el derecho, había que estudiar un código de leyes, para entender la vida. Es aquí cuando aparece el llamado Juez técnico, es decir, el Juez encargado, ante todo, de proteger la ley que dicta el poder - aunque ésta vaya contra el sentido común y el desarrollo de la vida humana. Una de las tiranías de la ley positiva y el juez técnico es el exigir al ciudadano que conozca la ley positiva (art. 6,1º Código Civil). Fijémonos en la contradicción que supone este principio. Por un lado, se declara que

es necesario un juez técnico, porque sólo él tiene la “sabiduría” suficiente para conocer la ley, pero, por otro, se exige al ciudadano que la conozca.

**427.** Nuestra explicación nos lleva a que el efecto *preventivo de la ley era relativo*. Antes de que a Karl Popper se le ocurriera pensar que el método científico era falsacionista, el Juez natural lo aplicaba constantemente. Cuando se invocaba el antecedente para solucionar un conflicto, se exponía el caso o casos que se había resuelto con el precedente, a fin de que se pudiera ver la identidad o no de razón con el que había que resolver. Pudiese ser que, efectivamente, hubiera razones para aplicar la *fórmula*, pero también que no las hubiera. El efecto preventivo de la ley, por lo tanto, hacía el futuro era relativo. No impedía la invención de nuevos negocios para llevar a cabo transacciones.

#### V.4.2) Forma y características de la Ley de composición interna del conjunto (A).

**427.** Podemos establecer el siguiente esquema sobre la ley de composición interna de (A):



**428.** Por lo tanto, (A) tiene una ley de composición interna basada estrictamente en la libertad singular de cada ser humano y el derecho de propiedad sobre sus bienes. De ahí deriva la posibilidad del contrato y el efecto positivo del mismo.

En caso de conflicto, la ley de composición interna lleva a la solución razonable, la generación de la costumbre y el efecto preventivo relativo de la misma. De este modo, la ley se acompasa perfectamente con la libertad del individuo de nuevo.

La ley de composición interna de (A) tiene varias características y una forma:

#### 429. Características:

1. Es incuantificable. La mayoría de las transacciones producen un efecto positivo sin que haya conflicto.

2. La solución razonable es concreta. Atiende al conflicto que, como hemos dicho, es excepcional.
3. La repetición de la solución genera uso y, de él, la costumbre y, de ella, la ley.
4. El efecto de la ley es preventivo relativo. Deja libre la creatividad y voluntad del individuo para buscar nuevas soluciones para conseguir sus fines. Y, para ello, la ley sólo le alecciona sobre modelos prácticos de solución.
5. La estructura de la libertad se establece en el contrato y, la solución, en la perspectiva de la justicia conmutativa y retributiva.
6. No existe ningún tipo de justicia distributiva en el sentido que políticamente se usa el término. Sólo cabe hablar de justicia distributiva en la lógica de la división y liquidación de bienes comunes.

**430.** En cuanto a la forma general de la sociedad bajo la ley de composición interna de **(A)**, el *efecto preventivo relativo* de la regla, y su alcance respecto de la libertad, hace imposible cuantificar y, por lo tanto, formalizar estrictamente las relaciones en **(A)**. Por lo tanto, la forma del modelo es horizontal.

#### **V.4.3) Ley de composición interna del conjunto (B).**

Este apartado lo dividiremos en dos. En el primero, nos referiremos a los elementos, propiedades y relaciones del conjunto **(B)**. Del mismo modo que, para explicar este mismo fenómeno en **(A)**, nos hemos servido de una *idea modelo*; en este caso, el *modelo* nos es dado, lo tenemos en las constituciones, las declaraciones de derechos fundamentales y el conjunto de normas positivas que forman el sistema de **(B)**. En la segunda parte de este punto, daremos cuenta de la estructura de **(B)**.

**431.** La *consistencia* y *subsistencia* de **(B)** depende de que su *ley de composición interna formal*. Sólo así es posible que llegue a constituirse como conjunto formalizador y normalizador de **(A)**. A partir de que esto se produzca, la *consistencia* de **(B)** depende de la existencia de **(A)**, pero, el conjunto **(B)** *subsiste* por sí mismo, en régimen de autocomposición interna y externa. La dependencia nominal y voluntarista de la formación del conjunto, en el que la *fuerza sobre (A)* es *esencial* para **(B)**, hace que nos hayamos detenido a explicar que dicha consistencia, en realidad, se basa en la fuerza que despliega la ley penal.

En **(B)** se cumple que  $f: B \times B \rightarrow B$ , en donde  $f[(b_1, b_2)] = b_3$ , de lo que se concluye que los elementos que operan en **(B)** lo hacen formalmente (*individuos/relaciones normalizadas, riqueza nacional*).

**432.** En efecto, para explicarnos un poco mejor, hay que tener en cuenta que las cartas de derechos fundamentales de la persona y sociales, formalizan al ser humano

singular y su relación con los bienes, y, así, le tienen como un sujeto de derechos y obligaciones, es decir, es un sujeto diseñado por el contenido de dichas cartas de derechos (ej. art. 128 CE) **(B)**. Con las declaraciones de derechos fundamentales, al incorporarse a las constituciones<sup>1247</sup>, señalan el momento en el que, desde **(B)**, se suplanta la existencia de **(A)** con el acto constituyente del poder **(B)** haciendo efectivo el *principio de correspondencia* de **(B)** sobre **(A)**. El nombre de “constitución”, para ese primer acto de poder político, expresa muy bien lo que decimos. Constituir es establecer *algo* que no existía antes.

**433.** Ahora bien, desde el mismo acto constituyente, y de que se declaren formalmente derechos fundamentales, se producen cuatro consecuencias:

1. El ser humano, como sujeto singular, pasa a poder ser definido por el Estado (uso el término Estado en sentido lato, nos da igual que sean organismos internacionales, etc.).
2. El Estado puede decir qué derechos eran los fundamentales y cuáles no.
3. El Estado puede hacer una definición positiva de su contenido.
4. Al *sujeto de derechos y obligaciones* le dice como puede y como no defender esos supuestos “derechos fundamentales” (Ej. art. 53 Constitución Española).

#### **V.4.4) Estructura del conjunto (B).**

**434.** Primero describiremos como es la función de normalización. En un segundo punto, explicaremos lo que significa su forma.

##### **A) La función de normalización.**

**435.** La ley de composición interna del conjunto **(B)** contiene una serie de *predicados* e *indeterminaciones* (en donde es relevante la *intensidad*), a través de los que se iguala a los seres humanos singulares, sus relaciones y propiedad **(A)**, para tenerlos como *sujetos*<sup>1248</sup>,

---

<sup>1247</sup> En el momento de redactarse la Constitución de los Estados Unidos, apareció la cuestión de si introducir o no una declaración de derechos fundamentales, a lo cual dijo Hamilton: “¿Para qué se necesita una declaración de derechos que establezca que el gobierno no podrá, por ejemplo, limitar la libertad de expresión, si la constitución no otorga ninguna facultad para limitarla? Enumerar una serie de derechos en la Constitución podría entenderse como un reconocimiento de que los derechos sólo existen por delegación constitucional” (*El Federalista*, n° LXXXIV). La verdad es que no pudo ser más clarividente Hamilton. No obstante, como se sabe, a través de sucesivas enmiendas a la Constitución de los Estados Unidos se han ido introduciendo diferentes derechos. Con ello, el pueblo norteamericano se ha puesto en manos del Tribunal Supremo, que define esos derechos de modo general, aunque, nunca se ha cerrado el número de derechos posibles (ver Rojas, R.M., *Análisis Económico e Institucional del Orden Jurídico*, 2004, págs. 76 s.s). En la Europa Continental la tiranía de los derechos fundamentales es un hecho en todas las llamadas constituciones democráticas.

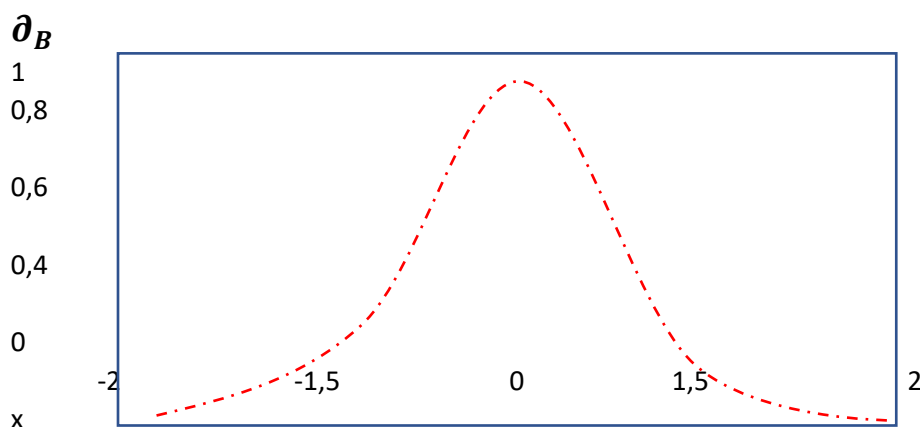
<sup>1248</sup> Kelsen, H., *Teoría pura del Derecho*, *op.cit.*, pág. 125.

relaciones normalizadas<sup>1249</sup> y tener la propiedad en función de la riqueza nacional<sup>1250</sup>. Definir qué es o no *sujeto*, qué relaciones debe tener, según su clase, y que valores le definen, forman el contenido de la *ley de composición interna* de **(B)**<sup>1251</sup>. Aunque usemos la expresión en singular, el lector se habrá percatado que nos estamos refiriendo al conjunto de normas en las que consiste **(B)**. La irrelevancia de hablar de una norma fundamental y otras normas, al estudiar **(B)**, se pondrá de manifiesto cuando describamos las características de **(B)** como *cuerpo*<sup>1252</sup>.

**436.** La tendencia uniformadora desde **(B)** choca constantemente con la realidad; con las fuerzas que en **(A)** tienden a la autorregulación. Dicho de manera formal, el *principio de extensionalidad* no llega a satisfacerse nunca entre **(A)** y **(B)** – por ello, como se ha explicado, hay que hablar de *principio de correspondencia* entre conjuntos. Los elementos de **(A)** nunca se amoldan del todo a los dictados de la ley de composición interna de **(B)**. Por lo tanto, la ley de composición interna de un conjunto, en realidad, se concreta en el grado o no de pertenencia del ser humano singular al mismo/ de las relaciones y sus bienes. Así, dado el universo continuo que es **(A)**, la pertenencia de los *seres humanos singulares, relaciones* y sus *bienes* a **(B)**, puede definirse formalmente, a través de una función de pertenencia  $\partial_B$  asignada a cada elemento de  $x$  del universo comprendido entre 0 y 1. Así,  $\partial_B$  consigue representar el “grado” de pertenencia del elemento  $x$  al conjunto **(B)**.

$$\partial_B(x) = \frac{1}{1 + 10x^2}$$

**437.** Representemos gráficamente la función. La pertenencia al conjunto **(B)** el número 1 tiene un grado de pertenencia de 0,09, el número 0,25 tiene un grado de pertenencia de = 0,62 y el número 0 el mayor grado de pertenencia 1.



<sup>1249</sup> Kelsen, H., *Teoría pura del Derecho*, op.cit., pág. 118.

<sup>1250</sup> Kelsen, H., *Teoría pura del Derecho*, op.cit., págs. 110-112 y 185.

<sup>1251</sup> Kelsen, H., *Teoría pura del Derecho*, op.cit., pág. 136.

<sup>1252</sup> Relación con *Ordenamiento jurídico cerrado*: v. Kelsen, H., *Teoría pura del Derecho*, op.cit., pág. 145



**438.** Dos advertencias. *Grado de pertenencia* no significa *probabilidad*. En los grados de pertenencia no se satisface la propiedad de los universos finitos probables de que su suma es la unidad. Pero, dicho esto, y teniendo muy presente esta salvedad, ello no impide que la probabilidad pueda ser el modo de medir la consistencia de **(B)**.

**439.** Tampoco sería apropiado confundir *grado de pertenencia* con *medida borrosa*. Éste es un factor de incertidumbre sobre la pertenencia o no al conjunto **(B)**. No obstante, la *medida borrosa*, desde el momento que se cuantifica, pasa a ser *probabilidad* a través del llamado “*grado de incertidumbre*”. En definitiva, con las reservas que hemos puesto, puede procederse al cálculo en **(B)**.

**440.** En cuanto al modo en que la ley de composición interna de **(B)**, a través de las normas positivas, consiguen **NORMALIZAR** a **(A)**, ya se ha explicado. Con estos elementos podemos elaborar una teoría de la norma jurídica positiva y su hermenéutica.

### **B) Explicación de la forma de la función de normalización.**

**441.** Expliquemos ahora la forma de la función de **NORMALIZACIÓN (B)**. La altura del conjunto nos da la dimensión de las clases de elementos que pertenecen a él. Todos aquellos elementos que se acercan a la altura de 1 normalizan el conjunto. A mayor altura en el conjunto los elementos están más normalizados.

Los *individuos* del conjunto **(B)** pueden ser sumados según sus grados de pertenencia. A dicha suma se le llama *cardinal* y se expresa así:

$$\text{card} (B) = \sum_{x \in B} \delta B (x)$$

El poder actúa desde **(B)** tomándolo como un universo  $U$  finito<sup>1253</sup> y, sobre él, puede derivar distintos conjuntos y subconjuntos, estableciendo relaciones funcionales, de orden y de equivalencia, como se ha visto. Sobre ellos, se puede hacer la misma interpretación, sumando los grados de pertenencia al subconjunto. Así, diremos, por ejemplo, que **(C)** es un subconjunto de **(B)**, definido sobre el universo  $U$  de *individuos* y *cosas en función de la*

---

1253 No digo que sea **(A)**. El conjunto real **(A)** es inabarcable en elementos, propiedades y relaciones. Por ello, sólo su existencia sirve a la consistencia y subsistencia de **(B)**. Pero, cuando el poder opera en **(B)**, lo hace sobre un universo finito, al que hemos llamado  $U$ , traído y definido en la existencia de **(A)**. Ya hemos explicado el tipo de aplicaciones (equivalencia, orden y funcional) con las que se forma el universo de **(B)**.

*riqueza nacional, relaciones normalizadas*, si el grado de pertenencia de cada elemento del subconjunto **(C)** es menor o igual que su grado de pertenencia a **(B)**.

$$\forall x \in U \quad C \subset B \text{ si } \partial_B(x) \leq \partial_C(x)$$

A partir de aquí, son posibles multitud de exámenes sobre la forma y cuantificación de la organización social de **(B)** según el poder, y examinarlas según las operaciones de *complementación, unión, intersección*, etc.

En **(B)**, por lo tanto, puede hablarse de relaciones de *dominio, rango*, etc., en cualesquiera conjuntos o subconjuntos generados desde él. Pues bien, dicho esto, quizás haya quedado mejor explicado por qué, y con qué límites, podemos decir que, entre **(B)** y sus conjuntos derivados, existe *aplicación biyectiva*.

A partir de que el poder puede establecer definiciones de *individuos, relaciones normalizadas y bienes según la riqueza nacional*, y, por lo tanto, realizar subconjuntos y clases, también puede definir las relaciones entre dos o más conjuntos **(B), (C)**... etc. Así diremos que dados  $n$  universos continuos **(B), (C)**... **(Z)**, se define una relación  $R$  por una función de pertenencia  $\partial_B$  que asigna a cada tupla  $(x_1, x_2 \dots x_n)$  del producto cartesiano **(B)x(C)x...(Z)** un valor comprendido entre 0 y 1. De esta forma,  $\partial_B(x_1, x_2 \dots x_n)$  representa el grado de pertenencia de la tupla  $(x_1, x_2 \dots x_n)$  a la relación  $R$ .

Recordemos algunas ideas que creemos importantes para seguir avanzando:

1. **(A)** es existente y subsistente por sí mismo.
2. **(B)** es consistente nominal y volitivamente en **(A)**.
3. **(B)** es subsistente por la fuerza sobre **(A)**.
4. La forma de constitución de **(B)** genera su universo **(U)** limitado con tendencia a hacer efectivo el principio de *correspondencia* sobre el universo ilimitado de **(A)**.

La **constitución** de **(B)** se realiza definiendo:

- Ser humano singular (libertad)..... *Sujeto de derechos y obligaciones.*
- Bienes (derecho de propiedad) ..... *Riqueza Nacional.*
- Relaciones abiertas ..... *Relaciones normalizadas.*

**442.** El *acto de constitución* se define como el primer acto de relación de aplicación de **(B)** sobre **(A)**. Esta relación es de tres tipos: *equivalencia, orden y funcional*. A partir de ahí, el poder político despliega su fuerza a través de leyes.

Sobre el universo (**U**) de (**B**) se examinan los grados de pertenencia de los elementos de (**A**).

#### V.5 El poder político considerado formalmente.

**443.** En este apartado explicaremos el *poder político*, el cual, se expresa a través de la *ideología* y la *fuerza*. Todo lo que hemos venido explicando será enfocado desde la actuación del poder de (**B**) sobre (**A**) a través de la **NORMALIZACIÓN**.

Refresquemos algunas nociones. El lenguaje es *connotativo* y *denotativo* y, lo es, porque su uso es una manifestación de la *fuerza* con la que nos pronunciamos sobre la realidad (V.5). Se veía que cualquier acto de conocimiento del ser humano sobre la realidad era también un *acto de poder*. Pues bien, ese acto de poder, como se ha dicho, podía ser singular, pero, también lo es de forma convencional y colectivo. Esta idea tiene su asiento en que el lenguaje participa en la formación del conocimiento. Así, también podíamos concluir que, cualquier lenguaje común, es un acto de poder de los seres humanos sobre la realidad. De forma que, gracias a ello, podemos hablar de funciones *perlocutivas* y *doxásticas* del lenguaje. Por su parte, la existencia del *lenguaje colectivo*, de un acto de poder colectivo, sobre la realidad, sirve para que los individuos convengan en nombres, expresen relaciones, etc., y, así, expresen la realidad según una idea preconcebida y a través de un acto de poder. Desde el lenguaje, por lo tanto, la función *ilocutiva* y la *doxástica* pretende condicionar en una dirección predeterminada la función *perlocutiva* del lenguaje. Todo este proceso es el que explica internamente la *ideología*.

**444.** Pero, esa enorme fuerza de poder del lenguaje sobre la realidad es aprovechada para inventar mundos en los que *el ser humano viva organizado de un cierto modo*. El poder del lenguaje es *secuestrado*, una y otra vez, por aquellos que quieren dominar al resto y, así, es que se forman los mundos de (**B**), (**C**), etc. El día que los seres humanos caigamos bajo el hechizo de un solo lenguaje, será cuestión de tiempo que unos pocos dominen a todos (mito de la Torre de Babel, Gn 11:1-9).

A este poder de unos pocos sobre los demás es a lo que se llama *poder político*. Pues bien, el poder político aprovecha el vehículo del lenguaje y usa su poder. La expresión de la *fuerza política* a través del *lenguaje* es la *ley positiva*.

#### V. 5.1 La fórmula del poder.

**445.** La relación que se establece entre (**A**) y (**B**) es por razón de la *ideología* y el *ejercicio del poder* en orden a conseguir la efectividad del *principio de correspondencia entre los dos conjuntos*; es decir, entre la *ideología* y la *realidad*.

La **normalización** ha sido ya explicada. Ahora vamos a tomar la perspectiva del poder político y pasar a describir su actuación.

**446.** El poder (**P**) normaliza, en un conjunto imagen (**B**), el real (**A**), sobre una *ideología*. Por la relación de aplicación entre los dos conjuntos sabemos que ello lo hace a través de relaciones de *equivalencia, de orden y funcionales*. Allí se veía, y ahora hay que recuperar la idea, que ejercer el poder no se hace en el aire. No hay político al que se le pregunte y se resista a explicar a la humanidad *su idea buena sobre el mundo*. La *ideología* formalmente conecta con la realidad poniéndola en "*función de*". Toda *ideología* hace que (**B**)  $\in$  (**B**), como elemento del propio conjunto, y ello como consecuencia de la ley de composición interna de (**B**). Por ello hemos dicho que es un conjunto **NO NORMAL** y que las relaciones de orden de (**B**) son *reflexivas y transitivas*.

Dado que (**B**) se forma sobre algo real que se le opone, que tiene su propia dinámica, será necesario que haga *intensamente* eficaz la normalización. Recordemos:

$$\partial_B(x) = \frac{1}{1 + 10x^2}$$

**447.** Luego, si, en la representación gráfica que hemos hecho, la pertenencia al conjunto (**B**) el número 1 tiene un grado de pertenencia de 0,09, el número 0,25 tiene un grado de pertenencia de = 0,62 y el número 0 el mayor grado de pertenencia 1. Es evidente que la *fuerza* actúa *construyendo* o *ampliando* la curva según la *relación de tensión* entre (**A**) y (**B**).

Para seguir avanzando deben ordenarse algunos pasos e ideas.

1. Debe aclararse la dirección de la fuerza política y qué fuerza le hace resistencia. Si no existiera resistencia, no hablaríamos de *tensión*.
2. Expresadas y justificadas las expresiones matemáticas de la **NORMALIZACIÓN**, nos preguntamos si sería posible cuantificar la relación.

Los siguientes apartados los dedicamos a estos dos propósitos.

### **V.5.2 Elementos y fuerzas del conjunto (B) susceptibles de ser matematizados.**

**448.** Hasta aquí se ha visto el modo en que son formalizados los elementos que componen (**B**). La condición de la formalización dentro de un conjunto finito nos dice que, la formalización, es susceptible de ser matematizada.

## A) La ley en el conjunto (B).

**449.** En (B) sólo existen elementos porque existen leyes. Cualquier sujeto, relación normal y la propiedad, está en función de la riqueza nacional, son en tanto son mentados por la ley de un modo (ideología). La *ideología*, por la igualación que supone, sirve para tomar a las personas, sus relaciones y bienes en función de la riqueza nacional como números. En definitiva, la matematización que nos importa en (B) es posible a través de las leyes positivas.

**450.** Distinguímos cuatro clases de leyes que se derivan de la ley de composición interna de (B). Las primeras definen los seres humanos singulares como *sujetos de derechos y obligaciones*; las segundas, definen los bienes en función de la *riqueza nacional*; las terceras, definen las *relaciones* entre individuos y entre éstos y sus bienes. Por último, estaría la ley penal, que es la que, por la fuerza, da consistencia a todo el conjunto de normas.

**451.** Les llamamos leyes porque establecen *cuáles son las relaciones de causalidad* en el conjunto (B)<sup>1254</sup>. En realidad, asistimos a un fenómeno de imputación de causas. Es decir, imponen “derechos” y “deberes” a los *sujetos* - hacia sí mismos, en sus relaciones y con en relación con sus bienes. Ello se realiza a través de *mandatos* del tipo: *imperativo, prohibitivo y permisivo*. Sólo puede hablarse de una ley de este tipo en la medida que, el no cumplimiento, trae consigo la imposición de una sanción o pena. Por lo tanto, el conjunto de leyes que se desarrollan autoconfigurando el conjunto (B) y, así, concretando su ley de composición interna, es eficaz sólo por un fenómeno: *la fuerza coactiva*<sup>1255</sup>.

**452.** La ley más importante, la que soporta la vigencia de la ley de composición interna de (B), es la *ley penal*. En ella, la finalidad de la pena se justifica por el llamado efecto *preventivo general positivo*. Es la finalidad más formal de la pena. Dice así, (aunque lo hemos visto) si el delito, la infracción, es la negación de la norma, la pena es, la negación de la negación<sup>1256</sup>, esto es, la declaración de que la norma violada sigue vigente. Como se ve, la ley de composición interna en el conjunto (B), al final, es satisfecha por la *ley penal*, que es la que establece los ámbitos del uso de *la fuerza* y la vigencia de las normas positivas.

Bajo este esquema, nos damos cuenta de la artificiosidad de distinguir entre Derecho público y privado en (B). Todas las normas en (B) son de derecho público. La

---

<sup>1254</sup> Kelsen, H., *Teoría pura del Derecho*, op.cit., pág. 26.

<sup>1255</sup> Kelsen, H., *Teoría pura del Derecho*, op.cit., pág. 74 y 142.

<sup>1256</sup> Hegel, G.W.F., *Grundlinien...*, op.cit., parágr. 99; Kelsen, H., *Teoría pura del Derecho*, op.cit., pág. 87. Ello conduce directamente a una teoría penal que abandona como fundamento la acción y se desarrolla según la norma positiva. Los roles de comportamiento esperado, según las normas, son los que sirven para imputar o no un delito a una persona (Reyes, Y., *La Imputación objetiva*, 1994, págs.63 s.s).

distinción entre Derecho público y privado bajo este enfoque es inútil. Más bien, las clases de leyes habrá que expresarlas según la mayor o menor autonomía de la voluntad que **(B)** no consigue secuestrar, y sobre la que avanza la normalización y la intensidad de la *fuerza*. Así, según el “interés general” podremos clasificar las leyes positivas públicas sin ninguna pretensión exhaustiva, pero clara. En este punto, tenemos que recordar al lector las clases de combinaciones entre los “intereses particulares” y los “generales” y, de éstos, con las clases de <<vigencias>> (v. 137) – en **(B)** no estamos refiriendo a las artificiales.

**453.** De este modo distinguiríamos las siguientes clases de leyes:

- **Leyes civiles.** - Son aquellas que normalizan los comportamientos de los individuos desde **(B)**. La normalización se realiza sin secuestrar del todo el principio de libre autonomía de la voluntad<sup>1257</sup>.

- **Leyes administrativas.** - Son las que normalizan los comportamientos de los individuos debido al interés general.

- **La Ley penal:** Es la que soporta el uso de la fuerza y mantiene formalmente la ley de composición interna de **(B)**.

Evidentemente, se nos dirá que, en la clasificación, faltarían las leyes de tipo mercantil, de tipo laboral, de tipo procesal, etc. De un modo u otro, las clases de leyes que parecen no estar recogidas en la clasificación anterior tienen las notas de uno, dos o los tres grupos que hemos citado, por lo que, con lo que se ha dicho, es suficiente. Lo importante en la clasificación es mostrar que la clase de ley está en el espectro que va de la libre autonomía de la voluntad hasta el “interés general” - que justifica la ley positiva pública. Bajo este enfoque, las materias no importan a la hora de clasificar las leyes – sólo el margen que resta para la libertad.

Tampoco hace falta que exista una ley constitucional para entender que la ley de composición interna de **(B)** existe. Lo único que aclara la existencia de una ley constitucional es un orden piramidal en el orden de las disposiciones, dado el principio de jerarquía normativa y de no contradicción. Pero, ello, en sí mismo no es esencial. La ley realmente determinante de la composición interna de **(B)** es la ley penal positiva, entendida la pena en su efecto preventivo general positivo.

---

<sup>1257</sup> El Derecho civil positivizado es Derecho Público, y así es como debe entenderse dentro de este conjunto v. Kelsen, H., *Teoría pura del Derecho*, op.cit., pág. 182).

## **B) Fuerza del conjunto (B) relevante para la matematización.**

**454.** La *expresión de esa fuerza* se describe del siguiente modo:

1. Por su ámbito y extensión, es “*comprensiva*”.
2. Por sus efectos, es ejecutiva.
3. Por su finalidad, es igualadora y distributiva.

Veamos estas notas con un poco de detenimiento:

- 1. Tendencia “*comprensiva*”.** - Este fenómeno puede observarse con facilidad a través de la siguiente regla: cuanta más capacidad tiene el poder para desarrollar la fuerza para autoconfigurar el conjunto **(B)**, más desbordante le parece la realidad del conjunto **(A)**; así, proliferan los organismos destinados a dictar normas y, naturalmente, crece el número de normas de todo tipo (v. **207 s.s**). Del mismo modo, dado que el ámbito que aspira a comprender **(B)** es cada vez mayor, su ley esencial de composición interna, la penal, irremediablemente crece. Este fenómeno se aprecia con facilidad y hemos explicado qué resultados tiene (v.**219 s.s**). Pese a señalarse en el Código Civil español el principio de libre autonomía de la voluntad (arts. 1255 y 1091 Código civil), lo cierto, es que existen leyes especiales dictadas por el Estado, desdiciendo ese principio en materia de arrendamientos de servicios, de obra, de cosas, distintas modalidades de compraventa, etc. Del mismo modo, pese a decirse que el bien jurídico en materia penal, debería servir de freno a que se usara este tipo de leyes, el derecho penal no ha hecho más que extenderse por la vida de los ciudadanos en España, hasta el punto, de hablarse del reconocimiento por parte del Derecho penal de bienes jurídicos difusos y leyes penales en “blanco” (v.**219 s.s**). Es más, directamente, muchos autores de corte intervencionista no han dudado en fundamentar el Derecho penal en la función preventivo general positiva de la pena, dejando la categoría de bien jurídico para explicar la validez de la ley penal<sup>1258</sup>.
- 2. Tendencia ejecutiva.** - Hablamos de ella en dos sentidos. En el primero, destacamos el fenómeno de la *deslegalización* y la *especialización*. Los dos se han convertido en maneras de que el poder ejecutivo vaya desarrollando funciones regulatorias, al margen del poder legislativo. Basta con ver el incremento exponencial de normas administrativas, algunas de sus formas orgánico-ejecutivas (ej. Circulares, órdenes, etc.), o el uso de la ley general presupuestaria para introducir normas (no presupuestarias) eludiendo su

---

<sup>1258</sup> Con cita de abundantísima bibliografía: Reyes, Y., *La Imputación objetiva*, op.cit., págs. 5 s.s.

debate parlamentario. En esta dinámica está la creación de todos los organismos ejecutivos con capacidad normativa administrativa (pensemos en los Bancos centrales, las Comisiones del Mercado de Valores, para la protección de la competencia, consumo, etc.).

En el segundo sentido, es la desaparición *del principio de subsidiariedad legal*, según el cual el Estado sólo debería intervenir cuando las personas fueran incapaces de regular sus comportamientos de manera natural.

- 3. Tendencia igualatoria material de la ley.** - La tendencia igualatoria es fundamental para la subsistencia de **(B)**. La justificación sobre el que el poder actúa con la fuerza *igualando* a los seres humanos y sus relaciones es el llamado “*interés general*”. Igualar no significa únicamente, por ejemplo, tener a los *sujetos* como elementos del grupo de modo idéntico. Es algo más profundo. Fijémonos en que la desigualdad entre *individuos*, los derechos de propiedad y sus relaciones provoca *tensión* sobre la ley de composición interna del conjunto **(B)**. Pues, si, como se ha visto, esta ley pretende normalizar el conjunto **(A)**, cada desigualdad pone en crisis la ley de composición interna del conjunto **(B)**. Así, para que pueda hablarse de *grupo* y, por lo tanto, aplicar leyes en **(B)**, la ley de composición interna del conjunto **(B)** hace imprescindible que los seres humanos y sus bienes tengan que ser igualados. De este modo, indefectiblemente, al “*interés general*” se le da un contenido concreto: una continua redistribución igualadora de los derechos y los bienes. Es a lo que se llama en este ámbito *justicia distributiva*.

**455.** Por ello, cuando decimos que, en **(B)**, todo ser humano singular, relación y bien es tratado como *sujeto, relación normalizada y los bienes según la riqueza nacional*, respectivamente, podemos afirmar la existencia del elemento neutro en **(B)**. En efecto, piénsese en cómo esos elementos al ser nominados de forma voluntarista en **(B)**, necesariamente, *pueden ser considerados desde su negación*. Por ello, en **(B)** pueden mantenerse distintas ideas sobre lo que es el ser humano, sus relaciones y bienes. Esto, en cambio, es imposible en **(A)**, ya que el único sujeto que puede decir algo sobre lo que es, es cada uno; las relaciones se estructuran como quieren las partes y, los bienes, lo son por las valoraciones que cada ser humano hace. Así, en **(B)** existe el elemento neutro. Y existe desde el mismo momento en que se declara **(B)**. Cada ser humano, relación o bien, da cuenta, en cada momento, de que la normalidad en **(B)** no es posible. Es por ello, que hemos hablado de **NORMALIZACIÓN** entre **(B)** y **(A)**.

De este modo, puede decirse que **(B)** tiene forma de *grupo*. Así, para todo  $x \in B$ ,  $\exists x \times x^{-1} = e$  (donde  $e$  representa el elemento neutro). Y, cómo en **(B)**  $(x,z)$ , se pretende



que  $x = z$  y  $z = x$ , es decir, que se satisfaga la propiedad conmutativa, podemos decir que siempre **(B)** tiene forma de grupo abeliano con elemento neutro.

Así es posible que formalicemos los distintos *subgrupos* desde **(B)**. Si **(B)** es un *grupo* (lo representamos como **B\***), un *subgrupo* sería un subconjunto dentro del grupo, tal que  $B' \subset B$  ( $B' \neq \emptyset$ ), se dice *subgrupo* de **B\*** si tiene estructura de grupo, esto es:  $a \times b^{-1} = B'$ , para cada  $a, b \in B'$ .

Como se comprueba, cada *subgrupo* reúne la *propiedad asociativa*, la existencia de *elemento neutro* y del *elemento simétrico* respecto a su ley de composición interna.

**456.** Describiremos como se satisface la igualdad material dentro de **(B)** a través de la *propiedad distributiva*. Aclarado este punto, podremos examinar el modo en que las leyes de composición interna son medibles y cuantificables.

### **C) La propiedad distributiva dentro de las leyes de composición interna de (B).**

**457.** El conjunto **(B)** se sostiene por una serie de leyes que satisfacen la ley de composición interna del conjunto, la cual se mantiene por la *fuerza*. Se ha visto también que, en **(B)**, existe una tendencia igualadora material, concretada en la igualdad en la definición de sujeto, declaración de derechos y deberes, y la distribución de las “cosas escasas” entre los “individuos”. Según la *ideología* así tendremos una definición y estado de esos elementos.

**458.** Pues bien, para que esto sea posible, cualquier relación entre los individuos o de estos con sus bienes deben ser posibles dentro de **(B)**. Ello hará que **(B)** tenga forma de *anillo*. Si en el *grupo* son posibles definir operaciones de adición y multiplicación, el resultado será ése precisamente.

Dados dos elementos del *grupo (B)* están cerrados bajo la adición cuando, siendo  $a$  y  $b$ , se cumple que  $a+b$  es igual a  $c$ .

1. La suma es asociativa:  $(a+b) + c = a + (b+c)$ .
2. Existe un elemento neutro. Para todo  $a$ ,  $a+0=a$ .
3. Existe un elemento simétrico:  $a+a^{-1}=0$ .
4. La suma es conmutativa:  $a+b=b+a$ .
5. Los elementos están cerrados bajo la multiplicación. Dados  $a$  y  $b$ ,  $a \times b = c$ .
6. La multiplicación es asociativa:  $a \times (b \times c) = b \times (a \times c)$ .
7. Existe un elemento neutro para la multiplicación:  $a \times 1 = a$ .
8. La multiplicación es distributiva respecto de la suma:  $a \times (b+c) = c \times (b+a)$ .

**459.** Hemos expresado las relaciones de conmutatividad y distribución que formalmente provocan que **(B)** tenga forma de *anillo*. Ahora un paso más. En la medida que el *anillo* se consolida a sí mismo, es decir, tiene elemento neutro y elemento simétrico (**NO NORMAL**), podemos llamarle *cuervo*.

Por lo tanto **(B)**, formado de manera nominal, voluntarista, es un conjunto **NO NORMAL**, con estructura de *cuervo*.

**460.** Cuando que habla del Estado como un ente con personalidad propia es a esto, y nada más que a esto, a lo que se refieren los autores. Sólo así es por lo que es tomado como un *sujeto*.

**461.** Muchos autores anarquistas han señalado a este ente como una ficción y que, como tal, debe ser desobedecido, eliminado. Pero ningún anarquista, que sepamos, ha sabido explicar la razón de que aparezca continuamente, de que crezca cuando aparece y que, para eliminarlo, cueste tanta sangre. La razón que aquí damos creemos que es bastante plausible. Toda su ficción se basa en algo humano, en *la voluntad de dominio del ser humano y que, a través del lenguaje y la lógica, nos ha permitido describirle como un ente colectivo, como sujeto*.

### **V.5.3 Generando un espacio vectorial para estudiar formalmente los elementos y fuerzas en el conjunto (B).**

**462.** Las leyes de composición interna de **(B)** satisfacen propiedades *conmutativas, distributivas y retributivas*. Con ello, dan *consistencia* a **(B)**, como *conjunto, subconjunto, grupo, anillo, cuervo*. Pero, aclarada la forma de la consistencia de **(B)**, y habiendo dicho que **(B)** subsiste, ahora tenemos que examinar el *aspecto dinámico de la fuerza* a través de **(B)**, esto es, *la forma de la subsistencia de (B)*.

**463.** *Subsistir* es “vivir actuando” y, quien “vive”, va trazando una dirección según los fines de su vida. Por ello, lo que primero deberíamos aclarar es si **(B)** existe como sujeto capaz de subsistir. Algo ya hemos dicho. Formalmente, **(B)** tiene forma de *cuervo*, es decir, una forma *consistente*, a través del cual, como se ha visto, una *ideología* toma forma, usando la *fuerza* sobre **(A)** -**NORMALIZACIÓN** -. Por lo tanto, formalmente, se dan las características para que podamos tratarlo como un *sujeto consistente y subsistente*<sup>1259</sup>. La subsistencia de **(B)** se percibe donde Hans Kelsen dice que hay “*discordancia*”. La fuerza del poder político tiene precisamente la dirección de ese horizonte (eliminar la discordancia) y, por ello, usa de la *ley*. La discordancia siempre existe. La realidad humana

---

<sup>1259</sup> De ahí la identidad entre la ley y el Estado: v. Kelsen, H., *Teoría pura del Derecho*, *op.cit.*, pág. 189.

siempre resulta desbordante respecto de cualquier palabra, enunciado y, como no, cualquier ley. Por ello, la dirección de la normalización, al final, es siempre la de eliminar de lo humano aquello que resulta desbordante en cada ser humano singular, la libertad.

**464.** Pues bien, las leyes que dan *consistencia* a **(B)**, y hacen que *subsista*, tienen una *dirección*, un *sentido*, una *intensidad* y, pueden ser *medibles*. En la media que son la aplicación constante de una *fuerza* sobre **(A)**, en orden a hacer efectivo el *principio de correspondencia* entre el conjunto **(B)** y **(A)**, esta fuerza podrá ser medida y, ello, porque, como se ha explicado, *existe una resistencia* en **(A)**.

A esta *fuerza* de **(B)** sobre **(A)** podríamos llamarla *forma del cuerpo* **(B)**.

**465.** Ya nos hemos referido a la *ideología* como contenido de la fuerza y a la *ideografía* como su rastro social. Aquí sólo nos queda expresar su forma. Para expresar esta *fuerza* podemos usar de la herramienta del *vector*. Hasta aquí seguiríamos los pasos de cualquier positivista. Aunque no conozco ningún positivista jurídico que haya usado la idea del *vector*, en realidad, sin ser conscientes, la están usando. Ello es evidente, al tener a la ley positiva como una fuerza en la dirección de unos fines marcados por el Estado. Los juristas de corte positivista tampoco han querido profundizar demasiado en estas consideraciones. Lo cual resulta extraño, ya que son ellos los que consideran que el derecho es científico por ser lógico y formal. Sólo han explicado que el efecto de la fuerza de la ley positiva se manifiesta en su aplicación. Pero, como enseguida vemos, y sin salirnos de un análisis formal, esta forma de pensar es extremadamente simple. La fuerza de la ley, entendida al modo positivista kelseniano, sería entendida como una fuerza lineal. Y esto no es así. Primero, porque, en el nivel de creación de la ley positiva, se deja sin explicar su relación con la creación del *derecho espontáneo* por parte de la sociedad. Y, en segundo lugar, porque, en su aplicación, *se deja de tener en cuenta el efecto transformador* de la ley. La fuerza no se ejerce en el vacío, sino sobre una sociedad, y ello *produce transformaciones*. En consecuencia, hay rastros *ideográficos*.

En fin, el “pequeño” detalle que dejan fuera de su consideración los positivistas es que la *fuerza* de la que se trata no es lineal, sino que actúa sobre “algo” que le hace *resistencia*. Ello, como se verá más adelante, cambia todo... Pero primero, veamos lo que nos puede decir el análisis vectorial de la ley positiva. Cualquier proposición económica que quiera servirse de la ley para tener efecto en la sociedad tiene exactamente la misma forma vectorial que la ley positiva. A fin de cuentas, la proposición económica no sería más que el contenido de la ley, esto es, de cómo “deben ser” las cosas en sentido económico. En efecto, todo modelo económico, más allá de la descripción que hace de la economía, propone un “deber ser” para las leyes.

**466.** Un *vector* es un segmento de recta, orientado dentro del espacio. Con él pueden representarse la “dirección”, la “fuerza”, la “velocidad”, etc.

**467.** Dado que **(B)** tiene forma de *cuerpo* **(K)**, llamaremos *vectores* al conjunto de leyes que satisfacen las propiedades *conmutativas* y *distributivas* de **(K)**. Ello ya hemos visto que es posible; para que **(B)** tenga forma de cuerpo **(K)**, en él son posibles las operaciones de la adición y la multiplicación (y en ésta es posible la distribución respecto de la adición). La *ley retributiva*, ya hemos dicho que da consistencia formal efectiva a **(B)**, por lo que, su función es hacer efectiva la *ley de composición interna de (B)*, es decir, que **(B)** sea un *cuerpo*.

**468.** A los *vectores* se les representa con la siguiente nomenclatura:  $\bar{q}, \bar{u}, \bar{e} \dots \bar{a}$ . A los *individuos*, las *relaciones normalizadas* y las *propiedades en función de la riqueza nacional*, que forman **(K)**, les llamaremos *escalares*, y los representaremos con letras griegas:  $\bar{\upsilon}, \bar{\epsilon}, \bar{\gamma} \dots \bar{\delta}$ . Ahora tenemos que resaltar una idea que será importante más adelante. Los *vectores* dan cuenta de las *leyes* en **(B)** y los *escalares* de los elementos de **(B)**. Insistimos que, aunque estamos dentro de **(B)**, debemos tener presente el fenómeno de la **NORMALIZACIÓN**.

A la relación que se establece entre los *vectores* y el *cuerpo* le llamaremos *espacio vectorial*. Esta noción es fundamental, por ella vamos a poder representar *la relación*. Del mismo modo, gracias a él, es que podremos proponer una forma de cuantificar el fenómeno que estudiamos.

Pasemos a definir el *espacio vectorial*. Diremos que **V** es un espacio vectorial sobre el cuerpo **(K)**, si hay definidas en él dos operaciones, una interna y otra externa:

•Operación interna:

$$\begin{array}{ccc} & + & \\ V \times V & \longrightarrow & V \\ (\bar{q}, \bar{u}) & \longrightarrow & (\bar{q} + \bar{u}) \end{array}$$

Se le llama suma de vectores. Puede decirse que, dentro de **K**, al conjunto de leyes que se aplican sobre los *escalares*, son la suma.

*Dado (B) diremos que al conjunto de leyes que lo forman y de las que participan sus individuos, son la suma.*

•Operación externa:

$$\begin{array}{ccc} & \times & \\ V \times K & \longrightarrow & V \end{array}$$

$$(\sigma, \bar{u}) \longrightarrow (\sigma \times \bar{u})$$

Y esto también se cumple; cada escalar debe seguir la dirección de la ley dentro del *cuerpo*  $\mathbf{K}$ . A esta operación la llamaremos producto escalar.

*Pues, en efecto, además de la dirección de cada ley dentro de (B), todas las leyes de (B) tienden a la igualación en el sentido que se ha dicho sobre (A).*

**469.** Estas operaciones son esenciales y básicas para entender cualquier ordenamiento jurídico positivo. Así, cualquier ordenamiento jurídico positivo eficaz es el resultado de la suma de todas sus leyes y, cada ley, afecta a los elementos que considera, pero normalizados en **(B)**.

De las relaciones interna y externa se derivan estas propiedades:

• **Respecto de la operación interna:**

- Conmutativa:  $\bar{q} + \bar{u} = \bar{u} + \bar{q}$ .
- Asociativa:  $\bar{q} + (\bar{u} + \bar{e}) = (\bar{q} + \bar{u}) + \bar{e}$ .
- $\exists$  elemento neutro /  $\bar{0} \in V / \bar{u} + \bar{0} = \bar{u}$ .
- $\nexists$  elemento opuesto /  $\bar{u} + (-\bar{u}) = 0$ .

Por lo tanto,  $(V, +)$  es *grupo abeliano*.

• **Respecto de la operación externa:**

- $(\sigma + \varepsilon) \times \bar{u} = \sigma \times \bar{u} + \varepsilon \times \bar{u}$ .
- $(\bar{u} + \bar{e}) \times \varepsilon = \bar{u} \times \varepsilon + \bar{e} \times \varepsilon$ .
- $(\sigma \times \varepsilon) \times \bar{u} = \varepsilon \times (\bar{u} \times \sigma)$ .
- $1 \times \varepsilon = \varepsilon$

**A) Principios lógicos de interpretación y aplicación de las leyes deducidas del espacio vectorial.**

**470.** De aquí se derivan los principios lógicos de interpretación y aplicación de las leyes dentro de **(B)**:

1. La suma de las leyes positivas es el conjunto de leyes que forman la ley de composición interna de **(B)**.

2. Ninguna ley puede contradecir la ley de constitución de **(B)**<sup>1260</sup> y, así, ninguna es contraria a ella. Ello, puede resultar de una definición piramidal del derecho positivo, aunque, no es necesario. La consistencia de **(B)** viene determinada, en todo caso, por la ley penal.
3. Cada ley es *suficiente* dentro del ordenamiento jurídico (**Oj**). De aquí deriva la idea de ordenamiento jurídico cerrado y completo (**Oj**). Y así, **Oj=V,+**<sup>1261</sup>.
4. El **Oj** siempre está completo<sup>1262</sup>. Ello significa que existe una *voluntad*<sup>1263</sup> que lo completa cuando existen discrepancias entre las normas, hay vacíos normativos, etc. A esta voluntad la hemos venido llamando *ideología*.
5. En **Oj** no cabe contradicción<sup>1264</sup>.
6. El conjunto de leyes internas de **(B)** consisten y subsisten por la fuerza, esto es, por la ley penal<sup>1265</sup>.

## **B) Criterios fundamentales de la ideación de un modelo económico deducido del espacio vectorial.**

**471.** Y, del mismo modo, respecto de los modelos económicos, tenemos parecidas conclusiones:

1. El conjunto de relaciones económicas tenidas en cuenta en un modelo, forman la ley de composición interna de **(B)**.
2. No puede considerarse ninguna variable o relación entre variables que contradiga el modelo económico de **(B)**.
3. El modelo económico se presenta como completo en sí mismo.
4. En el modelo económico no existe contradicción.
5. El modelo económico pretende ser prescriptivo. Aunque se formula de modo descriptivo, intenta prescribir el camino que ha de seguir la ley, en la ordenación económica de la sociedad **(B)**.

---

<sup>1260</sup> Kelsen, H., *Teoría pura del derecho*, op.cit., pág.164.

<sup>1261</sup> Kelsen, H., *Teoría pura del derecho*, op.cit., pág.136.

<sup>1262</sup> Kelsen, H., *Teoría pura del derecho*, op.cit., págs.172 s.s.

<sup>1263</sup> Kelsen, H., *Teoría pura del derecho*, op.cit., págs. 137 y 169.

<sup>1264</sup> Kelsen, H., *Teoría pura del derecho*, op.cit., págs.155 s.s.

<sup>1265</sup> Kelsen, H., *Teoría pura del derecho*, op.cit., págs.87.

En consecuencia, como es fácil de apreciar, el nominalismo funciona del mismo modo en el derecho y la economía. Y, aún más, las razones de la ley positiva económica las encuentra en el modelo económico positivo.

### C) Otras consecuencias de la generación del espacio vectorial.

472. En todo espacio vectorial se verifica:

1.  $0 \times \bar{u} = \bar{u} \quad \forall \bar{u} \in \mathbf{V}$  Es decir, toda ley  $\exists$ .
2.  $\bar{0} \times \bar{v} = 0 \quad \forall \bar{v} \in \mathbf{K}$  Es decir, todo “elemento”  $\exists$  porque  $\exists$  la ley.
3. Si  $\bar{v} \times \bar{u} = 0 \rightarrow \bar{v} = 0$  ó que  $\bar{u} = 0$  Es decir, que la  $\exists$  del “elemento” y la ley es interdependiente.
4.  $(-\bar{v}) \times \bar{u} = -(\bar{v} \times \bar{u}) \quad \forall \bar{v} \in \mathbf{K}$  } Es decir, lo cualitativo, tanto en  $\mathbf{K}$  como en  $\mathbf{V}$ , es irrelevante  
 $\bar{v} \times (-\bar{u}) = -(\bar{v} \times \bar{u}) \quad \forall \bar{u} \in \mathbf{V}$  } (no en el momento de creación de la norma), cuando  $\mathbf{V}$  opera con  $\mathbf{K}$ .
5.  $\bar{v} \times \bar{u} = \bar{q} \times \bar{v}$  siendo  $\bar{v} \neq 0 \rightarrow \bar{u} = \bar{q}$  Es decir, todo “elemento” es afectado por las distintas leyes.
6.  $\bar{v} \times \bar{u} = \bar{u} \times \bar{\varepsilon}$  siendo  $\bar{u} \neq 0 \rightarrow \bar{v} = \bar{\varepsilon}$  Es decir, la ley es aplicable a distintos elementos.

De 4,5 y 6 se deriva:

$$(\bar{v} - \bar{\varepsilon}) \times \bar{u} = \bar{u} \times \bar{v} - \bar{\varepsilon} \times \bar{u}.$$

$$(\bar{u} - \bar{q}) \times \bar{v} = \bar{u} \times \bar{v} - \bar{q} \times \bar{v}.$$

Es decir, que, dada una relación cualitativa de dos elementos bajo una ley, la ley es aplicable a los dos elementos. Y que, dada la relación de dos o más leyes aplicable a un elemento, cada una de ellas le será aplicable.

Es posible la combinación lineal de vectores. Dado un conjunto de  $n$  vectores:  $\bar{u}_1, \bar{u}_2, \bar{u}_3, \dots, \bar{u}_n$ , de un espacio vectorial  $\mathbf{V}$ , a todo vector  $\bar{q}$  tal que:

$$\bar{q} = u_1 \bar{u}_1 + u_2 \bar{u}_2 + u_3 \bar{u}_3, \dots + u_n \bar{u}_n = \sum_{i=1}^n u_i \bar{u}_i$$

En donde  $u_1, u_2, u_3, \dots, u_n$  son *escalares*, y se les llama *combinación lineal* de  $\bar{u}_1, \bar{u}_2, \bar{u}_3, \dots, \bar{u}_n$ .

De aquí se desprende que vector nulo, será aquél que exprese cualquier combinación de vectores, en los que los escalares son iguales a cero. En el objeto de nuestro estudio esto lleva a la asimilación de validez con eficacia real de la ley. Si una ley no se aplica resultará que no entra en combinación con el resto de las normas.

Además, dado un *vector* que sea combinación lineal de un conjunto de vectores, si los *vectores* de este conjunto son combinación lineal de otro conjunto de *vectores*, el *vector* dado podrá expresarse como combinación lineal del último conjunto de *vectores*.

Es decir, dada una *combinación lineal*  $\bar{Q}$ , y ésta es el resultado de la combinación de vectores:  $(\bar{u}_1, \bar{u}_2, \bar{u}_3, \dots, \bar{u}_n) = \bar{u}_i$ , y, cada vector de  $\bar{u}_i$ , resulta ser una combinación de vectores  $(\bar{e}_1, \bar{e}_2, \bar{e}_3, \dots, \bar{e}_n) = \bar{e}_j$ , entonces  $\bar{Q}$  es combinación lineal de  $\bar{e}_j$ .

Formalizando:  $\bar{u}_j = \sum_{k=1}^m \beta_{k,j} \bar{e}_k$  siendo  $j = 1, 2, 3 \dots n$ .

Luego:

$$\bar{u} = \sum_{i=1}^n u_i \bar{u}_i = \sum_{i=1}^n u_i \sum_{k=1}^m \beta_{i,k} \bar{e}_k = \sum_{k=1}^m \left( \sum_{i=1}^n u_i \beta_{i,k} \right) \bar{e}_k$$

**473.** Es fácil apreciar, en relación con la combinación lineal entre *escalares* y *vectores*, que es posible formalizar el grupo de *individuos*, *relaciones normalizadas* y *las propiedades según la riqueza nacional*, según determinadas leyes y, así, por el régimen en que operan y sus resultados, formalizarlo y cuantificar.

¿Qué sucedería si  $\mathbf{V}$  no se constituye? Será imposible la consistencia y subsistencia  $\mathbf{K}$ . En ese caso, existirá un *Oj* engendrado en  $(\mathbf{A})$ , pero será espontáneo.

De lo que hemos visto concluimos:

1. Que en el cuerpo  $(\mathbf{K})$  es posible desarrollar un espacio vectorial  $(\mathbf{V})$ .
2. Que, generado un espacio vectorial, los vectores pueden entenderse como combinación lineal de otros vectores.
3. En el objeto de nuestro estudio, todo espacio vectorial, leyes, está en la dirección del poder político, *la ideología*.
4. Dada la relación entre validez y eficacia, en un sistema legal vigente, no puede hablarse de vector nulo.
5. De forma estática, puede definirse, en un momento puntual, el espacio vectorial, esto es, el estado de las leyes.
6. Que, pudiéndose señalar, en un momento dado, el espacio vectorial (leyes) y su estado de modo estático, es posible la representación del diseño social a través del cálculo.



#### V..5.4) La Ley entendida como combinación vectorial.

**474.** La posibilidad de la *combinación lineal de vectores* y de su verificación estática hace posible explicar la estructura del “diseño social”<sup>1266</sup>.

En este punto, veremos la cantidad de posibilidades formales a que puede dar lugar la *ideología* y la aplicación de la *fuerza a través de las leyes*<sup>1267</sup>.

Para ello, tenemos que mostrar formalmente la posibilidad operativa de la combinación lineal del espacio vectorial. Vamos a ello:

**475.** Es posible el subconjunto. Dado un subconjunto no vacío  $\mathbf{L}$  de un espacio vectorial  $\mathbf{V}$  se dice subespacio vectorial (o lineal) si es cerrado para las operaciones del espacio. Es decir, si se verifica:

Si  $\bar{u}, \bar{e} \in L$ , entonces  $\bar{u} + \bar{e} \in L$ .

Si  $\beta \in K$ ,  $\bar{u} \in L$  entonces  $\beta \bar{u} \in L$ .

La consecuencia inmediata es que el subespacio vectorial tiene estructura de espacio vectorial.

*Pensemos en la relación entre una ley y un reglamento.*

**476.** Es posible la intersección de subespacios vectoriales. Dados dos subespacios vectoriales  $L_1$  y  $L_2$  de  $V$ , al conjunto de vectores que pertenecen a  $L_1$  y  $L_2$  se le denomina subespacio intersección de  $L_1$  y  $L_2$ , y se representa como:  $L_1 \cap L_2$ .

*Pensemos en aquellos casos, por ejemplo, en que dos normas son aplicadas a la vez.*

$L_1 \cap L_2 = \{ \bar{u} \in V / \bar{u} \in L_1 \text{ y } \bar{u} \in L_2 \}$  Esta definición tiene sentido, ya que  $L_1 \cap L_2$  es siempre subespacio vectorial. En efecto, si  $\alpha, \beta \in \mathbf{R}$  y  $\bar{u}, \bar{e} \in L_1 \cap L_2$ , entonces, puesto que  $L_1 \cap L_2$  son espacios vectoriales, se tiene que:  $\alpha \bar{u} + \beta \bar{e} \in L_1$  y  $\alpha \bar{u} + \beta \bar{e} \in L_2$ . Esto es,  $\alpha \bar{u} + \beta \bar{e} \in L_1 \cap L_2$ . Luego,  $L_1 \cap L_2$  es un subespacio vectorial.

**477.** Es posible la suma de subespacios vectoriales. Dados dos subespacios vectoriales  $L_1$  y  $L_2$  de  $V$ , se llama suma de subespacios vectoriales al conjunto:

---

<sup>1266</sup> “El derecho es una técnica social utilizada para inducir a los hombres a conducirse de una manera determinada” (Kelsen, H., *Teoría pura del derecho*, op.cit., pág.73).

<sup>1267</sup> “Al definir el derecho como un orden de coacción, queremos indicar que su función esencial es la de reglamentar el empleo de la fuerza en las relaciones entre los hombres” (Kelsen, H., *Teoría pura del derecho*, op.cit., pág.74).

$$L_1 + L_2 = \{ \bar{u} \in V / \bar{u} = \bar{x} + \bar{y}, \quad \bar{x} \in L_1 \text{ e } \bar{y} \in L_2 \}.$$

*La suma de dos o más leyes da lugar a otra ley. El ejemplo que podemos tener de este fenómeno es el de dos normas complementarias.*

**478.** Es posible el subespacio engendrado. Supongamos  $n$  vectores  $\bar{v}_1, \bar{v}_2, \bar{v}_3, \dots, \bar{v}_n$  del espacio vectorial  $V$ , se llama subespacio engendrado por  $S = \{ \bar{v}_1, \bar{v}_2, \bar{v}_3, \dots, \bar{v}_n \}$ , al conjunto de las combinaciones lineales de los  $n$  vectores. El subespacio engendrado lo representaremos como  $\langle S \rangle = \{ \sum_{i=1}^n \alpha_i \bar{v}_i / \alpha_i \in \mathbb{R}, \quad i = 1, 2, 3, \dots, n \}$ .

*Las distintas leyes existentes en  $V$  pueden ser combinadas entre sí. Esta propiedad define la capacidad del Ordenamiento jurídico para auto-componerse. Por ello, tiene el Oj la cualidad de ser cerrado.*

*La autocomposición del Oj y el que sea cerrado, hace que deba definirse la constitución como la norma que da origen al Oj, pero, hecho esto, el significado constitucional queda redefinido por la autocomposición del Oj.*

**479.** Es posible el subespacio complementario. Si  $L$  es un subespacio vectorial de  $V$ , diremos que el subespacio vectorial  $M$  es complementario de  $L$  si se verifica:

$$\begin{aligned} L + M &= V \\ L \cap M &= \{ \bar{0} \} \end{aligned}$$

**480.** La existencia de subespacios complementarios supone la descomposición del espacio vectorial. Dicho de otro modo, si  $L$  y  $M$  son complementarios, todo vector de  $V$  se puede escribir como una suma de vectores de  $L$  y  $M$ .

*Por ello, es posible la creación, explicación y aplicación del Oj. de modo parcial. La discrepancia entre los subespacios considerados y su complementario lleva siempre a disfunciones en Oj. Dicho de otro modo, dado que, de cualquier subespacio, su complementario es aquél que, sumado a éste, da lugar al Oj, y si Oj es cerrado en régimen de autocomposición, cualquier disposición deberá coincidir con la razón que justifica Oj. el interés general.*

**481.** Es posible el sistema de vectores equivalentes. Sean  $S$  y  $S'$  subespacios de  $V$ , se dice que son equivalentes cuando  $\langle S \rangle = \langle S' \rangle$ .

Así llegamos a la primera definición de sistema generador. Un conjunto  $S \subset V$  es generador del espacio vectorial  $V$  si  $\langle S \rangle = V$ .

Desde el momento en que se establece la constitución, y después, con su desarrollo, el  $O_j$  es un sistema de vectores equivalentes. Esta nota explica que la explicación del  $O_j$  se agote en sí mismo, esto es, que no hay una ley, fuera de  $O_j$ , en donde el  $O_j$  tenga que justificarse.

Esta definición es muy importante, ya que con ella se explica como el conjunto  $(B)$  es un sistema generado y generador. Es decir que consiste y subsiste por la idea y la fuerza.

Hemos avanzado hasta el siguiente punto:

$$(B), \longrightarrow \langle B \rangle = V$$

### A) La ley y sus elementos.

**482.** Así, supongamos  $n$  vectores  $\overline{v}_1, \overline{v}_2, \overline{v}_3, \dots, \overline{v}_n$ , de un espacio vectorial  $V$ , diremos que son *linealmente dependientes* si pueden encontrarse  $n$  escalares  $\alpha_1, \alpha_2, \alpha_3, \dots, \alpha_n$ , no todos 0 tal que:

$$\sum_{i \in I} \alpha_i \overline{v}_i = \overline{0} \rightarrow \exists i / \alpha_i \neq 0$$

Como consecuencia de esta definición, todo conjunto de vectores que contenga el vector nulo es *linealmente dependiente*. Sea  $B = \{\overline{v}_1, \overline{v}_2, \overline{v}_3, \dots, \overline{v}_n, \overline{0}\}$ , si elegimos los escalares:

$$\alpha_1 = \alpha_2 = \alpha_3 = \dots = \alpha_n = 0, \quad \alpha_{n+1} = 1$$

Resulta que no todos son 0 y se verifica que:

$$\alpha_1 \overline{v}_1 + \alpha_2 \overline{v}_2 + \alpha_3 \overline{v}_3 + \dots + \alpha_n \overline{v}_n + \alpha_{n+1} \times \overline{0} = 1 \times \overline{0} = \overline{0}$$

Luego son *linealmente dependientes*. De aquí las ideas:

- a) Sólo es posible  $(B)$  en un entorno social. No existe la ley para un solo elemento.
- b) La dependencia lineal es una de las formas que pueden adoptar los vectores en el  $O_j$ . En efecto, ya que, deducido de (a), si existe un conjunto de vectores, éstos, serán linealmente dependientes, si, al menos uno de ellos, puede escribirse como combinación lineal de los demás.

Un conjunto finito de vectores será *linealmente independiente*, si no es *linealmente dependiente*.

$$\sum_{i=1}^n \bar{v}_i \alpha_i = 0 \rightarrow \forall i = 0 \quad \alpha_i = 0$$

De lo que se desprende:

- c) *Sólo es posible (B) en un entorno social. Sin elementos, no hay ley.*
- d) *La independencia lineal es una de las formas que pueden adoptar los vectores en el Oj. En efecto, si existe un conjunto de vectores, y parte de ellos son linealmente dependientes, el resto serán linealmente independientes.*

**483.** De lo que se ha visto se deduce que, dentro del espacio vectorial  $\mathbf{V}$ , pueden generarse espacios y subespacios vectoriales.

**484.** Así llegamos a la segunda definición de sistema generador. Un conjunto  $G \subset L$  de vectores se dice que es un sistema de generadores del subespacio vectorial  $L$  si, todo vector  $L$ , puede escribirse como una combinación lineal de vectores de  $G$ . Si el número  $G$  de vectores es finito se dice que  $L$  está finitamente engendrado. Si, por el contrario, el número  $G$  de vectores es infinito, se dice que  $L$  está infinitamente engendrado.

De aquí se deduce:

1. Si un subespacio vectorial  $L$  está engendrado por un conjunto  $G$  de vectores linealmente independientes, entonces cada vector de  $L$  puede escribirse de manera única como combinación lineal de los vectores  $G$ .
2. Si en un espacio vectorial conocemos un sistema generador formado por  $n$  vectores, el máximo número de vectores linealmente independientes que podemos encontrar es  $n$ .
3. Bastará con que un vector linealmente dependiente forme parte de un conjunto de vectores linealmente independientes, para que el vector linealmente independiente sea combinación lineal de los demás.

**485.** Si examinamos ahora la relación de *correspondencia* entre **(A)** y **(B)** observamos que:

1. Por la ley de composición interna de **(A)** sería totalmente inapropiado llegar a tratarlo como un conjunto con cualidad de *cuervo*. Un conjunto común podría

llegarse a tratar así, eliminando el dinamismo y la libertad. Pero, entonces, ya no sería común. Por lo tanto, tampoco sería correcto hablar en él de *vectores* y tratarlo como un *espacio vectorial*, etc. Así, **(A)** es infinitamente engendrado.

2. Por el contrario, por la ley de composición interna de **(B)**, su forma de *cuerpo*, el conjunto de vectores que existen dentro de **(K)** en un momento dado son finitos, por lo que el conjunto de vectores que se tenga como incluido en **(K)** es finitamente engendrado.
3. Dado que **(K)** consiste y subsiste sobre la existencia de **(A)**. Dado que en **(K)** aparecen espacios vectoriales finitamente engendrados, mientras que en **(A)** es infinitamente engendrado, los espacios vectoriales engendrados en **(K)** son finitamente engendrados, pero, con propensión a la infinitud de **(A)**. Este es el aspecto, en principio, de la **NORMALIZACIÓN** de **(B)** y **(A)**.

**486.** Se ha pensado de manera general que es la norma constitucional desde la que se generan las normas y, en realidad, una vez existe la norma constitucional, puede suceder justo lo contrario. La norma constitucional, por su estabilidad, es siempre engendada desde las normas que se desarrollan desde el poder. Desde el mismo momento en que una norma es interpretada de acuerdo o no a la constitución es, ese sentido, lo que engendra el significado general del ordenamiento jurídico. Por ello, la *ideología* es la que acaba dando sentido a las normas y, así, a la constitución. Sólo así puede darse entrada al factor dinámico, temporal, en el desarrollo normativo positivo y del ejercicio del poder. Este hecho justifica que podamos aplicar lo que hemos dicho a ordenamientos jurídicos positivos con forma piramidal o no

## **B) Teorema de existencia de la base como teorema de la existencia de la ley penal.**

**487.** Llamamos base del subespacio vectorial (espacio), al conjunto de vectores *linealmente independientes* que sean *sistema generador* del subespacio vectorial (espacio). En todo espacio vectorial, sobre **K**, que está finitamente engendrado, existe un conjunto de vectores que constituye una base (*Teorema de la existencia de la base*).

En toda sociedad en las que existan leyes, *la ley penal da consistencia a todo el sistema*. El teorema de la existencia de la base explica la existencia de la *ley penal* como la ley fundamental de composición de **(B)**.

En efecto, consideremos el conjunto de vectores  $\{\overline{v}_1, \overline{v}_2, \overline{v}_3, \dots, \overline{v}_n\} = G$  sistema generador de  $V$ , tal conjunto debe existir, pues hemos dicho que  $G$  está finitamente engendrado. Ahora, consideremos la clase de subconjuntos:

$$L = \{A \subset G / A \text{ es linealmente independiente}\}$$

Como  $G$  es finito,  $L$  contendrá un número finito de subconjuntos de  $G$ , por lo que existirá algún subconjunto de  $B \notin G$  que contenga un número máximo de elementos, y por lo tanto no estará contenido en ningún otro conjunto de  $G$ . Ahora nos queda por ver que este conjunto es una base de  $V$ . En primer lugar,  $B$  es linealmente independiente por definición de  $L$ . Además, si  $\overline{v}_k \in G$  y  $\overline{v}_k \in B$  necesariamente  $\overline{v}_k$  es combinación lineal de los elementos de  $B$ , ya que, de lo contrario,  $B \cup \{\overline{v}_k\}$  verificaría:  $B \subset B' \in L$ . Ello contradice la elección de  $B$ . Pero, si todos los elementos de  $G$ , o bien pertenecen a  $B$ , o son combinaciones lineales de  $B$ , entonces  $B$  es un sistema generador de  $V$ . Así,  $B$  es un conjunto linealmente independiente que engendra  $V$ ; es, por lo tanto, una base.

**488.** Así podemos establecer la conclusión de que, si  $V$  es un espacio finitamente engendrado, entonces todas las bases tienen el mismo número de elementos.

**489.** Llamamos dimensión del espacio al número de vectores que constituye cualquiera de las bases del espacio finitamente engendrado de  $V$ . Ello es una consecuencia de lo que se ha visto con anterioridad, esto es, primero que existe al menos una base y que todas tienen el mismo número de elementos.

Pues bien, para seguir desarrollando las relaciones formales que se establecen en **(B)**, consideraremos espacios vectoriales de dimensión finita. A partir de una dimensión finita, podrán obtenerse bases finitamente engendradas de  $V$ , a elección, pudiendo, en su dimensión, ordenar y cuantificar. Supongamos, por ejemplo, que tomamos el espacio vectorial  $\mathbf{R}^3$ , el conjunto de vectores  $\mathbf{B}$ .

$$B = \{(1,0,0), (0,1,0), (0,0,1)\}$$

Constituye una base del espacio. En efecto:

$\mathbf{B}$  es un sistema de generadores de  $\mathbf{R}^3$  puesto que dado cualquier vector  $\overline{u} \in \mathbf{R}^3$ ,  $\overline{u} = (x_1, x_2, x_3)$ , se tiene que  $\overline{u}$  es combinación lineal de los elementos de  $\mathbf{B}$  ya que se verifica:

$$\overline{u} = (x_1, x_2, x_3) = x_1 (1,0,0) + x_2 (0,1,0) + x_3 (0,0,1)$$

Los vectores de  $\mathbf{B}$  son linealmente independientes, ya que:

$$\alpha_1 (1,0,0) + \alpha_2 (0,1,0) + \alpha_3 (0,0,1) = (0,0,0)$$

Es decir  $\alpha_1 + \alpha_2 + \alpha_3 = 0$ .

Como consecuencia el espacio vectorial  $\mathbf{R}^3$  tiene una dimensión igual a tres.

Con lo que hasta ahora hemos visto pueden establecerse algunas consecuencias de interés a la hora de interpretar las relaciones en  $(\mathbf{B})$ . En primer lugar, existen infinitas bases de  $\mathbf{R}^3$ ,  $\mathbf{R}^4$ , etc., distintas a la que hemos considerado. También, existen infinitos espacios vectoriales  $\mathbf{R}^\infty$  que pueden engendrar  $\mathbf{V}$ . Formalmente podría pensarse que nunca puede hablarse de un espacio finito  $\mathbf{V}$  en  $(\mathbf{B})$ . No obstante, ello no es así, ya que cada  $O_j$  hay que considerarlo en concreto.

Así, el mismo concepto de *base y dimensión*, y las consecuencias que hemos extraído son aplicables al subespacio vectorial  $\mathbf{L}$ .

**490.** En el caso de  $\mathbf{V}(\mathbf{B})$ , para probar que un número de  $n$  vectores de un espacio vectorial es una base, basta con verificar que los vectores son linealmente independientes. En efecto, si  $\mathbf{V}$  es un espacio vectorial de dimensión  $n$  y  $\mathbf{B} = \{\bar{e}_1, \bar{e}_2, \bar{e}_3, \dots, \bar{e}_n\}$ , entonces  $\mathbf{B}$  es una base. Para probarlo, es suficiente con demostrar que  $\mathbf{B}$  es un sistema de generadores: si existiera  $\bar{u} \in \mathbf{V}$  que no fuera combinación lineal de  $\mathbf{B}$ , entonces  $\mathbf{B}' = \{\bar{e}_1, \bar{e}_2, \bar{e}_3, \dots, \bar{e}_n, \bar{u}\}$  es un conjunto de  $n+1$  vectores independientes, pero esto es imposible, porque la  $\dim \mathbf{V} = n$  y, por lo tanto, como mucho tendrá que haber  $n$  vectores linealmente independientes. En consecuencia,  $\mathbf{V}$  es combinación lineal de vectores  $\mathbf{B}$ , luego  $\mathbf{B}$  es un sistema generador y base.

**491.** La base de un subespacio es extensible. Sea  $\mathbf{V}$  un espacio vectorial de dimensión  $n$ , y  $\mathbf{L}$  un subespacio vectorial de dimensión  $m$ ,  $m < n$ , entonces, dada una base de  $\mathbf{L}$ , existe una base de  $\mathbf{V}$  que contiene a todos los vectores de la base  $\mathbf{L}$ . Además, el subespacio engendrado por los vectores que hemos agregado a la base  $\mathbf{L}$ , para obtener la base de  $\mathbf{V}$ , engendran un subespacio de  $\mathbf{V}$  que es complementario de  $\mathbf{L}$ .

En efecto, sea  $\mathbf{B} = \{\bar{e}_1, \bar{e}_2, \bar{e}_3, \dots, \bar{e}_m\}$  una base de  $\mathbf{L}$ . Si  $m < n$  existe algún vector, que designaremos como  $\bar{e}_{m+1}$ , que no es combinación lineal de  $\{\bar{e}_1, \bar{e}_2, \bar{e}_3, \dots, \bar{e}_m\}$  (ya que, si todos los vectores de  $\mathbf{V}$  fueran combinaciones lineales de  $\mathbf{B}$ , la dimensión de  $\mathbf{B}$  sería la misma que de  $\mathbf{V}$ , y ello va contra el supuesto  $m < n$ ).

Ahora consideremos el conjunto de vectores linealmente independientes  $\{\bar{e}_1, \bar{e}_2, \bar{e}_3, \dots, \bar{e}_m, \bar{e}_{m+1}\}$ , de nuevo si  $m+1 < n$  podemos añadir  $\bar{e}_{m+2}$

linealmente independiente de los anteriores. Así, siguiendo con esta forma de razonar, llegaríamos a formar un conjunto de vectores  $\{\bar{e}_1, \bar{e}_2, \bar{e}_3, \dots, \bar{e}_m, \bar{e}_{m+1}, \dots, \bar{e}_n\}$  linealmente independiente, que resultaría ser base de  $V$ .

Al ser esto así, cualquier vector  $\bar{v}_m \in V$  se puede escribir como una combinación lineal de ellos de manera única, es decir  $\exists \alpha_1, \alpha_2, \alpha_3, \dots, \alpha_m, \alpha_{m+1}, \dots, \alpha_n$  tales que

$$\bar{v} = \alpha_1 \bar{e}_1 + \dots + \alpha_m \bar{e}_m + \alpha_{m+1} \bar{e}_{m+1} + \dots + \alpha_n \bar{e}_n = \sum_{i=1}^n \alpha_i \bar{e}_i$$

Ahora bien,

$$\alpha_1 \bar{e}_1 + \dots + \alpha_m \bar{e}_m + \alpha_{m+1} \bar{e}_{m+1} + \dots + \alpha_n \bar{e}_n \in L$$

Y

$$\alpha_{m+1} \bar{e}_{m+1} + \dots + \alpha_n \bar{e}_n \in \langle \{\bar{e}_{m+1}, \dots, \bar{e}_n\} \rangle$$

Luego para todo  $\bar{v} \in V$  se tiene  $\bar{v} = \bar{u} + \bar{w}$ , donde  $\bar{u} \in L$ ,  $\bar{w} \in M = \langle \{\bar{e}_{m+1}, \dots, \bar{e}_n\} \rangle$  de donde  $L+M=V$

Además, si  $\bar{v} \in L \cap M$  entonces

$$\bar{v} = \alpha_1 \bar{e}_1 + \dots + \alpha_m \bar{e}_m = \beta_{m+1} \bar{e}_{m+1} + \dots + \beta_n \bar{e}_n$$

Por lo que

$$\alpha_1 \bar{e}_1 + \dots + \alpha_m \bar{e}_m - \beta_{m+1} \bar{e}_{m+1} - \dots - \beta_n \bar{e}_n = \bar{0}$$

De donde

$$\alpha_1 = \alpha_2 = \dots = \alpha_m = \beta_{m+1} = \dots = \beta_n = 0$$

Luego  $\bar{v} = \bar{0}$  y, por lo tanto,  $L \cap M = \{\bar{0}\}$ . Resultando que  $M$  es subespacio complementario de  $L$ .

Ejemplifiquemos y extraigamos el gráfico:

En  $\mathbf{R}^3$  consideremos el subespacio vectorial  $L$ , tal que:

$$L = \{(x_1, x_2, x_3) \in \mathbf{R}^3 / x_1 = 2x_2\}$$



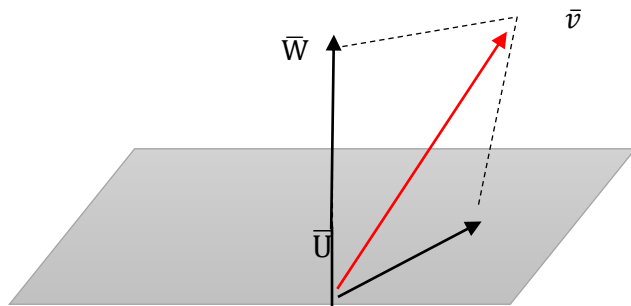
Se comprueba que  $\mathbf{B} = \{(2,1,0), (0,0,1)\}$  es una base de  $\mathbf{L}$ . Prolongamos la base para tener un espacio vectorial completo. Para ello, hay que encontrar un vector, linealmente independiente, de los vectores de  $\mathbf{B}$ ; así que basta con que no pertenezca a  $\mathbf{L}$ , es decir será un vector  $\bar{e}_3 = (1,1,0)$ . Comprobamos que  $\mathbf{B}' = \{(2,1,0), (0,0,1), (1,1,0)\}$  es una base de  $\mathbf{V}$ .

$$\text{Si} \quad \alpha_1(2,1,0) + \alpha_2(0,0,1) + \alpha_3(1,1,0) = (0,0,0)$$

$$\begin{aligned} \text{Debe ser} \quad & 2\alpha_1 + \alpha_3 = 0 \\ & \alpha_1 + \alpha_3 = 0 \\ & \alpha_2 = 0 \end{aligned}$$

Luego  $\alpha_1 + \alpha_2 + \alpha_3 = 0$ , por lo que  $\mathbf{B}'$  es una base de  $\mathbf{V}$ . Que, a su vez, es prolongación de  $\mathbf{B}$  de  $\mathbf{L}$ .

El subespacio  $\mathbf{M}$  engendrado por el nuevo vector  $(1,1,0)$ , es el conjunto de todos los proporcionales (se acostumbra a llamar recta vectorial) y es complementario de  $\mathbf{L}$ . Una imagen gráfica sería:



Donde se describe la descomposición de cualquier vector  $\bar{v}$  del espacio como suma de un vector  $\bar{u}$  de  $\mathbf{L}$  (plano vectorial) y otro  $\bar{w}$  de  $\mathbf{M}$  (recta vectorial). Por lo que ya se ha explicado, se tiene que  $\mathbf{M}$  y  $\mathbf{L}$  son subespacios complementarios:

$$\dim \mathbf{M} + \dim \mathbf{L} = \dim \mathbf{V}$$

En el ejemplo que venimos usando  $\dim \mathbf{M} = 1$ ,  $\dim \mathbf{L} = 2$ ,  $\dim \mathbf{V} = \mathbf{R}^3 = 3$

Es importante señalar que el subespacio vectorial de uno dado no es único. Así, es posible establecer la siguiente relación, si  $\mathbf{M}$  y  $\mathbf{L}$  son subespacios vectoriales del espacio  $\mathbf{V}$  de dimensión finita, se verifica:  $\dim (\mathbf{M} + \mathbf{L}) + \dim (\mathbf{L} \cap \mathbf{M}) = \dim \mathbf{V} + \dim \mathbf{L}$ .

El que la *ley penal* haya podido explicarse como una expresión de la *Teoría de la base vectorial*, hace que tengamos que traer a colación su contenido. En este punto, es donde aparece la *ideología política*.

### C) Coordenadas de un vector respecto de una base prefijada.

**492.** Establecida una ley penal, ésta, en tanto que expresión máxima del poder y, por lo tanto, de la constitución de (**B**), toda composición del Oj., se sustenta en ella.

Los espacios vectoriales  $\mathbf{R}^n$  de  $n$ -uplas de números reales con los que nos venimos explicando, representan todos los espacios vectoriales de dimensión finita. Para proceder a su representación debemos atender a los siguientes conceptos.

**Primera definición de coordenadas.** Sea  $\mathbf{V}$  un espacio vectorial de dimensión  $n$  y  $B = \{\bar{e}_1, \bar{e}_2, \bar{e}_3, \dots, \bar{e}_n\}$ . Definamos la correspondencia entre  $\mathbf{V}$  y  $\mathbf{R}^n$  como: dado un vector  $\bar{v} \in \mathbf{V}$  existen  $n$  escalares únicos tales que:

$$\bar{u} = \alpha_1 \bar{e}_1 + \dots + \alpha_n \bar{e}_n = \sum_{i=1}^n \alpha_i \bar{e}_i$$

Entonces

$$\begin{aligned} \Upsilon: \mathbf{V} &\longrightarrow \mathbf{R}^n \\ \bar{u} = \Upsilon(\bar{u}) &= (\alpha_1, \alpha_2, \dots, \alpha_n) \end{aligned}$$

$\Upsilon$  está definida, además es **biyectiva** y conserva las operaciones en el espacio. En efecto:

$\Upsilon$  es **sobreyectiva**: para cada  $n$ -upla  $= (\alpha_1, \alpha_2, \dots, \alpha_n) \in \mathbf{R}^n$  existe un vector  $\bar{u} = \alpha_1 \bar{e}_1 + \dots + \alpha_n \bar{e}_n \in \mathbf{V}$ , tal que  $\Upsilon(\bar{u}) = (\alpha_1, \alpha_2, \dots, \alpha_n)$ .

$\Upsilon$  es **inyectiva**: si  $\Upsilon(\bar{u}) = \Upsilon(\bar{v}) = (\alpha_1, \alpha_2, \dots, \alpha_n)$ ,  $\bar{u} = \alpha_1 \bar{e}_1 + \dots + \alpha_n \bar{e}_n = \bar{v}$ ,

$$\Upsilon(\bar{u} + \bar{v}) = \Upsilon\bar{u} + \Upsilon\bar{v}$$

$\Upsilon(\alpha^* \bar{u}) = \Upsilon \alpha(\bar{u})$ , en efecto, si  $\bar{u} = \beta_1 \bar{e}_1 + \dots + \beta_n \bar{e}_n$ , entonces  $\alpha^* \bar{u} = \alpha\beta_1 \bar{e}_1 + \dots + \alpha\beta_n \bar{e}_n$  y  $\Upsilon(\alpha^* \bar{u}) = (\alpha\beta_1, \dots, \alpha\beta_n) = \alpha(\beta_1, \dots, \beta_n) = \alpha\beta(\bar{u})$ .

Así, cada vector  $\bar{u} \in \mathbf{V}$  se asocia a una única  $n$ -upla que se denomina coordenadas del vector respecto de una base dada. En virtud de las propiedades de  $\Upsilon$  que se han indicado, las coordenadas de la suma de vectores son la suma de las coordenadas de los

sumandos y las coordenadas del producto de un escalar por un vector son el producto escalar por las coordenadas del vector.

**Segunda definición de coordenadas.** A los escalares que permiten expresar al vector como combinación lineal de los vectores de la base dada se llaman coordenadas.

Así, las coordenadas de un vector respecto de una base son únicas. Es decir, si  $B = \{\bar{e}_1, \bar{e}_2, \bar{e}_3, \dots, \bar{e}_n\}$  es una base y  $\gamma = (\alpha_1, \alpha_2, \dots, \alpha_n)$   $(\beta_1, \beta_2, \dots, \beta_n)$  son coordenadas de  $\bar{v}$  respecto de B, se tiene:

$$\alpha_i = \beta_i, \quad i = 1, 2, \dots, n.$$

**Cambios de base.** Sea  $B1 = \{\bar{e}_1, \bar{e}_2, \bar{e}_3, \dots, \bar{e}_n\}$  y  $B2 = \{\bar{u}_1, \bar{u}_2, \bar{u}_3, \dots, \bar{u}_n\}$  dos bases de un espacio vectorial V de dimensiones n. Sea  $\bar{v}$  un vector con coordenadas  $(\alpha_1, \alpha_2, \dots, \alpha_n)$  respecto de B1, es decir:

$$\bar{v} = \alpha_1 \bar{e}_1 + \alpha_2 \bar{e}_2 + \dots + \alpha_n \bar{e}_n.$$

Si conocemos las coordenadas de B2 respecto de la base B1, o la de los vectores de B1 respecto de B2, podemos calcular las coordenadas de  $\bar{v}$  respecto de B2. A B1 le llamaremos <<base antigua>>, y a la base B2 respecto de la cual queremos conocer las coordenadas de  $\bar{v}$  <<base nueva>>. Hay dos posibilidades:

Si se conocen las coordenadas de los vectores de la base antigua. Es decir, los datos de las coordenadas de  $\bar{v}$  respecto de B1  $(\alpha_1, \alpha_2, \dots, \alpha_n)$  y las coordenadas de cada vector  $\bar{e}_i$  respecto de B2.

$$\bar{e}_i = \beta_{i1} \bar{u}_1 + \beta_{i2} \bar{u}_2 + \dots + \beta_{in} \bar{u}_n$$

Entonces las coordenadas de  $(Y_1, Y_2, \dots, Y_n)$  de  $\bar{v}$  se calculan respecto de B2:  $\bar{v} = Y_1 \bar{u}_1 + Y_2 \bar{u}_2 + \dots + Y_n \bar{u}_n = \alpha_1 \bar{e}_1 + \alpha_2 \bar{e}_2 + \dots + \alpha_n \bar{e}_n = \alpha_1 (\beta_{11} \bar{u}_1 + \beta_{12} \bar{u}_2 + \dots + \beta_{1n} \bar{u}_n) + \dots + \alpha_n (\beta_{n1} \bar{u}_1 + \beta_{n2} \bar{u}_2 + \dots + \beta_{nn} \bar{u}_n) = (\alpha_1 \beta_{11} + \alpha_2 \beta_{21} + \dots + \alpha_n \beta_{n1}) \bar{u}_1 + \dots + (\alpha_1 \beta_{1n} + \alpha_2 \beta_{2n} + \dots + \alpha_n \beta_{nn}) \bar{u}_n$  de donde:

$$\begin{cases} Y_1 = \alpha_1 \beta_{11} + \alpha_2 \beta_{21} + \dots + \alpha_n \beta_{n1} \\ Y_2 = \alpha_1 \beta_{12} + \alpha_2 \beta_{22} + \dots + \alpha_n \beta_{n2} \\ Y_n = \alpha_1 \beta_{1n} + \alpha_2 \beta_{2n} + \dots + \alpha_n \beta_{nn} \end{cases}$$

Si se conocen las coordenadas de los vectores de la base nueva respecto de la antigua. Los datos son ahora las coordenadas  $(\alpha_1, \alpha_2, \dots, \alpha_n)$  de  $\bar{v}$  respecto de B1 y las coordenadas  $(\beta_{i1}, \beta_{i2}, \dots, \beta_{in})$  de cada vector  $\bar{u}_i$  de la base B2.

Entonces las coordenadas de  $(Y_1, Y_2, \dots, Y_n)$  son las coordenadas de  $\bar{v}$  respecto de B2:

$$\begin{aligned} \bar{v} &= \alpha_1 \bar{e}_1 + \alpha_2 \bar{e}_2 + \dots + \alpha_n \bar{e}_n \\ &= Y_1 \bar{u}_1 + Y_2 \bar{u}_2 + \dots + Y_n \bar{u}_n \\ &= Y_1 (\beta_{11} \bar{e}_1 + \beta_{12} \bar{e}_2 + \dots + \beta_{1n} \bar{e}_n) + \dots + Y_n (\beta_{n1} \bar{e}_1 + \beta_{n2} \bar{e}_2 + \dots + \beta_{nn} \bar{e}_n) \\ &= (Y_1 \beta_{11} + Y_2 \beta_{21} + \dots + Y_n \beta_{n1}) \bar{e}_1 + \dots + (Y_1 \beta_{1n} + Y_2 \beta_{2n} + \dots + Y_n \beta_{nn}) \bar{e}_n \end{aligned}$$

Luego,

$$\begin{cases} \alpha_1 = Y_1 \beta_{11} + Y_2 \beta_{21} + \dots + Y_n \beta_{n1} \\ \alpha_2 = Y_1 \beta_{12} + Y_2 \beta_{22} + \dots + Y_n \beta_{n2} \\ \alpha_n = Y_1 \beta_{1n} + Y_2 \beta_{2n} + \dots + Y_n \beta_{nn} \end{cases}$$

Sistema de  $n$  ecuaciones de  $n$  incógnitas que debemos resolver.

En definitiva, los *vectores* son un instrumento de análisis con el que es posible representar *fuerzas* y estudiarlas. Por nuestra parte los hemos usado para explicar el positivismo jurídico y económico. En nuestra exposición hemos tenido a la ley penal como fundamental para dar consistencia al conjunto por lo que, de manera lógica, puede explicarse su tratamiento a través del teorema de la base. Ahora es cuando podemos relacionar lo que aquí hemos dicho con lo que se ha explicado de la ley penal y la propuesta de modelo con el que hemos explicado su funcionalidad (v.221 s.s).

Para terminar, no debemos olvidar que la noción de *Rango* permite dar una visión unificada de los *vectores*, las *matrices* y los *determinantes*, de modo que, los problemas de cálculo pueden ser enfocados indistintamente - un problema *matricial* como *vectorial*, *vectorial* como de *determinantes*, etc. Si, por ejemplo, pensamos en una matriz  $A$  de orden  $m \times n$ , las filas de la matriz se pueden considerar como las coordenadas de un vector transpuesto en un espacio  $m$ -dimensional y, del mismo modo, sus columnas se pueden tener como las coordenadas de un vector en un espacio  $n$ -dimensional, respecto de cierta base.

Con estas indicaciones se puede analizar *la fuerza* a través de las leyes que forman la ley de composición interna y externa de **(B)** y **(A)**.

Lo que acabamos de decir está en la línea de los modelos positivos en el estudio de economía<sup>1268</sup>. Esto es evidente y no requiere mayores explicaciones. Y, en la medida, que

---

<sup>1268</sup> Puede hacerse un estudio de esta línea de análisis, cuyos autores más significativos serían: François Quesnay (1694-1774), quien había concebido la economía de un país como un sistema cerrado de sistemas productivos, similar a sistema del riesgo sanguíneo dentro del cuerpo humano (v. de este autor: *Tableau Économique* (1758)). De la aportación de Léon Walras, concibiendo de manera funcional la economía (entendiendo los precios como

una ley jurídica positiva produce efectos en la realidad cuantificables, es que las leyes positivas económicas pueden explicarse del mismo modo.

No obstante, hay un matiz que lo cambia todo. Los juristas y economistas positivistas tratan de manera *funcional y estática* las distintas variables económicas, “vaciando el mercado” (no en el sentido de Say), “vaciando la sociedad” y “llenando” el modelo con normas y/o variables, según la *ideología*, en los que el dinamismo y la espontaneidad de la acción humana no se reflejan. Pues bien, con ese enfoque, no pueden dar cuenta de los efectos transformadores de las *fuerzas de (B) sobre (A)*, ni de las *fuerzas de resistencia* (aunque estas fuerzas son transformadoras también) de *(A)*. Esto es, se prescinde del hecho de que entre los dos conjuntos existe una *zona de tensión*. Así, podríamos cambiar perfectamente el enfoque y tratar lo social, lo jurídico y lo económico, no funcionalmente, lo cual es muy elemental, sino como un *cuerpo* sometido a *tensiones*. La relación entre *ideología* e *ideografía* nos permitiría tratar *lo social* como un cuerpo sometido a tensiones (ya hemos descrito sus fuerzas) por las que “giraría” el ser humano en su acción a través de *lo social*, es decir, dando cuenta de lo *real* y lo *irreal* de un determinado *modo*. Aquí, las palabras importantes serían “flexibilidad”, “resistencia”, “cambio de forma”, etc.

Unos nuevos modelos jurídicos y económicos podrían elaborarse a través del *análisis tensorial*, que nos permitirían acercar los enfoques comunes y colectivos. Pero ello excedería con mucho a una *Teoría descriptiva del poder y la riqueza*.

---

un vector), extendiendo la ley de Say, ya hemos hablado. En cuanto al desarrollo matricial, dando entrada a distintos sistemas productivos, ver la obra de Wassili Leontief (1906-1999).

## ÍNDICE ANALÍTICO

- **Abuso de la razón:** 143, 153.
- **Acción:** colectiva: 251; conocer para hacer: 19, 143; consenso y conflicto: 199; diferencia entre acción práctica y poietica: 32; “hacer la verdad”: 19; hecho positivo y acción: 65; intencional: 19; fundamento de lo social: 119; lenguaje: 41; prevención: 199; técnica y táctica: 144. Ver: instrumento, proyecto, vida. Ver Cataláctica. Legítima defensa.
- **“Amigo-enemigo”:** 183.
- **Amistad:** Aristóteles: 76; San Agustín: 78. Ver Justicia.
- **Análisis diferencial:** 104.
- **Analogía:** 59, 144.
- **Anarquismo:** Metodológico: 91.
- **Armonía:** Ver Equilibrio.
- **Arquetipo:** 49, 50. Ver Conjunto.
- **<<Arquitecturas de servicialidad>>:** 153, 158, 182. Ver <<Viencias>>.
- **Arrogancia:** 94.
- **Atención:** 16. Ver Enmarcación.
- **Arbitrariedad:** Control por la razón (Kant): 47; relación con el poder: 141; relación entre principios constitucionales y reguladores: 274; soberbia: 143.
- **Asociación:** Autoregulación: 81; derecho: 82; Edad media: 81; instrumento (grupo): 82.
- **Axiología:** v. Valores.
- **Bien:** Comun, interés general y bienestar: 178, 199. Ver Valores.
- **Bienes:** Bienes y bienes de consumo: 233; libres y económicos: 295; realidad como “bienes”: 362. Ver Valores.
- **Bienestar:** 99, 149, 247, 250; diferencia entre bienestar social y económico: 279; diferencia con bien común: 183, 197; relación con el Estado proveedor o potente: 151; relación con los derechos sociales: 272, 275; según Mises: 289; teoría de la imposibilidad de la función de bienestar: 287.
- **Burocracia:** 269.
- **Cálculo:** 68, 107, 205, 269, 279, 280, 297, 439.
- **Capital:** Ecléctico: 245; liberalismo: 244; marxismo: 256; virtud de la continencia (relación): 241, 244.
- **Castigo:** 213; Edad Media: 75. Ver Penal.
- **Cataláctica:** 201, 288, 289, 335, 331. V. Contrato.
- **Categorías:** 4, 5, 333. Ver Colectivo y Común.
- **Causalidad:** 22, 41, 451; necesidad o convención: 116.
- **Cientificismo:** biología y sociedad: 114; humanidades: 85. Ver Maquinia, Racismo.
- **Círculo de Viena:** 10, 117.
- **Círculo hermenéutico:** 15, 16; ideográfico: 145; mediatez: 20. Ver conjunto.
- **Círculo ideográfico:** 145.
- **Ciudad:** 75; burgos: 422; <<corpus>>: 76 bis; Grecia: 75; Marx: 261; ciudad “príncipe”: 83 bis; Roma: 76bis; villa: 82.
- **Ceteris paribus:** 291, 324.
- **Colectivo:** como categoría: 1; Comte: 107; cuerpos colectivos y comunes: 177; diferencia con común: 86; Durkheim: 123; Grecia: 75, 143; Hobbes: 183; Mill:

- 250; relación con el lenguaje y sus funciones: 51; significado: 4; relación con el conflicto: 93; voluntad general: 148; ley de composición interna: 431.
- **Colectivismo:** “Alma popular”, “Espíritu del pueblo”, “Nación”: 74. Ver Colectivo.
  - **Competencia:** Responsabilidad: 297. Ver Equilibrio.
  - **Comprensión:** 17, 21, 38. Relación con la teoría figurativa: 52. Ver Conocimiento.
  - **Común:** Relación del poder y la riqueza: 200; Roma: 76bis; significado: 4; unión de lo cualitativo y cardinal en el mercado: 295.
  - **Conflicto:** III.1.1 b.2.1); de asimilación en el conjunto (A) III.2.4; de composición en (B) III.2.4; marxismo: 251. Ver Cooperación y conflicto.
  - **Conjunto:** Arquetipo, modelo (Locke): 38, 39; Arquetipo social: 90; grupo, conjunto social: 144; clases: 18; colectivo y común: 1, 49, 335; como marco: 13, 18, 21, 74; conocimiento: 20; definición: 5, 17, 18; diferencia entre conjunto común y colectivo: 40; grupo intermedio: 178bis, 194; ley de composición interna de (A): 419; ley de composición interna de (B): 431; normalización: 67, 370; normas positivas: 154; Kant: 48, 49; Quine: 49; Simmel: 119; Talcot Parsons: 163. Ver Colectivo, Común.
  - **Connotación:** 3,29, 354; intercambio: 262.
  - **Conocimiento:** 23; a priori y ley de Gossen: 247; clases según Locke: 38; esquema esencial del conocimiento humano: 104; Mediato e inmediato: 57. Ver Concepto, Verdad.
  - **Consenso:** 106, 170; consenso y conflicto: 169; conflicto Marx: 171; conflicto Weber: 171; Roscoe Pound: 159.
  - **Constitución política:** 154, 207ter, 492. Ver ley.
  - **Contrato:** Cataláctica: 305; condiciones generales de la contratación: 194; confianza: 106; engaño: 298, 299; Hobbes: 93; impulso a la contratación: 200; intercambio: 246, 297; libertad de contratación: 273; Locke: 94; proceso de negociación: 298, 299; social: 93; Rousseau: 148, 156.
  - **Cooperación y conflicto:** Biología social: 112.
  - **Cosa:** *Ding an sich*: 12. Ver Bienes.
  - **Cuerpo:** 177; colectivo en Hobbes; 93; común en Locke: 94; intermedios: 178 bis; relación con el “espíritu” en terminos políticos: 92; relación con variables endógenas y exógenas: 92. Ver Espíritu, Estado.
  - **Daños:** diferencia del derecho de daños y el derecho preventivo: 203, 204, 216.
  - **Deber:** Competencia: 297; continuidad entre lo moral y lo social: 240; daño punitivo: 206; egoísmo: 156, 309; ética de la Escuela escocesa: 238; ley en Hegel: 100; responsabilidad: 203, 268; simpatía: 240; “tercero imparcial”: 240. V. Vigencias.
  - **Derechos:** Fundamentales: 157, 170, 232, 432; ideología: 167; razón de derecho: 198; sociales y de los animales: 232, 252; subjetivo: 159; 189.
  - **Denotación:** 3, 29, 354; formación de conjuntos comunes: 361. Ver Connotación.
  - **Derecho:** Administrativo: 162; financiero: 208; y economía (relación): 200. Ver Daños, Positivismo, Prevención.
  - **Desobediencia:** 78.
  - **Diferenciación:** social: 119, 161, 165.
  - **Dinero:** Afección negativa: 77, 81, 78, 84,99; bancario: 273; Cartalismo: 288, 305, 321; confianza y poder: 320; ecuación de cambio: 313; institución natural: 302; medio de cambio: 247; patrón oro: 314; poder: 303; poder

- adquisitivo: 306; nominal y convencional: 288; potencialidad: 303; relación con la propiedad: 306; símbolo: 314, 320; sustitutos del dinero (cheque, pagaré, letra de cambio): 313; teorema regresivo: 306; transustantividad: 252, 262; velocidad de circulación: 312-313. Ver Inflación.
- **Dios:** lenguaje: 19.
  - **División del trabajo:** 106, 143, 161; Edad Media: 82; mundo antiguo: 75.
  - **Dogmatismo:** Racional y escéptico: 14, 22.
  - **Economía:** 3. Ver Bienestar.
  - **Eficiencia:** Ideología: 181; Normalización: 181. Ver Normalización, Principio.
  - **Empirismo:** 24, 25. Definición propia: 25; teoría del nombre: 28.
  - **Enmarcación:** 13, 16, 21, 31, 55, 132.
  - **Engaño:** lenguaje y política: 17.
  - **Entropía:** Biológica: 114.
  - **Epistemología:** 10, 25; paso de la epistemología al método: 49; “giro hermenéutico”: 68, 86, 128, 132; sujeto-imaginación-objeto: 53, 57bis. Ver lenguaje.
  - **Equilibrio:** Armonía positivista a través de la confianza y el consenso: 106; Clases de “optimos”: 109; clásicos: 322; Comte: 106; eficiencia y competencia perfecta: 270; orgánico: 111; Pareto: 280; Político, a través de la separación de poderes: 94; Precio: 247; Quine: 49. Ver Principio de <<Broussais>>.
  - **Escepticismo:** 14, 31, 95.
  - **Esencia:** 104.
  - **Espíritu:** Germánico: 151; política idealista: 96 a 104.
  - **Esquematismo:** 106.
  - **Estado:** Antecedente Medieval del Estado positivista: 81; Escuela histórica: 118; dinamismo: 186; fallo en la acción del: 278; *fuerte a potente*: 148, 149, 236; Hegel: 100; instrumento y/o sujeto: 143; máquina: 93, 117, 144, 174; morfología del Estado máquina: 181, 213; nación: 144; nominalismo: 30; personalidad jurídica: 173, 177; protestantismo: 179; proveedor: 151; potente: 148, 149, 151, 157, 167, 236, 275; providente: 152; razón de Estado: 93; relación del Estado proveedor con la *masa*: 151; relación con sociedad: 180; social: 275; sustantividad: 173; total: 183. V. Evolución, Globalización, Nación.
  - **Evolución:** 57; relación del progreso técnico y la forma de entender el Estado: 144; social: 113; teoría de la...: 113.
  - **Externalidades:** 281.
  - **Falsacionismo:** 6 bis.
  - **Felicidad:** Distinción de “éxito”: 19.
  - **Fenomenología:** 7; ciencias sociales: 85; conjunto y discurso: 15; para nuestro estudio: 3.
  - **Filosofía de la ciencia:** 8.
  - **Fuerza:** Evolutiva: 113; Hobbes: 93; Ideología: 64; individual y social: 119; de lo colectivo: 64; nominativa: 2.
  - **Figura:** 43, 52; Relación con la idea de límite: 52; Y Hombre en San Agustín: 63. Ver Límite.
  - **Figuración:** Lenguaje y lógica: 60; proceso: 58; recursos: 59, social: 74; Teoría figurativa: 44. Ver Análisis diferencial, Límite.
  - **Fiscalismo:** arbitrista, mercantilismo: 317.
  - **Forma:** Lenguaje: 13; Materia: 73.
  - **Guerra:** Acelerador económico: 313; relación con el sistema de impuestos progresivos: 249.
  - **Grupo:** Intermedio: 82, 83, 270. Ver Gremio.
  - **Función:** Del lenguaje: doxástica, perlocutiva e illocutiva: 39, 40, 42; relación con el “entusiasmo” de la función doxástica en Locke: 42.



- **“Giro hermenéutico”**: Biológico: 111; Hegel: 100; Hobbes: 93; Hume: 95; Locke: 94; Kant: 96. Ver Cículo hermenéutico
- **Globalización**: 181.
- **Gnoseología**: Ver Epistemología.
- **Gremio**: 75, 83.
- **Guerra**: 93; Colectivismo y guerra: 143ter; conflicto: 147; contención de la guerra: 132-136; economía: 281; Estado en el antiguo régimen: 148; intereses generales y particulares: 184. Ver “Amigo-enemigo”. Ver Paz vigilada.
- **Hermenéutica**: 7. Ver Cículo hermenéutico.
- **Hombre**: Aristóteles: 40; Animal simbólico: 53; Boecio: 3; bueno o malo por naturaleza: 183-184, 189; Descartes: 40; “hombre” distinción de “individuo”: 40; homo fallens: 143; etología: 127; Locke: 40; máquina: 231; masa: 151, 167, 183, 193, 238; relacional: 119, 300; “ser con los otros”: 133; ser insatisfecho: 302; ser relacional: 301; singularidad: 40; sujeto incapaz: 194; superhombre: 262. Ver Máquina, Persona.
- **Ideografía**: 126, 127, 145, 168, 182, 183, 188.
- **Ideología**: 18-19, 64, 100, 143, 158, 167, 181, 183, 188, 207 ter; carácter del pueblo: 98; causa de la guerra: 95, 184; cientificista: 107, 114; colectivista: 51, 123, 128, 140, 271; consenso y conflicto: 170-172; derecho: 167; derechos sociales: 272; dinero: 314; Durkheim: 123; engaño: 135, 144, 170; formación del conjunto colectivo: 360; idea fuerte: 19, 123, 172; Hegel: 100; Hume: 94; Kant: 97; Marx: 251; progreso: 107, relación con las funciones del lenguaje: 65, 392; relación con las masas: 64, 65; relación con la “mundanidad”: 75; signo y símbolo: 170; tutelar: 169. Ver Ideografía.
- **Igualdad**: formal y material: 189, 371. Ver Bienestar.
- **Imaginación**: 22; ajustamiento: 57; derecho: 176; diferencia con la fantasía: 53; Formación del conjunto común y colectivo: 361; Kant: 44, 45, 46; relación con la intuición: 56.
- **Imitación**: 18, 19, 121, 122, 123, 128, 144.
- **Imputación**: 144, 173, 189.
- **Impuestos**: Pigouvianos: 284; progresivos: 249.
- **Individual**: Grécia: 75. Ver Conjunto, Hombre.
- **Inflación**: Y deflación: 273.
- **Información**: 75.
- **Irrealidad**: 53. Ver Realidad.
- **Instituciones**: 128, 140, 143; <<arquitecturas de servicialidad>>: 134.
- **Instrumento**: 143; técnica y táctica: 144.
- **Intereses**: Ideología: 183; individuales y generales: 157, 158, 165, 238, 243, 271; ingeniería social: 159; mercado: 205; tensión: 163, 164, 167. Ver Voluntad.
- **Investiduras**: Problema: 177.
- **Juicios**: Analíticos y sintéticos: 33; del entendimiento y verdades de hecho: 33; sintéticos a priori : 34.
- **Justicia**: Amistad y justicia (virtudes): en Aristóteles: 75; asistencia social en la Edad Media: 83; diferencia de la justicia distributiva con la justicia social: 206; distributiva: 248, 249; evergetismo en la Edad Media: 83. Ver Bienestar, solidaridad.
- **Legítima defensa**: 199; derecho humanos: 203. Ver Ley.
- **Lenguaje**: Aseveración: 42; ductilidad: 12, 14; fuerza ilocutiva, perlocutiva y doxástica : 5, 10, 16, 17, 42; *idola fori*: 27; instrumento: 12; lenguaje ordinario: 41; mercado: 295; relación con las <<vigencias>>: 131; sentido impletivo del

- acto intencional: 16. Ver Acción, Mercado.
- **Ley:** 78, 242; asociación: 247; codificación: 118, 151; común: 52, 196; de las XII Tablas: 76 bis, 81, 176 bis; delegación: 172; dispersión: 164; diviva, natural y positiva: 78; ignorancia: 189, Gossen: 247; “motorización legislativa”: 162, 165, 172; penal: 132, 135, 136; penal como símbolo: 170; penal en Durkheim: 163; positiva: 151; regulación mecánica: 172; Say: 244, 332; salarios: 256, 328; según la razón: 96; validez y eficacia formal: 167. Ver Asociación, Moral.
  - **Límite:** Relación con la “normalidad”: 107; Relación con la forma, la figura y el enmarcamiento: 52.
  - **Liberalismo:** Ordoliberalismo: 268. Ver Utilitarismo.
  - **Libertad:** Acción: 32; autonomía de la voluntad: 207 ter; conocimiento: 12, 38, 78, 57; definición negativa: 272; distinción de poder: 19; en Roma: 76 bis; gubernamental: 171; ordoliberalismo: 268; socialismo: 251; relación con el “valor subjetivo” y el “objetivo”: 296. Ver Función doxástica, perlocutiva e ilocutiva.
  - **Lógica:** Dialéctica: 100, 250, 251; método: 24; Mundo (idea): 61; paradoja de Russell: 378; polilogismo: 74; prioridad: 6.
  - **Máquina:** 144, 145, 148; Adam Smith: 240; autómatas: 252, 258; Bomba aspirante-expelente: 156; de vapor: 148; liberalismo y socialismo: 234; dinamismo: 181; económica: 232; Estado: 275; maquinismo: 149; RAE: 154; superhombre: 262; voluntad: 149; vapor: 240, 256, 258.
  - **Maquinismo:** Económico: 233; Hegel: 100, 117; paradigma: 144, 149; Savigny: 151. Ver Máquina.
  - **Marco:** 55, 56. Y sociedad: 74. Ver Enmarcación.
  - **“Masas”:** 173, 183; Consumidor de servicios del Estado: 158; tiranía de la medianería: 109. Ver Estado proveedor.
  - **Materia:** 73; Materialismo: 251; social: 73. Ver Forma.
  - **Mercado:** 247; analogía con el lenguaje: 295; “fallos”: 277; mano invisible: 240; mercancía: 20, 252; monopolios y cárteles: 270,280; neutralidad del dinero: 311; no existen los fallos: 297; precios: 295; tipo de interés: 323; vacío de mercado: 232.
  - **Mercancía:** 253, 255.
  - **Metafísica:** 34; ontología: 127.
  - **Método:** Científico: 24; de diferenciación: 119; explicación propia del empirismo: 9; falsacionismo: 6bis; lenguaje: 4, 6; relación con la epistemología 49; histórico: 118; vitalismo: 116.
  - **Mito:** 63.
  - **Modalidad:** Ceteris paribus: 290; eficiencia penal: 231; modelo biológico-social: 110; modelo :49; modelo físico-social: 106; modelos de reconocimiento y de representación: 116; verdad: 7, 19, 23. Ver Verdad.
  - **Modelos:** De reconocimiento y predicción: 110, 116; Durkheim: 133.
  - **Monopolio:** 270, 273.
  - **Moral:** Bien común: 183; egoísmo: 240; política: 76; responsabilidad: 273; tamaño social: 120; y ley: 197.
  - **Mundo:** Ciencia: 89; idea: 57, 68, 72; influencia de los descubrimientos en la idea de mundo: 89; “Mundinidad”: 72; narrativa: 55, 62; protosentido: 60. Ver ideología, Narrativa.
  - **Nación:** 235, 237.
  - **Narrativa:** del mundo: 55. Ver Ideología.
  - **Nombre:** Colectivo: 51; común: 40; Kant: 46; relevancia del nominalismo y el

- realismo en nuestra investigación: 30; teoría del nombre: 4, 10, 24.
- **Nominalismo:** 29, 30, 33, 143.
  - **Normalización:** 67, 107, 370. Ver Eficiencia, Principio.
  - **Originalidad:** 21.
  - **Paradigma:** Cientificista: 89; sociológicos: 73.
  - **Paz:** Vigilada: relación entre el consenso y el conflicto: 184.
  - **Penal:** Antiguo régimen: 227; Contención de la guerra: 132, 135, 142; Edad Media: 75; eficiencia: 213-221; Hobbes: 93; ideología: 215; ineficiencia: 277; Kant: 98; ley penal y teorema de la base: 487; “negación de la negación”: 162; Panóptico: 230; principio dispositivo: 223; Revolución francesa: 228.
  - **Persona:** Dignidad humana: 268; relación con “ser abierto” y personalidad: 54.
  - **Personalidad jurídica:** 173, 189; Abuso: 190; Estado: 173, 177; imputación normativa: 189; persona como sujeto de derecho: 189, 271, 357; sociedad de capital: 241.
  - **Poder:** adquisitivo: 306; esencia a través del “giro”: 121; Hobbes: 93; Locke: 94; Maquiavelo: 146; político: 120; separación de poderes: 146.
  - **Política:** Conflicto del desengaño: **147**; engaño: 184; ideología: 163; poder nominal: 23-30, 123, 125; rodeo por lo social: 121; símbolos: 170. Ver “Amino-enemigo”.
  - **Político:** 107, 147, 159, 147, 183.
  - **Positivismo:** 65, 105; fuerza del poder: 123; Kelsen: 154; tecnocracia: 154.
  - **Praxeología:** 42, 238. Ver Praxis, Poiesis.
  - **Praxis:** Poiesis: 56.
  - **Precio:** Información y precio: 297; natural: 247; valor subjetivo, objetivo y precio: 296.
  - **Presupuestos generales del Estado:** 180, 209.
  - **Principio:** <<Broussais>>: 76, 107, 109, 181, 261, 277; Consecuencia, orden ductilidad categorial: 333; correspondencia: 352, 370; de autoridad: 145, 171; de igualdad (material y formal): 189; de semejanza: 67, 104, 121; de tolerancia lógica: 117; delegación legislativa: 172; diferenciación: 162, 165; distribución: 278, 295; especialidad: 153, 162, 165, 172, extensionalidad: 352, 370; subsidiariedad y subordinación: 77, 78; subsidiariedad: 79, 109, 119, 153, 172, 178bis, 265, 266, 545; tolerancia lógica: 117. Ver Normalización.
  - **“Probación”:** Ver Validación.
  - **“Progreso”:** Comte: 107; Kant: 98; Rousseau: 156.
  - **Propiedad:** Común y privada: 94; derecho y relación con la distribución: 248; Hobbes: 93; Kant: 99.
  - **Proposiciones:** analíticas, sintéticas y sintéticas a priori : 31, 32, 33.
  - **Proyecto:** 19, 302.
  - **Pueblo:** Espíritu: 100.
  - **Racismo:** 114.
  - **Real:** Irreal: 52; Realismo: 30; relación con “lenguaje”, “personal” e “irreal”: 18.
  - **Realidad:** Enormidad significativa: 54, 55; Proposiciones:33; realismo: 30, 143; realidad e irrealidad: 53; “rodeo”: 57; sentido: 29.
  - **“Religación”:** 52.
  - **Renta:** Bienestar: 278; individual y nacional: 278, 280; relación tipo de interés y ahorro: 324.
  - **Relación:** Ley del proceso de diferenciación y de imitación: 120; relación de los intereses particulares con los generales: 137; Simmel: 119.
  - **Revolución:** Francesa y norteamericana: 148.

- **Riqueza:** Definición subjetiva: 295. Personal: 301. Ver Propiedad, dinero, renta.
- **Rodeo:** Ver Cículo hermenéutico.
- **Saludo:** 117, 122, 138, 199.
- **Sentido:** Comun: 11, 14, 45, 380; sentido común en Max Weber: 172; semántica: 7; signo y referencia: 35.
- **Sentimiento:** Moral: 240.
- **Separación de poderes:** 94.
- **Ser:** 10, relación ontología y ley: 197. Ver Metafísica.
- **Significado:** 4; sentido de la narrativa social: 127.
- **Signo:** Lenguaje e ideología: 170. Ver Ideología.
- **Simpatía:** 240.
- **Sistema:** 31, 34; espíritu del pueblo: 151.
- **Social:** 3, 74; convivencia: 120; estática y dinámica social: 105; fuerza: 125; grupo intermedio: 194; sociedad como conjunti físico: 105; sociedad como cuerpo: 93-95; sociedad como espíritu: 96; sociedad como organismo: 110.
- **Socialismo:** Distopia y utopia: 234; sujeto capitalista: 187, 192; superhombre y maquinismo: 262.
- **Sociedad:** Civil: 96, 185; *populus*: 76 bis. Ver Social.
- **Sociología:** Definición: 91; Formas elementales de entender la sociología: 85; Mises: 74; paradigmas explicativos: 73, 86. Ver paradigmas sociológicos.
- **Solidaridad:** Consenso: 105; igualdad cristiana: 81-83; mecánica: 156, 160; orgánica: 157, 161, 163. Ver Bienestar.
- **Suicidio:** Cientificismo: 108; Durkheim: 124; Edad Media: 84; Grecia: 75, Idealismo: 101 y 102; San Agustín: 80; Schopenhauer: 103; Tensión: 76; Utilitarismo: 109.
- **Sujeto:** Ver Hombre, personalidad jurídica.
- **Supervivencia:** Más apto: 113.
- **Táctica:** e ideología: 144.
- **Tecnocracia:** 154, 178 bis.
- **Tensión:** 80, 138, 372, 380; nominalismo y realismo: 143 ter; puntos de tensión en el sistema jurídico: 164, 165. Ver Normalización, Suicidio.
- **Trabajo:** Adam Smith: 247; división: 106; Pigou: 281; relación con el lenguaje: 106; salarios: 327; sustancia; 253; Valor: 296.
- **Universales:** 29.
- **Usura:** 78; judíos: 83.
- **Utilitarismo:** 93, 151; diferencia con el liberalismo: 109; y lenguaje: 41; y nominalismo o voluntarismo: 93 y 100.
- **Utilidad marginal:** Decreciente: 302; Ley 200; simpatía y utilidad: 239; valor: 247.
- **Validación:** 27; “probación”: 65. Ver Sentido común.
- **Valores:** 19, 49; 157; bienes: 197; ética: 289; teoría del valor: 244, 253. Ver Axiología.
- **Verdad:** Grados: 55; Locke: 38, 39; Modalidad: 13, 35; validación 28.
- **Vida:** A tientas: 19; bilogía: 57, 68; vitalismo: 56,114.
- **<<Vigencias>>:** 128, 130, 144, 146; naturales y artificiales: 131, 140; tensión: 208; tiempo: 139. Ver Intereses generales y particulares, <<arquitecturas de servicialidad>>.
- **Vigilancia:** 243, 258, 261.
- **Voluntad:** De poder 143, 146; “hacer la verdad”: 19; popular: 148, 157; relación con los intereses: 56; social: 183.

## ÍNDICE BÁSICO DE AUTORES

- **Arendt, H.:** Present., 8, 11, 55, 57bis, 75, 143 bis.
- **Aristóteles:** intro., 3, 5, 6, 11, 16, 24, 34, 35, 38, 39, 40, 43, 57, 73, 75, 76, 128, 143, 144, 149, 170, 176, 178bis, 196, 197, 206, 207bis, 255, 270, 304, 333.
- **Arnod, Th.:** 170.
- **Arrow, K.:** 287.
- **Austin, J.L.:** 38, 42.
- **Bacon, F.:** 9, 19, 27.
- **Baldo:** 178bis.
- **Bartolo de Sasoferrato:** 83 bis, 178 bis, 303.
- **Bastiat, F.:** 199.
- **Bedemeier, H.:** 166.
- **Beccaria, C.:** 230.
- **Benedicto XVI:** 181. Ver Ratzinger.
- **Benson, B.L.:** 204.
- **Bentham, J.:** 109, 151, 217, 230, 237, 243, 286, 289.
- **Berger, P.:** 72, 76, 85.
- **Bergson, H.:** 10, 56, 114.
- **Berkeley, G.:** 20, 29, 40, 45.
- **Bloch, E.:** 100.
- **Bobbio, N.:** 93.
- **Bodino, J.:** 178 bis.
- **Boecio:** 2, 3, 19, 39, 40, 109, 117, 119.
- **Blondel, M.:** 57bis.
- **Böhm-Bawerk, E.:** intro., 247, 289, 295, 297, 301.
- **Bodino, J.:** 178bis.
- **Bolzano, B.:** 116.
- **Braudillrd, J.:** 87.
- **Bredemeier, H.:** 167.
- **Bretano, F.:** 116.
- **Bunge, M.:** 8.
- **Cantillon, R.:** 233, 311.
- **Castán Tobeñas, J.:** 270.
- **Castro, F.:** 178 bis, 179, 180, 189, 194, 198, 203, 207ter.
- **Catón:** 75.
- **Cicerón:** 17, 31, 75, 76 bis.
- **Clausewitz, C.:** 143.
- **Clemente de Diego, F.:** 270.
- **Comte, A.:** 73, 75, 76, 91, 104, 105, 106, 107, 119, 165, 183, 232, 237, 243, 261, 262, 269, 277, 288.
- **Copleston, F.:** 176.
- **Costa, J.:** 198.
- **Crossman, R.H.S.:** 142, 144, 148, 149.
- **Darwin, C.:** 113.
- **Davidson, D.:** 41.
- **Descartes, R.:** 11, 22, 31, 33, 38, 45, 46, 92, 104.
- **Dilthey, W.:** 3, 10, 29, 31, 34, 54, 55, 68, 74, 76, 115, 116, 119.
- **Duguit, L.:** 160.
- **Durkheim, E.:** 74, 76, 91, 106, 122, 123, 125, 160, 165.
- **Edelman, M.:** 170.
- **Engels, F.:** 150, 386.
- **Ehrlich, E.:** 197.
- **Escoto, D.:** 207bis.
- **Eucken, W.:** 268 s.s, 288, 289, 307.
- **Feubach, L.:** 150.
- **Fichte, J.G.:** 47, 81.
- **Filmer, R.:** 93, 94.
- **Finnis, J.:** 139.
- **Fisher, I.:** 313.
- **Frank, P.:** 116.
- **Foucault, M.:** 10, 17, 27, 29, 41, 44, 79, 187, 228, 317.
- **Frege, G.:** 34, 35, 42.

- **Gadamer, H-G.:** 17, 19, 29, 54, 55, 56, 68, 150, 151.
- **Galbraith, J.K.:** 303.
- **García de Enterría, E.:** 162.
- **García Morente, M.:** 55.
- **Garison, R.:** 291.
- **Gibbs, J.W.:** 114.
- **Giddens, A.:** 87.
- **Gillermo de Champeaux:** 2.
- **Gould, S.J.:** 113, 114.
- **Guillermo de la Porré:** 39.
- **Gödel, K.:** 34, 44, 59.
- **Gracian, B.:** 30.
- **Habbermas, J.:** 180, 194.
- **Haeckel, E.:** 114.
- **Hayek, F.:** 6bis, 11, 21, 22, 28, 29, 38, 45, 47, 50, 51, 52, 61, 90, 91, 92, 95, 96, 107, 110, 116, 120, 121, 144, 145, 146, 148, 151, 153, 154, 156, 157, 162, 167, 171, 172, 177, 178, 181, 186, 187, 189, 196, 197, 201, 203, 204, 208, 213, 217, 230, 232, 240, 259, 261, 269, 271, 275, 288, 289, 297, 303, 305, 311, 313, 329, 330.
- **Hartmann, N.:** 19, 49, 158, 289.
- **Hauriou, H.J.:** 75.
- **Hauriou, M.:** 140, 143 bis, 160.
- **Hegel, G.W.F.:** 41, 43, 75, 96, 100, 106, 117, 128, 131, 143ter, 144, 145, 146, 150, 151, 162, 178bis, 232, 251, 271, 275.
- **Heidegger, M.:** 14, 15, 19, 49, 54, 57, 100, 127, 151.
- **Heller, H.:** 9, 144, 145.
- **Herder, J.:** 100.
- **Hennings, K.H.:** 57, 323.
- **Hildebrand, D.:** 142.
- **Hobbes, Th.:** 9, 29, 30, 92, 93, 106, 122, 123, 143, 143bis, 145, 149, 151, 154, 156, 178 bis, 240, 303, 317.
- **Holmes, O.W.:** 148, 159.
- **Huemer, M.:** 265.
- **Huerta de Soto, J.:** 56, 232, 252, 254, 255, 265, 265, 269, 270, 278, 287, 289, 297, 303, 305, 311, 317.
- **Hugo de San Victor:** 39.
- **Humboldt, A.:** 10, 16, 62, 143bis.
- **Hume, D.:** 6bis, 22, 31, 33, 34, 35, 36, 45, 46, 91, 95, 184, 239, 240, 242, 290.
- **Husserl, E.:** 14, 16, 18, 19, 21, 48, 49, 57, 74, 90, 115, 119, 127, 362, 380.
- **Ihering, R.:** 151, 173.
- **Jaeger, W.:** 11, 75, 76, 176.
- **Jenofonte:** 75.
- **Jevons, W.:** 232, 233, 247, 288.
- **Jouvenel, B.:** intro, 350.
- **Juan XXIII:** 232.
- **Juan Pablo I:** 231.
- **Juan Pablo II:** 231.
- **Kant, I.:** 11, 25, 28, 29, 31, 33, 34, 35, 40, 44, 45, 46, 48, 51, 53, 57, 59, 76, 91, 96-99, 151, 271, 289.
- **Kaufmann, A.:** 156, 157, 178 bis, 216.
- **Kelsen, H.:** 148, 154, 173, 183, 204, 271, 386, 407, 435, 452, 463, 470.
- **Keynes, J.M.:** 288, 305, 307, 321, 322, 323.
- **Knapp, G.:** 305.
- **Kuhn, T.S.:** 88.
- **Küng, H.:** 77.
- **Kunkel, W.:** 176.
- **La Mettrie, J.O.:** 22, 231.
- **Larenz, K.:** 150, 198.
- **Leibniz, G.:** 105.
- **León XIII:** 178 bis, 231.
- **List, F.:** 117, 118.
- **Liszt, F.:** 230.
- **Locke, J.:** 29, 30, 36, 38, 40, 42, 46, 47, 57bis, 94, 106, 145, 146, 148, 156, 169, 193, 198, 362.
- **Lutero, M.:** 178bis, 185.
- **Macht, E.:** 116, 118.
- **Macoins, J.:** 90.
- **Malthus, Th.:** 256.
- **Maquiavelo, N.:** 146.
- **Marias, J.:** 57, 74, 85, 119, 125, 130.
- **Maritain, J.:** 156.
- **Marshall, A.:** 22, 232, 290, 291, 295, 302, 303.

- **Marx, K.:** 19, 20, 73, 86, 128, 131, 148, 150, 171, 184, 187, 235, 237, 251, 252, 254, 270, 296, 297, 307.
- **McBarnet, D.:** 170.
- **Menger, A.:** 153.
- **Menger, C.:** 7, 20, 60, 74, 110, 117, 118, 151, 200, 232, 247, 254, 259, 289, 295, 301, 303, 305, 422.
- **Merton, R.K.:** 91.
- **Millán Puelles, A.:** 178bis.
- **Mills, C.H.:** 73, 91.
- **Mises, L.:** 1, 6, 7, 19, 20, 22, 32, 50, 54, 55, 56, 57, 61, 73, 74, 107, 111, 116, 117, 118, 126, 127, 143, 145, 148, 187, 232, 238, 247, 252, 254, 256, 259, 261, 262, 269, 270, 288, 289, 290, 293, 303, 305, 306, 307, 311, 313, 314, 317.
- **Molina, L.:** 198.
- **Montesquieu:** 30, 31, 94, 143, 198, 303.
- **Nash, J.F.:** 109.
- **Nietzsche, F.:** 51, 143.
- **Ockham, G.:** 207bis, 217, 317.
- **Ortega y Gasset, J.:** 31, 49, 53, 74, 82, 83, 91, 57, 74, 82, 127, 128, 129, 132, 138, 144, 145, 151, 196, 197.
- **Pareto, W.:** 33, 109, 279, 280.
- **Parsons, T.:** 163.
- **Peano, G.:** 11.
- **Pigou, A.C.:** 277, 301, 307, 324.
- **Piketty, A.:** 261.
- **Pio XI:** 178 bis.
- **Platón:** 17, 28, 29, 57, 58, 73, 75, 76, 144, 147, 170, 176, 261.
- **Popper, K.:** 6bis, 7, 12, 57 bis, 116, 150, 237.
- **Porfirio:** 2.
- **Porré, G.:** 39.
- **Pound, R.:** 159.
- **Proclo:** 57, 58.
- **Proudhon, J-P.:** 156.
- **Pseudo Dionisio Aeropagita:** 7, 38.
- **Puchta, G.H.:** 151.
- **Quesnay, F.:** 317.
- **Quine, W.O.:** 49.
- **Ravade, S.:** 8.
- **Recasens, L.:** 144, 173, 183, 189, 196.
- **Radbruch, G.:** 157, 158.
- **Ranke, L.:** 151.
- **Ratzinger, J.:** 19, 76 bis, 77, 78, 180.
- **Rawls, J.:** 92, 93, 94.
- **Recasens, L.:** 145, 183, 197.
- **Renner, K.:** 154.
- **Ricardo, D.:** 236, 237, 247, 248, 250, 259, 323, 328.
- **Rohnheimer, M.:** 197.
- **Roselindo, J.:** 2.
- **Rothbard, M.:** 7, 57, 145, 233, 237, 243, 244, 247, 265, 270, 276, 278, 289, 291.
- **Rousseau, J-J.:** 148, 149, 151, 156, 157, 228, 240.
- **Russell, B.:** 33, 34, 116, 207bis, 377.
- **Samuelson, P.:** 109, 287, 330, 352.
- **San Agustín:** 10, 11, 27, 28, 31, 33, 44, 63, 73, 77, 78, 80, 81, 82, 100, 107, 109, 119, 121, 143, 149, 170, 177, 196, 197.
- **San Ambrosio:** 177.
- **San Buenaventura:** 117, 119, 300, 301.
- **San Isidoro de Sevilla.** 197, 199.
- **San Pablo:** 19, 176.
- **Santo Tomás de Aquino:** 7, 11, 73, 78, 82, 84, 119, 144, 151, 178bis, 183, 196, 197, 198, 199, 207bis, 303, 418.
- **Say, J.B.:** 237, 244, 322, 324.
- **Savigny, F.C.:** 151, 173.
- **Scheler, M.:** 19, 49, 158, 491, 289.
- **Schmitt, C.:** 183.
- **Schopenhauer, A.:** 103.
- **Schumpeter, J.A.:** 233, 270, 297, 317.
- **Simmel, G.:** 9, 86, 91, 119, 121, 122, 123, 125, 126, 303, 307, 310, 314, 318.
- **Smith, A.:** 16, 24, 55, 95, 125, 200, 232, 233, 235, 239, 241, 244, 245, 250, 259, 261, 271, 277, 279, 280, 288, 289, 296, 316, 317, 318, 328.
- **Singer, P.:** 232.
- **Sófocles:** 76.
- **Solow, R.:** 291.
- **Soto, D.:** 198.

- **Spencer, H.:** 86, 113, 133.
- **Spinoza, B.:** 27.
- **Stone, C.:** 187.
- **Stuart Mill, J.:** 6bis, 29, 33, 40, 45, 53, 116, 123, 126, 217, 232, 235, 237, 241, 243, 245, 250, 252, 259, 277, 328.
- **Tarde, G.:** 121, 122, 125.
- **Tertuliano:** 177.
- **Tonnies, F.:** 73.
- **Toqueville, A.:** 30, 94, 148.
- **Trotsky, L.:** 262.
- **Turgot, A.R.:** 317.
- **Unamuno, M.:** 57bis, 343, 423.
- **Vallet de Goytisolo, J.B.:** 128, 146, 151, 154, 156, 173, 178bis, 189, 198, 199, 207ter.
- **Vicco, G.:** 12, 100, 198.
- **Vitoria, F.:** 198.
- **Walrras, L.:** 232, 241, 247, 288.
- **Weber, M.:** 73, 86, 91, 119, 125, 172, 232, 269.
- **Wieaker, F.:** 176bis.
- **Wicksell, K.:** 323.
- **Windscheid, B.:** 151, 173.
- **Wise, L.:** 144.
- **Wittgenstein, L.J.:** 11, 38, 116, 380.
- **Zubiri, X.:** 4, 11, 12, 22, 23, 31, 38, 41, 42, 54, 55, 56, 57, 58, 65, 67, 69, 74, 139, 333, 362.
- **Zubof, S.:** 187, 241.



## BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

- Aristóteles, *Tratados de Lógica*, ed. español 1993.
  - *Metafísica*, ed. bilingüe 2000.
  - *Retórica*, ed. español 1971.
  - *Política*.
  - *Protréptico*.
  - *Ética a Nicómaco*.
  - *Del alma*.
- Arendt, H., *La condición humana* (1958), ed. español 1993.
  - *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, ed. español 1996.
  - *¿Qué es la política?* ed. español 1997.
  - *La promesa de la política*, ed. español 2008.
- Arnold, Th., *Los símbolos del gobierno* (1935), ed. español 1989.
- Arrow, K.L., *Social Choice and the Individual Values*, 1951.
- Ashley Cooper, A., *Sensus communis*, en *Essays on the Freedom of Wit and Humor* (1790).
- Austin, J., *How to Do Things with Words* (1962), ed. español 1971 (con el título *Palabras y Acciones*).
- Azpilcueta, M., *Comentario resolutorio de las usuras* (1556).
- Bacon, F., *Sobre la dignidad y progresos de las ciencias* (1623).
  - *Novum Organum I*, esp. núms. 43 y 59s., en *The Works of Francis Bacon*, vol. I, London, 1858 (hay trad. cast.)
- Baldo degli Ubaldi, *Im priman Digesti Veteris partis comentaria* (¿1576?).
- Bartolo de Sassoferrato, *Commentaria in priman Digesti veritis* (1550).
- Bastiat, F., «*La Ley*», en *Obras Escogidas*, ed. español 2009.
- Bastit, M., *Les principes des choses ontologie médiévale* (1997).
- Bastos, M.A., *Algunas cuestiones disputadas sobre el anarcocapitalismo: (I) Quien forma parte del Estado y cómo se organiza éste*, en [www.juandemariana.org](http://www.juandemariana.org).
- Bayón, J.C., “*Eficacia e inalienabilidad*”, en *Doxa*, 1994, 15-16.
- Beccaria, C., *De los delitos y las penas* (1764), ed. español 1980.
- Bedemeier, H., *Law as Integrative Mechanismus*, 1962.
- Benson, B.L., *Justicia sin Estado*, ed. español 2019.
- Bentham, J., *De los delitos contra uno mismo* (1789) ed. español 1987.
  - *Introducción a los principios de la moral y legislación* (1897), ed. español 2000.
- Berger, P., *Introducción a la Sociología* (1963), ed. español 1992.
- Bergson, H., *Las dos fuentes de la moral y la religión*, ed. español 1932.
- Berkeley, G., *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* (1710), ed. español 2016.
- Bernáldez, A., *Memorias del reinado de los Reyes Católicos*, ed. 1870.
- Bloch, E., *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel* (1942), ed. español 1962.
- Blondel, M., *Carnets Intimes* (1961).
  - *L'Action* (1936-1937).
- Bobbio, N., *Locke y el derecho natural*, ed. español 1963.
- Bodino, J., *Los seis libros de la República* (1576), ed. 1973.
- Boecio, *Liber de persona et duabus naturis*.

- De consolatione philosophiae* (524)
- Böhm-Bawerk, E., *Teoría positiva del capital* (1889), ed. español 1998.
  - *¿Poder o ley económica?* (1914), ed. español 2009.
- Bolch, E., *Derecho Natural y Dignidad Humana* (1961), ed. español 2011.
- Botero, G., *Della ragion distato* (1589), ed. 1970.
- Bouniatian, M., *Studien zur Theorie und Geschichte der Wirtschaftskrisen*, en *Wirtschaftskrisen unde Ueberkapitalisation*, 1908.
- Bowen, R.M y Wang, C.C., *Introduction to vectors and tensors*, Vol. 1 y 2 (1976).
- Braudillard, *La ilusión del fin*, 1992,
- Bredemeier, H., *Law as an Integrative Mechanism*, 1962, págs. 73-88.
- Bunge, M., *Epistemología*, 1980.
- Cantillon, R., *Essais sur la Nature du Commerce en Général* (1730), ed. 1995.
- Carboner, J., *Sociología jurídica*, ed. español 1997.
- Castán Tobeñas, J., *Teoría de la aplicación e investigación del derecho* (1947).
- Castro, A., *De iustitia haereticurum punitione* (1547).
  - *De potestate legis poenalis* (1550).
- Castro, F., *Derecho civil de España* (1956).
  - *El Negocio jurídico* (1971), 1997.
  - *Temas de derecho civil. Tema tercero. La persona jurídica* (1972).
  - *Las condiciones generales de la contratación y la eficacia de las leyes*, 1975.
- Catón, *De agricultura*.
- Chesterton, G.K., *Breve historia de Inglaterra* (1929), ed. español 2019.
- Chodorov, F., *The Rise and the Fall of Society*, 1959.
- Cicerón, *De natura deorum*.
  - *De officiis*.
- Cicubali, E., *La nuova fase del diritto civile nei rapporti economici e social* (1885), ed. 1907.
- Clawsewitz, C., *De la guerra* (1831), ed. español 1999.
- Clemente de Diego, F., *Curso elemental de derecho civil, común y foral* (1923).
  - *Instituciones de derecho civil español* (1941).
- Coase, R.H., “*The problem of Social Cost*”, en *The Journal of Law and Economics* (1960).
  - *The Firm the Market and the Law*, 1998.
- Coing, H., *Gründzüge der Rechtsphilosophie*, 1950.
- Comte, A., *Curso de filosofía positiva* (1830-1842), ed. español 1987.
  - *Système de politique positive, ou Traité de sociologie, instituant la religion de l’humanité* (1851-1854), ed. 1982.
  - *Le prospectus des travaux scientifiques nécessaires pour roeorganiser la société* (1822), en *Erits de jeunesse* (1970).
- Commons, R., *Legal Foundation of Capitalism* (1924).
- Connil, J., *El enigma del animal fantástico*, 1991.
  - *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de transvaloración*, 1997.
- Corte, M., *L’homme contre lui même* (1962).
  - “*La economía al revés*”, en *Verbo* (91), 1971, págs. 127-176.
- Costa, J., *La vida del derecho* (1914).
- Crossman, R.H.S., *Biografía del Estado moderno* (1939), ed. español 2016.
- Cotterrell, R., *Introducción a la Sociología del Derecho* (1984), ed. español 1991.
- Dari-Mattiacci G., Garoupa, N., y Gómez Pomar, F., “*State Liability*”, en *European Review of Private Law*, 2010, núm. 18.

- Davidson, D., *Inquiries into Thru and Interpretation* (1984), ed. español 1990.
  - “*Actions, Reasons, and Causes*”, en *The Journal of Philosophy* LX 1963
- Debreu, G., “*Mathematical Form and Economic Content*”, en *Econometrica*, 1986, 54: 6.
- Descartes, R., *Discurso del método* (1637), ed. español 2000.
  - *Meditaciones metafísicas* (1641), ed. español 2000.
- Dilthey, W., *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883), ed. español 1986.
- Domenech, P., “*¿Por qué y cómo hacer análisis económico del Derecho?*”, en *Revista de Administración Pública*, 2014, núm. 195.
- Domínguez de Soto, *De iustitia et iure*.
- Duguit, L., *L'État le droit objectif et la loi positive* (1801), ed. 1972.
- Durkheim, E., *De la división del trabajo social* (1893), ed. español 1987.
  - *Las reglas del método sociológico* (1895), ed. español 2016.
  - *El Suicidio* (1897), ed. español 2000.
  - *El Hobbes entre líneas*, ed. español 2014.
  - *El problema religioso y la dualidad de la naturaleza del hombre* (1914), ed. español 1969.
- Earman, J, and J. Roberts, “*Ceteris Paribus, There is no Problem of Provisos*”, 1999, 3n *Synthese*, 1999.
- Edelman, M., *The symbolie Uses of Politics*, 1964.
  - *Ownership of the Image: Elements for Marxist Theory of Law*, 1979.
- Einstein, A., *Geometrie und Erfahrung*, 1921.
- Eisenberg, T., “*The Origins, Nature and Promise of Empirical Legal Studies and a Response to Concerns*”, en *University of Illinois Law Review*, 2011.
- Eiranova, E., *Sistema financiero desintermediado y <<ciclo regulatorio>>*, 2019.
  - “*La tiranía de los derechos fundamentales*”, en *Procesos de Mercado*, nº1, 2020, pág.96.
  - “*El derecho fundamental a tener y portar armas*”, en *Diario La Ley* 21/03/2020.
- Engels, F., *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, ed. 1910.
  - *El origen de la familia, la propiedad y el Estado* (1884), ed. español 1970.
- Ehrlich, E., *Grundlegung des Soziologie des Rechts* (1913).
- Escoto, D., *Ordinatio* (Opus oxoniense).
  - *Raporta parisiensa* (Opus parisiense).
- Eucken, W., *Kritische Betrauchen zum Deutschen Geldproblem* (1923).
  - *Die Grundlagen der Nationalökonomie* (1940), ed. 1989.
  - “*Religion und Sozialismus. Eine Fortsetzung der Diskussion*”, en *Tatwelt. Seitsschrift für Erneuerung des Geistes lebens* (1927), 1, págs. 127-132.
  - *Grundsätze der Wirtschafts politik* (1950).
- Ferrara, F., *Trattato de Diritto civile italiano*, 1921.
- Fisher, I., *The Purchasing Power of Money: Its Determination and Relation to Credit Interest and Crises* (1911), ed. 1922.
- Foucault, M., *Las palabras y las cosas* (1966), ed. español 2010
  - *Vigilar y castigar* (1975), ed. español 2018.
  - *La société punitive* (1972-1973).
  - *Microfísica del poder* (recopilación de distintas entrevistas), ed. español 2019.
- Frank, P., “*Kausalgesetz und Erfahrung*”, en *Annualen der Naturphilosophie* (1907), vol. 6, págs. 445-450.
  - *Das Kausalgesetz und seine Grenzen* (1932).
- Finnis, J., *Los absolutos morales*, ed. español 1992.

- Fray Luis de León, *Los nombres de Cristo* (1583), ed. 1994.
- Frege, G., “*Funktion un Begriff*”, en *Kleine Schriften* (1967) – publicado originalmente en 1981-.
  - “*Über Begriff und Gegenstand*”, en *Kleine Schriften* (1967) -publicado originalmente en 1892-
  - *Über Sinn und Bedeutung* (1902).
- Friedman, M., *Capitalismo y libertad. Ensayos de política monetaria*, 2012.
- Fukuyama, F., *Los orígenes del orden político* (2012), ed. español 2017.
- Gadamer, H.G., *Verdad y Método* (1975), ed. español 1995, T.I y II.
- García-Carpintero, M., *Las palabras, las ideas y las cosas*, 1996.
- García de Enterría, E., y Ramón Fernández, T., *Curso de Derecho Administrativo*, 1999.
- García Morente, M., *La filosofía de Henri Bergson*, 1916.
- Garrison R. W., *Tiempo y Dinero* (2001), ed. español 2017.
- Gény, F., *Método de interpretación y fuentes del derecho positivo* (1899), ed. español 1902.
- Giddens, A., *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*, 1984.
- Gödel, K., *Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme*, 1931.
- González Pérez, J., *Manual de procedimiento administrativo*, 2000.
- Gould, S.J., *Estructura de la teoría de la evolución* (2002), ed. español 2007.
- Gracián, B., *El Criticón* (1657), ed. 1981.
- Gramática, F., *Principios de defensa social*, ed. española 1974.
- Grangeorge, L., *S. Agustin et le Néo-platonisme* (1896), ed. 1966.
- Grocio, H., *Del Derecho de la guerra y de la paz* (1625), ed. español 1925.
- Guasp, J., *La pretensión procesal* (1981), ed. 1985.
- Gundisalvo, D., *De processione mundi*, ed. español 1999.
- Haberler, G., “*La economía como ciencia exacta*”, en *Procesos de Mercado*, 2017, Vol.XIV, núm.2.
- Habermas, J., y Ratzinger, J., *Dialectica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, ed. español 1006.
- Hartmann, S., y Sprenger, J., “*Mathematics and Statistics in the Social Sciences*”, en Jesús Zamora Bonilla et al. (eds.), *The SAGE Handbook of the Philosophy of Social Sciences*, Sage, (2011).
- Hayek, F., *Precios y Producción* (1931) en *Ciclos Económicos*, Parte I, ed. español 2012.
  - *La Teoría Monetaria y el Ciclo Económico* (1933), en *Ciclos Económicos*, Parte I, ed. español 2012
  - *La teoría pura del capital* (1940), ed. español 2016.
  - *Derecho, Legislación y Libertad* (1973-1979), ed. español 2014.
  - *El orden sensorial* (1952), ed. español 2016.
  - *Los fundamentos de la libertad* (1959), ed. español 2014.
  - *Estudios sobre el abuso de la razón* (2010), ed. español 2019.
- Hauriou, M., *La science sociale traditionnelle* (1886), ed. 1971.
  - *L`institution et le droit statutaire* (1906), ed. 1974.
  - *Précis de droit publique* (1916), ed. 1971.
  - *La theorie de l`institution et de la fundation* (1925), ed. 1971.
  - *Aux sources du droit: le pouvoir l`ordre et la liberté* (1933), ed. 1971.
- Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu* (1807), ed. español 1993.
  - *Ciencia de la lógica* (1812-1816), 2 vol. ed. español 1993.

- *Lecciones de Filosofía de la historia* (1817), ed. español 1981.
- *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1821 (3ª ed. 1930).
- *Enciclopedia de las Ciencias* (1827), ed. español 1980.
- Heidegger, M., *El concepto de tiempo* (1924), ed. español 1999.
  - *El Ser y el Tiempo* (1927), ed. español 1998.
  - *La fenomenología del espíritu de Hegel* (1930), ed. español 1995.
  - *De camino al habla*, ed. español 1987.
  - *Carta sobre el humanismo* (1946), ed. español 2000.
- Heise, M., “*An Empirical Analysis of Empirical Scholarship Production, 1990-2009*”, en *University of Illinois Law Review*, 2011.
- Heller, H., *Teoría del Estado* (1933), ed. español 2014.
- Hennings, Klaus H., *Teoría austriaca del valor y el capital* (1972), ed. español 2002.ç
- Henting, H., *La función de la pena* (1955), ed. español 1958.
- Hierro, L., “*La pobreza como injusticia (Dworkin v. Calabresi)*”, *Doxa*, 1994,15-16.
- Hildebrand, D., *Geschichte und System der rechts uns Staats philosophie* (1860), ed. 1987.
- Hobbes, Th., *Elements of Philosophy, The First Section, Concerning Body* (1656), en *Critical Assessments* (1993).
  - *De cive* (Del ciudadano) (1642), ed. español 2000.
  - *Leviatán* (1651), ed. español 1984.
  - *Elementos de derecho natural y político* (1659), ed. español 1979.
- Holmes, O.W., *The Common Law* (1881).
  - “*The path of the law*”, en *Harvard Law Review*, 10, 1887.
- Huemer, M., *El problema de la autoridad política* (2013), ed. español 2019.
- Huerta de Soto, J., *La Escuela Austriaca (mercado y creatividad empresarial)*, ed. 2012.
  - *Socialismo, Cálculo económico y función empresarial*, 2015.
  - *Ensayos de Economía política*, ed. 2014,
  - *Nuevos Estudios de Economía política*, 2007.
  - *Dinero, Crédito bancario y Ciclos económicos*, 2016.
- Huemer, M., *El problema de la autoridad política* (2013), ed. español 2019.
- Hugo de San Victor, *Didascalion*.
- Humboldt, A., *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, 1836.
  - *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y el desarrollo espiritual de la humanidad*, ed. español 1990.
- Hume, D., “*De los Partidos en General*”, en *Ensayos Políticos*, ed. español 2005.
  - “*El contrato social*”, en *Ensayos Políticos*, ed. español 2005.
  - *Investigaciones sobre el entendimiento humano* (1748), ed. español 2009.
- Husserl. E., *Investigaciones Lógicas* (1900), T.I y II, ed. español 1999.
  - *Ideas* (1913), ed. español 1993.
- Ihering, R., *El Espíritu del Derecho Romano* (1852), ed. español 1998.
  - *Scherz und Ernst in der Jurisprudenz* (1884), ed. 1983.
- Isócrates, *Aeropagito*.
- Jaeger, W., *Aristóteles* (1923), ed. español 1993.
  - *Über Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideal*, 1928.
  - *Tyrtaios, über die whare Arete, Sitzungsscherichte*, en *Philp. Hist. Hlasse*, 1932.
  - *Paideia* (1934-1947).
- Jakobs, G., *Schuld und Prävention*, 1976.

- *Strafrecht, Allgemeiner Teil – Die Grundlagen und die Zurechnungslehre*, 1983
- Jellinek, VVAA., *Orígenes de la Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano*, 1984.
- Jenofonte, *El económico*, ed. español 1997.
  - *Ciropedia*.
- Jouvenel, B., *Sobre el poder. Historia natural de su crecimiento* (1945), ed. español 2017.
- Jevons, W.E., *Richard Cantillon y la nacionalidad de la economía política* (1881), ed. español 2013.
- Kant, I., *La idea de una historia universal* (1784), ed. español 1998.
  - *Recesiones de las <<Ideas para una historia de la filosofía de la humanidad>> de Herder* (1785), ed. español 1997.
  - *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres* (1786), ed. español 1996.
  - *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* (1786), ed. español 1989.
  - *Crítica de la razón pura* (1787), ed. español 1998.
  - *La paz perpetua* (1789), ed. español 1999.
  - *Crítica de la facultad de juzgar* (1790), ed. español 1993.
  - *Entorno al tópico: <<Tal vez eso sea correcto en Teoría, pero no sirve para la práctica>>* (1793), ed. español 1993.
  - *Antropología* (1798), ed. español.1991.
- Kaufmann, A., *Rechtsphilosophie*, ed. 1997.
  - *Das Schuldprinzip* (1961).
- Keynes, J.M., *Ludwig von Mises Theorie des Geldes*, 1914.
  - *A Tract on Monetary Reform* (1923), ed. 2001.
  - *Treatise on Money* (1930), ed. 1998.
  - *The End of the Gold Strand*, 1931.
  - *La Teoría general del empleo, el interés y el dinero* (1936), ed. español 2004.
- Kelsen, H., *Teoría pura del Derecho* (1934), ed. español 1992.
  - *Teoría General del Derecho y el Estado* (1944), ed. español 1988.
  - *¿Qué es justicia?* (1952), ed. español 1997.
- Kirchmann, J.H., *La jurisprudencia no es una ciencia* (1847), ed. español 1961.
- Knapp, G.F., *Theorie des Geldes*, 1905.
- Kripke, S., *El nombrar y la necesidad* (1980), ed. español 2005.
- Kuhn, T.S., *La estructura de las revoluciones científicas*, ed. español 1975.
- Küng, H., *El Judaísmo* (1991), ed. español 2015.
  - *El Cristianismo* (1997), ed. español 2007.
- La Mettrie, J.O., *El hombre máquina*, ed. español de 1961.
- Lactancio, L.C., *Institutiones divinae* (305 ¿), ed. español 1990.
- Lassalle, F., *System der erworbenen Rechte* (1861), ed. 1904.
- Larenz, K., *Metodología de la ciencia del derecho* (1979), ed. español 1998.
- Leibniz, G., *Monadología* (1720), ed. español 2001.
- Lewis, D., “*Attitudes De Dicto and De Se*”, en *Philosophical Papers* (1983), vol. I.
  - *On the Plurality of Words* (1986).
- List, F., *Das nationale System der politischen Ökonomie* (1841), ed. 1930.
- Liszt, F., *Tratado de derecho penal alemán* (1881), ed. español 1990.
- Locke, J., *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (1689), ed. español 1941.
  - *Ensayo sobre el entendimiento humano*, (1689), ed. español 1956.

- Algunas consideraciones sobre la bajada de interés y la subida del valor del dinero* (1691), ed. español 1983.
- Lord Acton, *El estudio de la historia* (1895), en *Obras Escogidas*, ed. español 2011.
- Lutero, M., *Sobre la autoridad secular: hasta donde se le debe obediencia* (1523), ed. español, *Obras* 2016.
  - Contra los campesinos asaltantes y asesinos* (1525), ed. español, *Obras* 2016.
  - Si las gentes de guerra pueden alcanzar la bienaventuranza* (1526), ed. español, , 2016.
- Macionis, John J., y Plummer, K., *Sociología*, 2007, ed. español 2011.
- Marcos, F., “*Calidad de las normas jurídicas y estudios de impacto normativo*”, en *Revista de Administración Pública*, 2009, núm. 179
- Maquiavelo, N., *El Príncipe* (1531), ed. español 1959.
- Mariana, J., *De rege et regis institutione* (1598), ed. español 2017.
- Marías, J., *La estructura social*, 1972.
  - Ortega. Circunstancia y vocación*, 2 vol., 1973.
- Maritain, J., *Tres reformadores (Lutero-Descartes y Rousseau)* (1984), ed. español 2006.
- Marrou, H-I., *Las Historia de la educación en la antigüedad* (1964), ed. español 2004.
- Marshall, A., *Principios de Economía* (8ª ed. 1920), ed. español 1948.
- Matheu y Sanz, L., *Tractatus de re criminalis* (1676).
- Martín Stickle, M., y Pastor Pérez, M., *Álgebra y cálculo tensorial* (2014).
- Marx, K., *Diferencia entre la filosofía de Demócrito y Epicuro* (1841), ed. español 1971.
  - The German Ideology* (1842), trad. inglés 1979.
  - Elogio del crimen* (1862), ed. español 2018.
  - Crítica de la filosofía hegeliana del derecho público* (1842), ed. español 1980.
  - La miseria de la filosofía* (1847), ed. español 1979
  - Una contribución a la crítica de la economía política* (1859), ed. español 1980.
  - *El Capital* (1867), ed. español 1834.
- Medina, J., *De Poenitentia Restitutione et Contractibus* (1544), 1581.
  - Codex de restitutione et contractibus* (1546).
- Menger, C., *Principios de Economía Política* (1871), ed. española 2019
  - El método de las ciencias sociales* (1883), ed. español, 2006.
  - *El dinero* (1892), ed. español 2013.
- Mercurio, N., y Medema, S., *Economics and the Law. From Posner to PostModernism and Beyond*, 2006.
- Merton, R.K., *La sociología de la ciencia*, 1997.
- Millán Puelles, A., *La función subsidiaria del Estado*, 1963.
- Mills, W., *La imaginación sociológica*, 1959, ed. español 1967.
- Mises, L., *Nación, Estado y Economía* (1919), ed. español 2010.
  - *El Socialismo* (1932), ed. español 2019.
  - *Los problemas epistemológicos de la economía* (1933), ed. español 2013.
  - *Burocracia* (1944), ed. español 2000.
  - *Gobierno omnipotente* (1944), ed. español 2000.
  - *La acción humana*, (1949), ed. español 2015.
  - *Teoría e Historia* (1957), ed. español 2003.
  - *Los fundamentos últimos de la ciencia económica* (1962), ed. español 2012.
- Mises, R.M., *Wahrscheinlichkeit Statistik und Wahrheit* (1928).
- Molina, L., *De Instita et Iure* (1593) 1659.

- Montesquieu, *Las causas de la grandeza de los romanos y su decadencia* (1734), ed. español 1981.
  - *El Espíritu de las leyes* (1748), ed. español 2010.
- Mossé, C., *El trabajo en Grecia y Roma*, 1980.
- Münzer, Th., “*El desenmascaramiento de la falsa fé*”, en *Tratados y Sermones*, ed. español 2001.
- Myerson, R.B., “*Efficient Mechanisms for Bilateral Trading*”, en *Journal of Economic Theory*, 1983, 29 (2).
- Nietzsche, F., *Humano, demasiado humano* (1886), ed. español 1998.
  - *Así habló Zaratustra* (1892), ed. español 1999.
- Núñez Lagos, R., *Hecho y derecho en el documento público* (1940).
- Ockham, G., *Dialogus* (1332-1347).
  - *Opus nonaginta dierum* (1330-1332).
- Oresme, N., *De moneta* (1382).
- Ortega y Gasset, J., *Ensimismamiento y la alteración. Meditaciones de la técnica y otros ensayos* (1933-1939), ed. 2014.
  - *España invertebrada* (1921), ed. 1959.
  - *El Hombre y la Gente* (1949-50), 2010.
  - *El Espectador* (1916-1934), en *Obras completas T. II*.
- Panizo, S., *Persona jurídica y ficción: estudio de la obra de Sinibaldo de Fieschi (Inocencio IV)*, 2015.
- Pareto, W., *Manuale di Economia Política* (1906), ed. 2001.
- Parsons, T., *Essays in Sociological Theory*, 1954.
  - *Essays in Sociological Theory*, 1954.
  - *Structure and Process in Modern Societies*, 1960.
- Peano, G., *Calculo geometrico secondo l’Ausdehnungslere di H. Grassam* (1888).
  - *Arithmetices Principia nova método expósita* (1889).
- Pigou, A.C., *La economía del bienestar* (1938), ed. español 2016.
- Piketty, A., *El Capitalismo del s. XXI*, ed. español 2014.
- Platón, *Crátilo*.
  - *La República*.
  - *Sócrates*.
  - *La República*.
  - *Las Leyes*.
- Ponce Solé, J., “*¿Mejores normas?: Directiva 2006/123/CE, relativa a los servicios en el mercado interior, calidad reglamentaria y control judicial*”, en *Revista de Administración Pública*, (2009), núm 180.
- Popper, K., *La lógica de la investigación científica* (1959), ed. español 1962.
  - *El conocimiento objetivo*, (1972), ed. español 1992.
  - *Los dos problemas fundamentales de la Epistemología* (1978), ed. español 1998.
  - *La sociedad abierta y sus enemigos* (1945), ed. español 2018.
- Porfirio, *Isagoge* (268-270)
- Posner, R., *The Problems of Jurisprudence*, 1990.
- Pound, R., *Introduction of the philosophy of Law*, 1954.
  - *Interpretation on Legal History*, 1962.
- Proudhon, P.-J., *El principio federativo* (1863), ed. español 1971.
  - *Teoría de la propiedad* (1862), ed. español 1879.



- Pseudo Dionisio Aropagita, *De mystica Theologia* (¿?).
- Puchta, G.F., *Lehrbuch der Pandekten* (1838).
- Quine, W., *Dos dogmas del empirismo*, en Luis Ml. Valdés (Dir) *La búsqueda del significado*, 1995.
- Rábade, S., *Teoría del conocimiento*, 1995.
- Radbruch, G., *Grundzüge der Rechtsphilosophie* (1932).
  - *Gesetzliches Unrecht und libergesetzliches Recht* (1946).
- Ranke, L., *Historia de los pueblos romanos y germánicos (1494-1514)* (1824).
- Rawls, J., *Teoría de la Justicia* (1971), ed. español 1995.
  - *La Justicia como equidad* (2001) ed. español 2002
  - *Lecciones sobre la historia de la filosofía política* (2007), ed. español 2009
- Recasens Siches, L., *Tratado general de filosofía del derecho*, ed. 1997.
- Renner, K., *Die Rechtinstitute des Privatrechts und ihre soziale Funktion* (1904), ed. 1929.
- Rhonheimer, M., *Ley Natural y razón práctica* (una visión tomista de la autonomía moral), ed. español 1987.
  - *Libertad económica, capitalismo y ética cristiana*, 2019.
- Ricardo, D., *Principles of Political Economy* (1817), ed. 1998.
- Ripert, G., *Aspects juridiques du capitalisme moderne* (1946).
  - *La declin du droit* (1947).
- Rojas, R.M., *Análisis Económico e Institucional del Orden Jurídico*, 2004.
  - *Fundamentos praxeológicos del derecho*, 2018.
- Rothbard, M., *La Ética de la Libertad* (1982), ed. español 2009.
  - *Historia del pensamiento económico* (1995), ed. español 2013.
  - *Poder y mercado*, ed. español 2015.
- Rousseau, J-J., *Segundo discurso sobre los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (1755), ed. español 1988.
  - *El contrato social* (1762), ed. español 1989.
  - *Emilio* (1762), ed. español 1989.
- Runciman, S., *Crítica de la filosofía de las ciencias sociales de Max Weber* (1972), ed. español 2014.
- Russell B. Korobkin y Thomas S. Ulen, “*Law and Behavioral Science: Removing the Rationality Assumption from Law and Economics*”, en *California Law Review*, (2000), 88
- Sainz de Bujanda, F., *Hacienda y derecho*, 1955.
- San Agustín, *La Ciudad de Dios* (413-426), ed. español 1988 (BAC).
  - *Del Orden*, en *Obras completas* (1988), *Escritos Filosóficos*, I.
  - *Sobre la libertad*, en *Obras completas*, *Escritos Filosóficos* II. En *Obras completas* BAC (1988).
  - *El Maestro*, en *Obras completas*, *Escritos Filosóficos* II. En *Obras completas* BAC (1988).
  - *Contra académicos*, en *Obras completas* BAC (1988).
  - *De Trinitate*. En *Obras completas* BAC (1988).
  - *Conf.* En *Obras completas* BAC (1988).
- San Buenaventura, *Hexaemeron*. En *Obras completas* BAC (1947).
- San Isidoro de Sevilla, *Etimologías* (634).
- Santo Tomás, *Summa Theologiae* (1265-1274) (*S.Th.*), ed. español 2001.
  - *De regimene principum* (1266).
  - *De entre et essentia* (1255).

- *De veritate* (1256-1259).
- Samuelson, P., *Fundamentos del análisis económico* (1947), ed. español 2018.
- Say, J.B., *Traité de économie politique, ou simple exposition de la manière dont se forment se distribuent, et recomposent les richesses* (1803), ed. 2009.
- Savigny, F.K., *Von Beruf unsere Zeit für Gesetzgebung und rechtswissenschaft* (1814).
  - *Metodología jurídica* (1802-1803), ed. español 1979.
  - *Sistema de Derecho Romano actual* (1939), ed. español 2005.
- Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación* (1819), ed. español 1987.
  - *Parerga y Paralipómena* (1851), ed. español 1980.
- Schuck, P.H., “*Why Don’t Law Professors Do More Empirical Research?*”, en *Journal of Legal Education*, 1989, 39.
- Schumpeter, J.A., *Theorie des wirtschaftlichen Entwicklung* (1911), ed. 1953.
  - *Die Krise des Steuerstaat*, 1988.
  - *Ciclos Económicos* (1939), ed. español 2002.
  - *History as Economic Analysis* (1954), ed. 1980.
  - *Capitalism, Socialisms and Democracy* (1966).
  - *Historia del Análisis Económico* (1949), ed. español 2012.
- Searle, J., *Intencionalidad* (1983), ed. español 1992.
- Singer, P., *La liberación animal* (1975), ed. español 1999.
- Smith, A., *Teoría de los sentimientos morales* (1759), ed. español 2017.
  - *La riqueza de las naciones* (1776), ed. español 2008. parg.9.
  - *Considerations concerning the first formation of languages and the different genius of original and compound languages* (1795).
- Simmel, G., *La filosofía del dinero* (1900), ed. español 2013.
  - *Sobre la diferenciación social* (1910), ed. español 2017.
  - *La auto conservación de los grupos sociales*, ed. español 2020.
- Socarrats, J., *In tractatum Petri Alberti, canoci barchinonensis de consuetudines Cathalonie inter dominus et vasallus*, 1556.
- Spencer, H., *The Principles of Sociology, II. The Induccion of Sociology*, en *Works of Herbert Spencer*, vol. 6 (1966).
  - *El individuo contra el Estado* (1884), ed. español 2008.
- Spencer, W., “*The Law and Economics Virus*”, en *Cardozo Law Review*, (2009) 31: 2.
- Spinoza, B., *De intellectus emendatione*, en *Obras completas*. Vol. 4, Buenos Aires: Acervo cultural, 1977.
- Suchman M.C., y Mertz E., “*Toward a New Legal Empiricism: Empirical Legal Studies and New Legal Realism*”, en *Annual Review of Law and Social Science*, 2010, 6
- Schmitt, C., *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen* (1917).
  - *Die Diktatur. Von der Aufängen des modernen Souveränitätsgedanken bis zum proletarischen Klassenkauptf* (1920).
  - *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (1922).
  - *Legitimität und Legitimität* (1932).
- Smith, A., *Teoría de los sentimientos morales* (1759), ed. español 2017.
  - *La riqueza de las naciones* (1776), ed. español 2018.
- Stone, C., “*The Place of Enterprise in the Control of Corporate Conduct*”, en *Yale JL* (90), 1980, págs. 1-77.
- Strigl, R., *Die ökonomischen Kategorien und die Organisation der Wirtschaft*, 1923.
- Stuart Mill, J., *Sistema de la lógica demostrativa e inductiva* (1843), ed. español 1853.

- *Principios de economía política* (1871), ed. español 2001.
- Tarde, G., *Les lois de l'imitation* (1890), ed. 1947.
- Teles, S.M., *The Rise of the Conservative Legal Movement. The Battle for Control of the Law*, 2008.
- Tejada, E., “*Libertad abstracta y libertades concretas*”, en *Verbo* (63), 1972.
- Tocqueville, A., *El Antiguo Régimen y la Revolución* (1860), ed. español 2017.
  - *La democracia en América* (1835), ed. español 2019.
- Tönnies, F., *Geminschaft und Gesellschaft* (1887), ed. 1983.
- Turgot, A.R., *Discurso sobre las ventajas que el cristianismo ha supuesto para el género humano* (1750), ed. español 1962.
- Unamuno, M., *El sentimiento trágico de la vida* (1913), ed. 2005.
- Vallet de Goytisolo, J.B., “*Fundamentos y soluciones de la organización de los cuerpos intermedios*”, en *Verbo* (80), dic. 1969, págs. 979-995.
  - *Ideología, praxis y mito de la tecnocracia*, 1971.
  - “*La nueva concepción social de los pactistas del s. XVII*”, en *Verbo* (22), nov.-dic. (1973).
  - “*El hombre ante el totalitarismo estatal*”, en *Verbo* (43), abril-junio (1974).
  - *Entorno a la tecnocracia*, 1982.
  - “*Tres autores que, a finales del s. XIX y principios del s. XX, se rebelaron contra la definición de derecho=ley*”, en *Persona y Derecho* (49), 1999, págs.271-289.
  - *Metodología de la ciencia expositiva y explicativa del derecho*, 2000.
- Valdés Villanueva, L., (Dir.) VVAA, *La búsqueda del significado*, 1995.
- Vico, G., *De nostri temporis studiorum ratione*, 1708.
- Villey, M., *La formation de la pensée juridique moderne* (1969).
- Vitoria, F., *Lecturas de la Secunda-secundae* (1526-1529).
  - *De legibus* (1533-1534).
  - *Contratos y usura*, ed. 2006.
- Vivante, C., “*La penetrazione del socialismo nel diritto privato*”, en *Critica sociale*, XII (1902), págs. 345-351.
- Walras, L., *Elements of pure Economics* (1874), trad. al inglés 1954.
- Weber. M., *El político y el científico* (1919), ed. español 1998.
  - *Historia Económica General* (1924), ed. español 2001.
  - *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1902), ed. español 2000.
  - *Economía y Sociedad*, ed. español 1978.
- Wieaker, F., *Vom römischen Recht*, 1945.
- Windscheid, B., *Lehrbuch des Pandektenrechts* (1887), ed. 1925.
- Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921), trad. español 1987.
- Zeitlin, J., *Ideology and Development of Sociological Theory*, 1968.
- Zubiri, X., *Sobre la esencia* (1962), ed. 1997
  - *Estructura de la Metafísica* (1969), 2016.
    - *Inteligencia y razón*, 1983.
    - *Sobre el Hombre* (1986), ed. 1998.
    - *El hombre: lo real y lo irreal* (1967), ed. 2015.
    - *Ciencia y realidad (1945-1946)*, ed.2020.
- Zuboff, S., *La era del capitalismo de la vigilancia*, ed. español 2020.