

El concepto del sistema de los particulares, en principio independientes entre sí, los cuales, sin embargo, dependen los unos de los otros para la satisfacción de sus necesidades, es el mismo concepto que el del sistema de las cosas como cambiables las unas por las otras. La peculiar naturaleza lógica de este concepto permite que sea en el despliegue del mismo donde queden definidas todas las categorías básicas de lo "moderno". El esbozo de cómo ello ocurre es centralmente dependiente de Hobbes, Kant, Hegel y Marx y pretendo aportar algo a la tarea de entender lo que nos falta por entender y por aprender de esos pensadores.



9 789568 415228

ediciones/metales pesados

El concepto de lo civil

Felipe Martínez Marzoa

Felipe Martínez Marzoa

El concepto  
de lo civil

ediciones/metales pesados

**Felipe Martínez Marzoa**

**El concepto  
de lo civil**

**ediciones/metales pesados**

## Prólogo

Aunque este libro aspira a poder ser leído por sí mismo, el lector tiene derecho a ser informado de que el texto que tiene delante forma parte de un proyecto de pensamiento en marcha desde hace ya tiempo y a que se le haga saber que dicho proyecto es algo a lo que en buena medida podría tener acceso en el caso de que tal cosa fuese interés suyo. Más aún por cuanto el proyecto en su propia consistencia como tal no entiende de ubicaciones específicas del tipo de lo que sería por una parte “filosofía política” o quizá “filosofía del derecho” o algún título emparentado y, por otra parte, otras “filosofías”. El autor de este libro publicó hace ya bastante tiempo otro, *La filosofía de ‘El capital’* (1983), en el que se gestaba uno de los pilares (a saber: el modo de interpretar la obra madura e inacabada de Marx) en los que se apoya la faceta de su actual trabajo que aquí en especial aparece. Ahora bien, la ocupación, ya entonces considerablemente avanzada, con otros aspectos y momentos de la historia del pensamiento siguió y sigue determinando incluso la posterior elaboración de los resultados de aquel libro. La componente de mayor importancia, dentro de las referencias a pensamiento

ISBN: 978-956-8415-22-8  
Reg. de Prop. Int. N° 174.676  
Diseño y diagramación: Paloma Castillo  
Corrección: José Salomón Gebhard  
Impresión: Salesianos Impresores S.A.

© Felipe Martínez Marzoa  
© ediciones/metales pesados  
mpesados@metalespesados.cl  
www.metalespesados.cl  
José Miguel de la Barra 460  
Teléfono: (56-2) 638 75 97

Santiago de Chile, octubre 2008

de la modernidad, es el trabajo, continuado desde hace varias décadas, en la interpretación de todos los aspectos (por completo inseparables unos de otros) del pensamiento de Kant, trabajo expresado en publicaciones de muy diversas fechas. Aunque las referencias hermenéuticas contenidas en este libro lo sean en general a autores pertenecientes a la modernidad, el planteamiento que aquí hay no sería posible si esas referencias no hiciesen contexto con la dedicación (también expresada en publicaciones de fechas diversas) a asuntos de la Grecia antigua. Por otra parte, en estrecha conexión con la labor hermenéutica, y asimismo en términos reconocibles a través de publicaciones, el trabajo en cuestiones de lingüística es importante aquí no sólo por lo que aporta a la dimensión interpretativa, sino también porque algunos de los conceptos fundamentales del presente libro tienen su origen en la lingüística teórica.

Sobre el sentido que tiene el constante empleo de la referencia hermenéutica a decires recibidos no hace falta extenderse aquí, pues es una cuestión de alcance mucho más amplio que el del presente libro. Únicamente debe quedar constancia de que se es consciente de los riesgos (y quizá algo más que riesgos) que tal uso comporta. Palabras como “Kant” o “Marx” (o, por supuesto, “Platón”, etcétera) tienen significados culturalmente establecidos, y, digas lo que dijeres interpretando a uno u otro de esos autores, lo que digas lo habrás dicho “de” la entidad significada en esos significados culturales; incluso el aprendizaje o la enseñanza de “la historia de la filosofía” por parte de la gente que se dedica a “la

filosofía” está cada vez más obligatoriamente orientado a adquirir y producir fluidez en el manejo de esos clichés culturales; las versiones “innovadoras” lo son por diversas adiciones, explicaciones, etcétera, pero son más conservadoras que cualesquiera otras en lo que se refiere al mantenimiento del cliché en sí mismo. No hace falta exponer aquí las razones que hay para no darse por sorprendido cuando uno encuentra que una y otra vez el trabajo hermenéutico desmonta, de manera trabajosa, pero inexorable, esos clichés (en las versiones relativamente serias de ellos, pues de las otras no hay ni que hablar); en todo caso, ese trabajo no llega y no llegará al discurso culto en general, porque éste necesita emplear figuras de referencia del tipo de los clichés mencionados. El resultado de todo ello, y de muchas más cosas en la misma dirección, es que las dificultades para un uso no autista del trabajo hermenéutico son comparables sólo a la necesidad de llegar, pese a todo, a un uso tal.

Barcelona, agosto 2008

## 1. Planteamiento inicial

De entrada, "civil" es aquí una palabra neolatina. Con esto queremos decir que, ciertamente, es una palabra del latín, pero que su uso aquí, de entrada al menos, no se orienta por lo que la palabra pudiera significar en el latín propiamente dicho (esto es, en la Roma antigua), sino más bien por la adopción de esa palabra para nombrar cierto concepto importante en lenguas modernas (incluido en especial el inglés) que la toman del latín o por la traducción adoptada a lenguas modernas en las que es manifiesto que algún vocablo, como *bürgerlich* en alemán, adquiere sentido en el habla filosófica en virtud de esa decisión traductoria.

Con esta inicial delimitación, referente al modo en que tomamos la palabra, dejamos fuera algo de lo que ya sabemos que constituirá un problema (quizá no a tratar aquí), a saber, la relación con el significado antiguo.

Y, sin embargo, sigue habiendo un problema. La expresión "poder civil" podrá ser o no ser, en los términos técnicos de uno u otro pensador, la que se elija para designar el Estado, pero en todo caso es, de acuerdo con el significado moderno del adjetivo, al menos una de las expresiones disponi-

bles para tal designación; por otra parte, el adjetivo sitúa a “poder civil” (por lo tanto —o eso parece— al Estado) en el mismo plano o nivel que “sociedad civil”; y, sin embargo, del más famoso empleo de *bürgerlich*, el que tiene lugar en la filosofía del derecho (o teoría del espíritu objetivo) de Hegel, es característico el que el Estado no se encuentra en el mismo plano que la *bürgerliche Gesellschaft* (“sociedad civil”).

Tanto en el empleo hegeliano como en cualquier otro, “civil” se define de manera negativa, en contraposición a algo para lo cual podemos adoptar, en el nivel de vaguedad en el que aún nos encontramos, la palabra “natural”; lo peculiar de Hegel es que el Estado no se encuentra en el nivel mismo de eso que acabamos de caracterizar como negación, sino que es pensado en un movimiento que se contrapone a la contraposición misma, en la “negación de la negación”; la sociedad civil es la negación, el Estado es la negación-de-la-negación.

Conocemos desde hace tiempo una ya estereotípica crítica marxiana a la filosofía del derecho de Hegel que obtenemos de ciertos escritos tempranos de Marx. Lo que no es generalmente conocido es cierta crítica que quizá no debamos llamar marxiana, puesto que Marx no la formula, pero que resulta, no de escritos tempranos, sino de la versión última y madura —no concluida— del proyecto de *El capital*, crítica en la que centraremos nuestra atención porque nos parece (y la motivación de este dictamen vendrá en el desarrollo) mucho más esclarecedora.

A diferencia de la temprana crítica hoy estereotípica, la posible crítica madura, no formulada nunca como tal crítica,

nos obliga, en cuanto que nosotros sí pretendemos formularla así, a señalar hacia la cuestión hegeliana de “negación” y “negación de la negación”, y, en efecto, del desarrollo que presentaremos resultará (no hace falta que se nos crea de entrada, es mero programa) que se mantiene el carácter “negativo” del concepto de lo civil, pero se lo mantiene de tal manera que incluso el Estado pertenece a ese momento “negación”, o, dicho de manera más general, no queda sitio para una “negación de la negación”.

Así, pues, el programa de la crítica que pretendemos explicitar puede de entrada formularse en términos como los siguientes: el hecho de tener que dejar lugar para un tercer momento (“negación de la negación”) obliga a Hegel a formarse un concepto limitado (“abstracto” en el sentido del propio Hegel) de la sociedad civil. Aunque esto no sea más que un anuncio de lo que quizá resulte, es ya evidente la relación que ello tiene con la cuestión misma de la “negación” hegeliana; este aspecto tendría centralmente como lugar propio una discusión sobre la *Ciencia de la lógica* y en cierto modo sobre la *Fenomenología del espíritu*; pero, incluso aquí, no podremos dejar de sugerir en su momento hacia qué posiciones de índole más general se orienta la crítica; no empezamos, sin embargo, por eso, sino por la anunciada crítica referente al concepto de “sociedad civil”.

Esto último, en lo que hemos decidido centrarnos por el momento, comienza por el reconocimiento —ese sí expresamente marxiano— de que Hegel llama “sociedad civil” a lo mismo (aunque no diciendo de ello lo mismo) a lo que

“los ingleses y franceses del siglo XVIII” llaman de esa misma manera, es decir, a aquello de cuya “anatomía” el estudio es la “economía política”<sup>1</sup>, expresión esta última con la que Marx no alude a una disciplina, sino a cierta tradición intelectual todavía reciente en su tiempo y que en sus más importantes manifestaciones habla inglés.

El fenómeno “sociedad civil” es el sistema que se constituye por el hecho de la recíproca dependencia entre particulares, en principio independientes entre sí, pero que necesitan contar unos con otros para la satisfacción de sus necesidades. Este mismo fenómeno puede designarse mediante el concepto de la cosa como lo que se pone ahí para su cambio por otras cosas; de esta manera el concepto de sociedad civil queda identificado con la posibilidad de pensar un intercambio de cosas que pudiese incluso tener lugar como intercambio de cosas en general entre particulares en general; ni siquiera haría falta que tal intercambio en general y sin más fuese el que en verdad hubiese en alguna parte o el que se pretendiese; bastaría con que fuese pensable en sí mismo y la concreción dependiese de cuáles sean las necesidades y capacidades que los particulares tengan. Y es aquí donde este modo de expresar la cuestión empieza a mostrar sus virtudes críticas, porque hemos hablado de que algo (a saber: un sistema de mero intercambio de cosas en general entre particulares en general) sea o no sea “pensable”, y esta noción, la de “pensable”, contiene una ambigüedad para cuyo desenmarañamiento recurriremos ahora a Kant.

<sup>1</sup> MEW, 13, p. 8.

Hay, por de pronto, un cierto sentido kantiano de “pensable” en el que “decaedro regular” es “pensable”, a saber, lo es en el sentido de que la imposibilidad de tal objeto no es juicio analítico; no es, pues, imposibilidad en virtud del “mero” concepto; y, en cierto sentido técnico kantiano de la palabra “contradicción”, “decaedro regular” no es contradictorio; ciertamente, no es “construible”, pero la construcción y construibilidad tiene que ver con juicio sintético, no con juicio analítico, por lo tanto no con “meramente pensable”. En el sentido de “pensable” (“meramente pensable”) que acabamos de delimitar, no cabe duda de que un sistema de intercambio de cosas en general entre particulares en general es pensable. Pero hay varias razones por las que esto no es suficiente.

En primer lugar, si para cualquier concepto la posibilidad de un uso cognoscitivo está condicionada por la del paso del “mero” concepto a eso que en el ejemplo acaba de venir representado por la construibilidad, en el caso de un concepto como el de la cosa en cuanto cambiabile por otras cosas el tránsito a lo que me permitiré ahora seguir llamando construcción viene no sólo exigido por uno u otro uso que haya de poder darse al concepto, sino también por el contenido del concepto mismo, sea cual fuere el uso que quiera dársele. No se define, en efecto, el concepto en cuestión por carácter alguno que pudiera tener o no tener en sí misma esta cosa y, por su parte, aquella y aquella otra, sino por una operabilidad que se establece entre esta cosa y otras; se trata, pues, ya de entrada, de un modo de trazar figura, no de una nota o conjunto de notas.

Pero todavía hay más, y precisamente lo decisivo, en la peculiaridad lógica de este concepto (el de la cosa en cuanto puesta ahí para el cambio, concepto que en adelante designaremos con la palabra “mercancía”); a saber: “cambiable por otras cosas en general” quiere decir: cambiable por en principio cualesquiera otras cosas, lo cual implica que también las otras cosas (en principio cualesquiera de ellas) sean en principio cambiables, de manera que mercancía ya no puede ser un carácter que unas cosas tengan y otras no, ya no puede ser un universal en el sentido escolar de esta noción (un distributivamente predicable de una y otra y otra cosa), o sea, la construcción de figura de la que hablábamos ya no podrá ser la regla (repetible para un caso y otro y otro) que construiría cierto tipo de figura a su vez repetible como tipo, sino que será la de un único ilimitado. De la enorme importancia que esta peculiaridad tiene para la comprensión de ciertas elaboraciones teóricas tratará el capítulo siguiente.

## 2. Objetividad no física

Es frecuente que, con la pretensión de exponer ciertos contenidos de (por de pronto) el capítulo primero de *El capital*, se encuentren formulaciones referentes a qué sea lo que constituya la substancia-valor, esto es, la substancia común que se expresaría en la equivalencia a efectos de cambio entre cosas cualitativamente diferentes; se dice entonces que esa substancia “es” o “está constituida por” el “trabajo abstracto” o “trabajo igual” o “trabajo socialmente necesario”, y se intenta con mayor o menor fortuna exponer qué significan estas expresiones, así como justificar la opción por esa tesis. Ahora nos interesa, en cambio, subrayar un punto que no siempre está claro en esas exposiciones y que, sin embargo, es indispensable para que las mismas tengan algún sentido; a saber: hay que explicar, ante todo, por qué se considera que tiene que haber una substancia-valor. Esta explicación, que ha de ser anterior a que se discuta sobre cuál es o cómo está constituida esa substancia, ha de incluir dos momentos, a saber, por qué a las relaciones de cambio tiene que subyacer alguna determinación objetiva y por qué esa determinación no puede ser ninguna de las propiedades físicas de las cosas,



esto es, ninguna magnitud física. En otras palabras: se ha de explicar ante todo por qué existe el problema de encontrar una objetividad no física.

El que en un momento dado precisamente la cantidad  $x$  de la cosa A se cambie por precisamente la cantidad  $y$  de la cosa B, y solamente eso, sin que en el juego se incluyan en absoluto otros términos, es algo de lo que no hay objetivamente nada que decir; ni siquiera tiene, con sólo eso, sentido alguno el preguntarse si el cambio ha sido equitativo o si ha favorecido más a una parte o a otra; el camino en el que estas preguntas avanzan hacia un posible sentido es el que en el mismo juego esté incluida (en el mismo momento) también la posibilidad de que una u otra de las dos cosas (cantidades de cosas) citadas se cambie por cierta cantidad,  $z$ , de la cosa C, por cierta cantidad,  $r$ , de la cosa D, etcétera; el cambio de precisamente  $x_A$  por precisamente  $y_B$  empieza a ser contrastable con algo en el momento en que cabe comparar entre sí las cantidades de otras cosas que se cambian por  $x_A$  y por  $y_B$  respectivamente, y en esa misma posibilidad resultan también contrastadas las demás relaciones de cambio implicadas; la verificación de cada una de las relaciones avanza a medida que se incluyen más y más cosas en la posibilidad de cambio implicada en el mismo juego en el mismo momento. La objetividad, por lo tanto, es lo mismo que la ausencia de límite en cuanto a la posible diversidad cualitativa de las cosas que entran simultáneamente en el juego del cambio.

Lo que acabamos de decir puede desde luego ilustrarse por analogía con la objetividad física, la cual, en efecto, pue-

de identificarse con la ilimitada posibilidad de que nuevas percepciones se dejen unificar en una misma percepción. Ahora bien, la objetividad a la que hemos apuntado desde la consideración de las relaciones de cambio está en conexión, no con ilimitación en la diversidad de percepciones de una misma cosa, sino con ilimitación en la diversidad de cosas; consiguientemente unifica, no la diversidad de percepciones de una cosa en una cosa, sino la diversidad de cosas en una substancia común; por eso lo que es ilimitado aquí es la diversidad de cosas, mientras que allí era la diversidad de percepciones de una misma cosa. Se sigue de esto que, en efecto, la objetividad ahora descubierta no puede ser física. No puede ser propiedad física alguna de las cosas, ni, por lo tanto, puede la substancia-valor ser magnitud física alguna; no puede ser nada cuya constatación sea física. Esto nos pone sobre la pista de una nueva serie de implicaciones problemáticas, pues la noción de "físico" y "constatación física" se está empleando aquí en un sentido lo bastante amplio para que en cierta manera equivalga a "real" o "constatable" y a "constatación" pura y simplemente, con lo cual se plantea el problema de cuál es el tipo de ser o de validez que se reserva a eso que se reconoce como el valor o la substancia-valor; dicho de otro modo: no será físicamente constatable, pero de alguna manera (habrá que ver cuál) habrá de cumplirse en físicamente constatables. Antes de seguir con esa dirección de la problemática (que recogeremos en capítulos posteriores), subrayaremos, por de pronto, algunas consecuencias de lo que ya queda dicho.

Acaba de verse que el problema de una substancia-valor, o sea, el de la objetividad no física, está vinculado a la ausencia de límite en cuanto a la diversidad de cosas que entran en el juego. En otras palabras: el problema con el que se pone en marcha *El capital* sólo es problema por cuanto se está suponiendo un sistema en el que en principio cualquier tipo de cosa entra en posible cambio con cualquier otro tipo de cosa. Sin esta suposición no habría base para asumir que haya una substancia-valor ni, por lo tanto, habría el problema de qué es o en qué consiste ésta. La ilimitación del ámbito de las relaciones de cambio entre (tipos de) cosas había aparecido ya en el capítulo anterior como vinculada a la noción de mercancía; ahora, en cambio, aparece ya no sólo como ligada a la definición nominal de un concepto, sino como condición para que haya en verdad un problema que es ni más ni menos que el problema del cual es despliegue toda la construcción teórica de *El capital*, es decir, el problema sin el cual lo que no hay es *El capital*.

### 3. Aplicación de la noción de estructura

El capítulo anterior nos ha conducido, bajo ciertas condiciones, al concepto de una “objetividad no física”, donde el concepto empleado de lo “físico” es lo bastante amplio para que en vez de “físico” hubiésemos de poder decir también “real” o en vez de “físicamente constatable” simplemente “constatable”. Ello comporta, como ya indicamos, que la establecida “objetividad no física” sólo podrá valer y hacerse valer en cuanto que, sin ser ella misma “real”, sin embargo “se cumple en” datos “reales”, o sea, sin ser ella misma nada físico, “se realiza en” datos físicos, esto es, físicamente constatables. Intentaremos a continuación ilustrar esto mediante una comparación con conceptos de otros proyectos intelectuales pertenecientes, como el de Marx, a la modernidad tardía; ello nos ayudará a introducir una matización referente a la noción “cumplirse en” o “realizarse en”.

Cuando en el conjunto  $A$  se ha definido una relación  $R$  y en el conjunto  $A'$  se ha definido una relación  $R'$  y cabe establecer entre los elementos de  $A$  y los de  $A'$  una correspondencia biunívoca de modo que la relación  $R$  se dé entre elementos de  $A$  si y sólo si la relación  $R'$  se da entre los elemen-

tos de A' que corresponden a aquéllos según la establecida correspondencia biunívoca, todo ello no comporta en manera alguna que entre uno y otro conjunto o entre elementos de ellos haya “realmente” (es decir: en lo que se refiere a qué son los elementos o en qué consisten las relaciones entre ellos) nada en común; y, sin embargo, la situación que acabamos de describir se toma ella misma como definición nominal del fenómeno que designamos diciendo que entre esos dos conjuntos hay un cierto “isomorfismo” o, dicho lo mismo con otras palabras, que ambos “realizan” una misma “estructura” o son diferentes “realizaciones” de ella o que ésta “se realiza en” cada uno de ellos.

Consideremos ahora el modo en el que desde algún momento de la tardomodernidad se maneja o se supone la noción del fenómeno “signo lingüístico”. No entremos en discusión acerca de las habituales terminologías psicológicas y mentalistas; limitémonos, por el contrario, a contemplar cómo se opera de hecho. El que haga falta un fenómeno del tipo “signo” responde a que el reconocimiento de entidades de la índole a estudiar (entidades lingüísticas) siempre tiene lugar en una ruptura con lo “realmente” dado, para lo cual se necesita siempre invocar el plano “otro que” aquel que se está considerando. Se asume que la posibilidad de delimitaciones “reales” es en cualquier intervalo infinita (lo cual es lo mismo que el que simplemente no haya delimitaciones) y que, por lo tanto, la validez de una diferencia sólo puede ser dada por el hecho de que ella pueda repercutir en “el otro” lado. El que los dos lados se llamen “significante” y “significado”, e incluso que el recíproco

remitir del uno al otro se llame “signo”, es en definitiva escasamente relevante; lo que importa es el juego al que acabamos de aludir. Y, en efecto, a aquello que es “real” en contexto con el fenómeno “lengua” se le llama el “habla”, mientras que se reserva el término “lengua” para lo que se describe mediante la indicada ruptura con la “realidad”, y, consecuentemente con ello, la lengua se considera como la “estructura”, la cual “se realiza en” aquellas hablas que lo son de esa lengua. Las diferentes hablas de una misma lengua desempeñan aquí el papel que en nuestra ilustración anterior correspondía a los conjuntos A, A', etcétera. Todo lo “real” “evoluciona”; por lo tanto, el habla evoluciona, hasta tal punto que a partir de algún momento ya no será habla de “la misma” lengua. De acuerdo con esto, la lengua, en cuanto estructura, es de carácter sincrónico, esto es, se realiza (o bien no se realiza) en lo que como habla hay en un determinado momento<sup>2</sup>. Ciertamente esto último comporta también (y ello no es baladí, como veremos) que estamos hablando de dos tipos de “tiempo”; por una parte el que transcurre de una situación a otra en la que el habla puede ser ya diferente y puede ser o no habla de la misma lengua; por otra parte el tiempo del habla misma, puesto que ésta sólo tiene lugar transcurriendo; incluso dentro de una situación o estado, lo que hay es transcurso.

Volvamos ahora sobre lo que, en efecto, constituye nuestro tema en la exposición actual. La substancia-valor o la “ob-

<sup>2</sup> En cuanto a las nociones generales sobre lengua y conceptos conexos aquí manejadas, cf. mis libros *Lengua y tiempo* (1999), *Lingüística fenomenológica* (2001) y *El decir griego* (2006).

jetividad no física” es del tipo de lo que hemos designado como “estructura” y “se realiza en” datos físicos. Sobre esto son necesarias por el momento dos precisiones.

Lo primero es que el concepto de lo “real” o lo “físico” (“en” lo cual “se realizaría” o no cierta estructura) viene siendo hasta aquí tratado como si su sentido fuese una obviedad. No lo es y la cosa no quedará así. Pero, por el momento, el único paso adelante que nos permitiremos es hacer notar que, en el caso de lo real o físico en lo que se realiza la substancia-valor, hay, en el modo mismo en el que se llega a introducir la cuestión, un inicio de reconocimiento de un determinado estatuto de “realidad”; en efecto, en el fenómeno “mercancía” está implicado que las cosas (“reales”) de las que se trata son todas ellas computables en los términos que arriba escribíamos como  $xA$ ,  $yB$ ,  $zC$ , etcétera, clases cualitativas dentro de las cuales lo que hay son cantidades. Aunque falta mucho por decir, se está apuntando ya en la línea de que lo “real” aquí es “físico” en el sentido de la física matemática. El que, en efecto, los datos “reales” en los que se realiza la estructura substancia-valor son “físicos” precisamente en este sentido (Marx dice: son “materiales, esto es, que pueden y deben ser constatados con la exactitud propia de las ciencias de la naturaleza”<sup>3</sup>, donde “las ciencias de la naturaleza” es una designación para la física matemática) es lo que Marx quiere significar cuando aplica a la estructura misma en cuestión el adjetivo “económica”; no se trata de una delimitación por alusión al campo de objetos de una disciplina cuyo concepto (así

<sup>3</sup> MEW, I.3, p. 9.

como el concepto de su campo de objetos) se pudiese considerar establecido; lo que quiere decir “estructura económica” es: estructura tal que su realización o no realización tiene lugar íntegramente en datos cuyo tipo de realidad es precisamente ese para cuya mención provisional acabamos de aludir a la física matemática.

La otra precisión pendiente tiene que ver con lo que ya apuntábamos a propósito de la estructura lengua y el tiempo interno del habla. Es en una situación dada (no en el tránsito de una situación a otra, no genéticamente) donde la estructura se realiza o no. Ahora bien, que la situación se da quiere decir que algo pasa. Hay, pues, un tiempo de la sincronía misma. Por lo tanto, la realización de la estructura no es un cumplimiento sin más y en cada instante (así se cumplen las leyes físicas, que precisamente por eso no son estructura, sino realidad). Tampoco la gramática se cumple sin más, sino que su validez se ejerce a través de las fluctuaciones del habla. Igualmente, será en las fluctuaciones de las relaciones de cambio entre mercancías donde se hará valer la substancia-valor.

## 4. Una cadena de implicaciones

Según todo lo que hemos dicho hasta aquí, la estructura no tiene una presencia propia y separada, no comparece de otra manera que en los datos “reales” en los que “se realiza”. La substancia-valor no comparece sino en las relaciones de cambio entre las cosas. Esto tiene dos implicaciones generales que habrá que desarrollar con algún detalle. Una es que en las relaciones de cambio entre las cosas habrá de tener lugar todo aquello que sea imprescindible para la expresión de la substancia-valor. La otra es que esa expresión ciertamente tendrá lugar, pero no como tal “expresión de”, pues ello implicaría presencia de aquello “de lo cual”. En el presente capítulo trataremos sólo de la primera de estas dos implicaciones; de la segunda nos ocuparemos en capítulos posteriores.

Según esto, la cantidad de substancia-valor contenida en la cantidad  $x$  de la mercancía  $A$  (diremos: en  $xA$ ) habrá de expresarse por un conjunto cuyos elementos son las respectivas cantidades de las demás clases de mercancías que (siempre a través del tipo de “fluctuaciones” del que hablábamos al final del capítulo 3, es decir: sincrónicamente, a saber: en el allí llamado “tiempo de la sincronía”) constituyen la contra-

partida de  $x_A$  en el cambio; el valor de  $x_A$  se expresará, pues, como  $\{y_B, z_C, r_D, \text{etc.}\}$ , es decir, se manifestará en que (desde luego a través de las aludidas fluctuaciones)  $x_A$  se cambia por  $y_B$  o por  $z_C$  o por ... etcétera. Ahora bien, hasta aquí ocurre que los conjuntos expresión de valor de dos cantidades de mercancías distintas nunca pueden ser el mismo; por ejemplo, el de  $x_A$  es el ya citado, mientras que el de  $y_B$  es  $\{x_A, z_C, r_D, \text{etc.}\}$ ; por lo tanto, la identidad de valor de mercancías distintas no queda expresada. El único modo de que esto deje de ocurrir es que el tipo de expresión " $x_A = \{y_B, z_C, r_D, \text{etc.}\}$ " pase a ser el de una sola clase de mercancía, en el ejemplo el de A, y que las mercancías de todas las demás clases expresen su valor cambiándose por cantidades de A; en otras palabras: que no se cambie ya cada mercancía por mercancía de cualquier otra clase, sino que cada mercancía se cambie por cierta cantidad de A y esta cantidad a su vez por otra mercancía. En tal situación a la clase de mercancía A la llamamos "dinero"; nótese que sigue siendo esencial que se trate de alguna determinada clase de mercancía (por ejemplo el oro). Recordemos ahora que, en virtud del concepto mismo de mercancía, se está suponiendo un alcance en principio ilimitado para la relación de cambio, es decir: se está asumiendo que el cambio es la manera general y obvia de procurarse las cosas que se necesitan y también la de poner a disposición cosas; si esto es así, entonces cierta cantidad de la mercancía dinero está siendo absorbida por las relaciones de cambio y no puede, por lo tanto, dedicarse a los usos que esa misma mercancía, en su carácter de cosa determinada (por ejemplo

oro), tendría al margen de su condición de dinero; por lo tanto, si se consigue que la cantidad de dinero que haya en circulación sea la que es absorbida por la circulación de mercancías, entonces no hace falta que la mercancía particular que cumple la función de dinero exista realmente (ni siquiera en el sentido de que los signos que circulen sean efectivamente convertibles en ella), ya que no será usada como tal cosa particular; de lo cual se sigue también que la mencionada necesidad de controlar la cantidad en circulación se produce en el sentido de que una disponibilidad  $n$  veces mayor de signos de dinero se traduciría en una división por  $n$  en el valor representado por cada signo.

Es momento de recordar (aunque no porque no esté dicho) cuál es el carácter lógico del proceso que nuestra exposición está siguiendo. Habiendo tomado como punto de partida el concepto "mercancía", ponemos de manifiesto una cadena de implicaciones. No se trata, pues, de que "de" una cosa "surja" o "derive" otra, sino de que ciertas condiciones no pueden cumplirse si no se cumplen también otras. La historiografía ordinaria hace un uso de los términos "mercancía" y "dinero" lo bastante generoso para encontrar ambas cosas en situaciones históricas en las que, sin embargo, no ocurre lo último que hemos dicho acerca de los signos de dinero y su (no-)convertibilidad (lo cual, como hecho, es en efecto bastante reciente, aunque no tanto como su reconocimiento oficial). La discrepancia, sin embargo, es sólo aparente, pues no es difícil ver que en esas situaciones tampoco tienen aplicación los conceptos estrictos de "mercancía" y "dine-

ro”; en algunas de ellas (básicamente las “antiguas”) porque el intercambio, aun pudiendo ser extremadamente importante, se limita por principio a conjuntos determinados de cosas y, por lo tanto, nada es cambiante contra en principio cualquier otra cosa; en otras (básicamente las de la modernidad ascendente) porque, si bien el fenómeno mercancía es ya determinante, lo es todavía de manera combativa.

Volvamos ahora a nuestra cadena de implicaciones. Ha quedado claro (en este mismo capítulo) cómo el fenómeno mismo mercancía implica que no se cambie directamente una mercancía por otra, sino que sea precisa la mediación del dinero (envolviendo este concepto todo lo que en este mismo capítulo hemos dicho). Ello comporta que el proceso ha de poder ser contemplado no sólo como proceso mercancía-dinero-mercancía (M-D-M), sino también como D-M-D. En ambas fórmulas los guiones representan el cambio; se sigue, pues, de todo lo anterior que en conjunto (es decir, a través de las mencionadas “fluctuaciones” del mencionado “tiempo de la sincronía”) los guiones conectan entre sí cantidades iguales de la substancia-valor; en consecuencia, si bien M-D-M es ciertamente cambio, porque los dos M representan mercancías diferentes, aunque la cantidad de valor por principio haya de ser la misma, otra cosa sucede con D-M-D, pues dinero sólo por la cantidad podría ser diferente de dinero y esa diferencia ha quedado excluida por las implicaciones ya vistas de los conceptos de cambio y mercancía. Es, pues, necesario que, allí donde en D-M-D aparece M, ocurra algo que desdoble ese M en dos

entre los cuales pueda haber una diferencia en cuanto a la cantidad de valor.

En este punto de la cadena de implicaciones desempeñará un papel (como manera de resolver la insolubilidad creada) cierta caracterización de la substancia-valor. Por ello es de la máxima importancia recordar que no podrá en modo alguno tratarse de una caracterización “real”, pues ello haría de la substancia-valor misma una magnitud física, convirtiendo así toda la construcción que estamos siguiendo en un puro disparate. Que la actividad (horas-hombre) implicada (directa o indirectamente) en el “estar disponible” de esta o aquella cosa haya de entenderse en el sentido de actividad homologable como la de un miembro cualquiera del en principio ilimitado uno-y-otro-y-otro (esto es, como “trabajo abstracto”) no puede significar sólo que hay que suponer un nivel tecnológico medio, pues esa suposición —primero— en rigor sólo tiene sentido en el interior de un sector productivo (es decir: comparando procesos productivos que cubran la misma necesidad) y —segundo— daría lugar en todo caso a una magnitud física; además de que la homologabilidad como actividad productiva de cualquiera, como trabajo abstracto, haya de referirse no a un sector, sino al conjunto del aparato productivo, lo cual ya no es posible como definición de magnitud física alguna, ocurre también que esa misma homologabilidad, el que el trabajo pueda ser considerado como trabajo de cualquiera, comporta una media también en lo que se refiere a si la cosa producto es o no requerida o necesitada y en qué medida o cantidad. Con todas estas matizaciones

debidamente desarrolladas, puede en efecto la noción “trabajo abstracto” valer como una caracterización para el fenómeno substancia-valor; no, en ningún caso, como un modo para calcular el valor de algo, pues esto, por definición, no puede haberlo, al haber quedado ya claro que el valor, la substancia-valor, no comparece en sí mismo, sino sólo en las relaciones de cambio.

Sólo una vez asumidas todas las precisiones hechas en los capítulos 2 y siguientes, incluido el actual, puede adquirir su correcto sentido la fórmula por la cual la caracterización de la substancia-valor como “trabajo abstracto” (entendida ella misma con el sentido que le hemos dado a través de estos mismos capítulos) aporta una solución al problema, en el que nos encontrábamos, del posible desdoble del M de D-M-D. Las cosas que se obtienen a cambio de dinero o a cambio de las cuales se obtiene dinero, ellas mismas, sí son entidades “reales” o “físicas”; lo que no es nada “real” ni “físico” es su valor. Entre las cosas “reales” o “físicas”, por lo tanto entre aquello que se puede comprar o vender, están las propias capacidades productivas, la “fuerza de trabajo”; el valor de esta mercancía es el trabajo abstracto que hay implicado en que la capacidad productiva esté disponible, es decir, en que el trabajador esté en condiciones de trabajar como se requiere; por su parte, el uso de la mercancía en cuestión, una vez comprada la misma, es el ejercicio de la capacidad productiva, el cual será homologable como tal o cual cantidad de trabajo abstracto, es decir, añadirá en un producto cierta cantidad de substancia-valor; está claro que estamos ante dos cantidades (el valor de la mercancía fuerza de

trabajo y el valor añadido en el producto por el ejercicio de esa fuerza) que tienen definiciones distintas y que, por lo tanto, no tienen por qué coincidir, con lo cual ya tenemos en efecto desdoblado el M de D-M-D, tal como vimos que tenía que ocurrir para que la construcción reclamada por el concepto “mercancía” sea viable.



## 5. Ciencia

De que la substancia-valor no comparece en sí misma, sino sólo en las relaciones de cambio entre las cosas, reconocimos al comienzo del capítulo 4 dos consecuencias. Hasta ahora nos hemos ocupado de la primera de ellas, ahora lo haremos de la segunda; era ésta que la expresión de la substancia-valor, además de que sólo tenga lugar en las relaciones de cambio, no podrá tener lugar, ni siquiera allí, como tal “expresión de”. Esto significa que la capacidad de las cosas para que en ciertas relaciones entre ellas se exprese el valor, con todo lo que a esa capacidad pertenezca, no podrá aparecer como un postulado procedente del fenómeno substancia-valor, sino que aparecerá como el ser mismo de las cosas en cuanto tales, como el estatuto de cosa.

Así, pues, aparecerá como inherente a la condición misma de cosa aquello que sea imprescindible para que de cualesquiera dos cosas, incluso pertenecientes a clases cualitativas diferentes, digamos clases A y B, haya una relación de cantidades, digamos  $x/y$ , tal que en el cambio  $x_A$  sea la contrapartida de  $y_B$ . Esto, ciertamente, equivale a decir que cualesquiera cosas, independientemente de su diversidad cualitati-

va, son referibles de manera unívoca, aunque no biunívoca, a cantidades de una misma magnitud. De ello no se sigue que las cualitativamente distintas cosas “sean” cantidades de una misma magnitud, sino sólo que todas ellas, con toda su diversidad cualitativa, han de ser susceptibles de entrar en el tipo de proceso del cual pueden resultar cantidades de una magnitud, esto es: en un cálculo.

Esto último quizá pueda también formularse como el postulado de que no puede haber límite absoluto a la posibilidad de expresar los fenómenos en términos de operaciones matemáticas. El relativo inconveniente de esta fórmula es que da por supuesta una delimitación de lo “matemático”, cuando lo cierto es que precisamente esa delimitación es solidaria del postulado mismo que se pretende formular. Lo esencial es, en efecto, el hecho mismo de que se den por supuestas unas condiciones constitutivas, y, una vez que ello ocurre, tales condiciones no pueden (so pena de ser trivialmente arbitrarias) ser otras que las de un espacio de juego neutro.

Así, pues, la ausencia de límite absoluto a la calculabilidad de las cosas ha quedado conectada con el hecho de que para cualesquiera dos clases cualitativas de cosas haya de haber una relación entre cantidades,  $x/y$ , tal que ocurra lo que unas líneas más arriba hemos dicho. Lo que con ello (y teniendo en cuenta todo lo ya expuesto) se produce es que uno y otro de los dos postulados conectados entre sí resultan interpretados como el hecho de que toda cosa determinada es alienable, de que todo contenido particular es algo de lo cual cabe desligarse, de que no hay contenidos vinculantes; para

que esto sea cierto es preciso, en efecto, que de cualquier contenido quepa en principio desprenderse mediante cambio y que el cambio lo sea contra en principio cualquier otro tipo de cosa; y si, como decíamos, han de atribuirse al estatuto mismo de cosa las condiciones para que esto ocurra, entonces lo que ese estatuto contendrá será precisamente la neutralidad (y, en este sentido, ilimitación) del ámbito.

Que todo esto que venimos mencionando como la calculabilidad, el rasgo “matemático”, etcétera, está en la base de lo que en moderno es la presencia o el ser de las cosas o, si se quiere, el conocimiento o la ciencia, es tesis sobre la que ya se ha trabajado lo bastante para que, si bien habría muchas cosas que añadir o matizar, no sea este el lugar para hacerlo. Sólo a título de ilustración añadiremos ahora algo.

Es desde los comienzos de lo que podemos llamar “física” en el sentido moderno de la palabra cuando es válida en las argumentaciones la apelación, implícita o explícita, a un principio de relatividad del movimiento, esto es, de validez en principio de cualquier sistema de referencia para efectuar la medición de movimientos. Ahora bien, una cosa es encontrar que este principio vale como premisa, o incluso que en ocasiones se llega a formularlo en abstracto explícitamente, y otra cosa es que se pueda formular una física consistente con ese principio; el que esto último resulte, como mínimo, muy difícil hace paradoja con la, sin embargo, aparente obviedad del principio mismo. Leibniz demostró que la física de Newton es incompatible con el principio de relatividad, y, sin embargo, él mismo no logró proponer una física sin ese

defecto. La física newtoniana permite ciertamente el traslado de los datos de un sistema de referencia a otro que con respecto al primero se mueva de manera uniforme y rectilínea, pero no entre sistemas cuyo movimiento de uno con respecto al otro sea distinto del uniforme-rectilíneo. Podemos preguntarnos cuál es la razón de fondo por la cual ni Leibniz ni en definitiva la ciencia misma podían conformarse con esta limitación. La respuesta reside en cuál es el tipo de fundamento que hay para un principio de relatividad del movimiento y si ese fundamento es o no compatible con la limitación aludida; el fundamento es que matemáticamente es por definición posible, conocido el movimiento de un sistema con respecto a otro, traducir los datos expresados en un sistema por datos expresados en el otro, lo cual hace que una presunta validez excluyente de un sistema o conjunto de ellos hubiese de ser (o residir en) algo definitivamente no formulable en términos matemáticos; así, pues, el fundamento del principio de relatividad del movimiento es el postulado de que no pueden ponerse límites absolutos a la expresabilidad en términos de operaciones matemáticas, postulado que arriba hemos identificado (en este mismo capítulo) con otras cosas que ya no hará falta repetir; ahora bien, la citada traducibilidad de los datos de un sistema de referencia a otro alcanza a sistemas de referencia en cualquier situación de movimiento del uno con respecto al otro; basta con que esa situación sea conocida; no hay a este respecto privilegio alguno de lo rectilíneo-uniforme ni de ninguna otra fórmula de movimiento; por lo tanto, el fundamento mismo del principio de

relatividad exige que éste sea válido entre sistemas de referencia en general, sin que sea aceptable limitarlo a sistemas cuyo movimiento de uno con respecto a otro responda a fórmula determinada alguna. Por eso ni Leibniz podía ni la ciencia pudo conformarse con la restricción newtoniana. Sin embargo, es cierto que, según esto, una física que cumpliera la condición aquí requerida no habría empezado a formularse hasta la teoría “general” de la relatividad, de la que, por otra parte, no sabemos si es demasiado pronto para asegurar que no haya tenido o haya de tener su Leibniz, y en todo caso *tantae molis erat ...*

## 6. Poder

Que, en algún sentido, el conocimiento de cosas capacita para habérselas con ellas y tratar con ellas es una afirmación que por su misma vaguedad (o incluso ambigüedad) quizá pueda darse por válida a propósito de cualquier situación o momento.

No así, en cambio, el que ese capacitar (el que acabamos de atribuir al conocimiento) lo sea precisamente en el sentido de capacitar tanto para hacer lo uno como para hacer lo otro, tanto para hacer X como para hacer lo contrario de X, de manera que el significado del carácter capacitante del conocimiento sea el de que, cuanto más y mejor se conoce la cosa, en tanto menor medida se está atado a un carácter propio de ella misma, tanto menos se depende de ella, tanto más se la domina y, en consecuencia, tanto más se hace uso de ella para finalidades que no son de la cosa, sino de “nosotros”.

Podemos adoptar como un concepto de “poder” el del específico modo de presencia de las cosas al que acabamos de referirnos, esto es, aquel en el que la cosa es tanto más presente cuanto menos se depende y más se dispone de ella; poder

será, pues, aquel modo de presencia de las cosas consistente en que “se” dispone de ellas.

De la definición que acabamos de dar se sigue que el conocimiento (en el modo en que lo hay en el contexto que ahora nos ocupa) no determina fines ni objetivos, no determina qué hemos de hacer o qué queremos hacer (puesto que, por definición, capacita tanto para lo uno como para lo otro); lo que el conocimiento determina es sólo qué hemos de hacer en el caso de que lo que queramos conseguir sea tal o cual. En otras palabras: lo que reside en el conocimiento no es la determinación de objetivos, sino el cálculo de estrategias para lograr unos u otros objetivos. De todo esto deriva el postulado de neutralidad de la ciencia, el cual no atribuye a la ciencia ausencia de supuestos (muy al contrario, la neutralidad pudiera ser lo que más supuestos tiene), sino meramente el que la ciencia tanto capacita para un objetivo como para el contrario; y, puesto que estamos hablando de conocimiento como presencia de la cosa, la neutralidad a la que nos estamos refiriendo es propiamente la neutralidad de la cosa, equivalente a la disponibilidad de principio de la que hablábamos antes. Es claro que, ahora bajo la denominación de “poder”, estamos aludiendo al mismo modo de presencia de las cosas (neutralidad, carácter no vinculante, etcétera) al que en el capítulo 5 señalábamos y cuyo modo de dependencia con respecto al fenómeno de la substancia-valor allí presentábamos.

Si ningún objetivo está determinado por la presencia de la cosa misma, entonces ningún objetivo puede ser necesario, y, por lo tanto, ningún objetivo es necesariamente común.

Se tienen, pues, objetivos diversos, sin que quepa poner un límite a la posible diversidad de los mismos. Cabe preguntarse entonces si hay, ya que no objetivo alguno común, al menos sí algo parecido a un interés común, independiente de la indelimitable diversidad de los objetivos de unos y otros actuantes. Un inicio de respuesta a esta pregunta está implícito en lo ya dicho, como vamos a ver en lo que inmediatamente sigue.

Hemos hablado del cálculo de estrategias, con el cual hemos vinculado el conocimiento. Ahora bien, el cálculo implica poder en general contar con algo, o, dicho de otra manera, implica que haya en general la distinción de con qué se puede contar y con qué no. El poder contar con algo es la exclusión de la precariedad absoluta. Esto, la exclusión de la precariedad absoluta, el poder contar con algo, es lo que Hobbes llamó “tiempo de paz”; esta expresión es aquí un término técnico, es decir, significa ni más ni menos que lo que acabamos de decir, independientemente de lo que las mismas palabras puedan significar en el discurso ordinario.

Que se pueda contar con algo significa que se pueda estar seguro de algo, significa seguridades, garantías. Ahora bien, hemos reconocido que es imposible predeterminedar qué es lo que cada uno pretenderá, es decir, a qué objetivos cada uno dirigirá su fuerza material (donde la expresión “fuerza material” se entiende en sentido amplísimo, esto es, incluyendo inteligencia, diligencia, capacidad de esfuerzo, etcétera). ¿Cómo es posible entonces que algo, sea de momento lo que fuere, esté garantizado?; por de pronto, sólo es posible si

quien garantiza es una fuerza material superior a toda otra; incluso, dado que no se trata sólo de lograr, sino que se ha de garantizar, la fuerza en cuestión ha de ser no sólo superior, sino manifiestamente superior, esto es, sin que haga falta esperar al choque para saberlo; ha de ser, pues, una fuerza con la que ninguna otra pueda medirse.

Podemos ahora buscar mayores precisiones sobre qué significa eso de “que algo esté garantizado”, por ejemplo: si no importa qué sea lo que esté garantizado, o si tienen que estar garantizadas determinadas cosas, y en este segundo caso por qué precisamente unas cosas y no otras, aunque quizá cabría también que el propio fenómeno “garantía” en cuanto tal comporte determinadas condiciones sin las cuales no podría nada estar garantizado (entonces la garantía de esas condiciones sería ciertamente imprescindible). En cualquier caso, preguntar, como lo estamos haciendo, qué sentido ha de tener (para que la argumentación sea consistente) eso de “que algo esté garantizado” equivale a preguntar cuáles son las marcas distintivas del “tiempo de paz”, en las cuales reconoceremos no “si estamos o no” en él, sino más bien “en qué medida” estamos en él; cuestión importante, pues lo que el razonamiento de Hobbes ha demostrado es la ineludibilidad de la pretensión de paz, no el que esta pretensión esté satisfecha en tal o cual momento, y el propio Hobbes es llevado por la coherencia de su discurso a añadir al “procurar la paz” un “y, si no es posible conseguirla, ...”<sup>4</sup>, pasaje sobre el que todavía volveremos.

---

<sup>4</sup> Levitán, parte I, capít. 14 (p. 105 en la edición crítica de Rogers y Schuhmann).

Parece, pues, según lo que acaba de decirse, que hay dos caminos para desarrollar la cuestión últimamente planteada, esto es, la de si algunas cosas en particular han de ser en todo caso garantizadas para que pueda hablarse de tiempo de paz. Un camino sería buscar contenidos de los cuales se creyese poder demostrar por alguna vía esa irrenunciabilidad. El otro sería ver si el fenómeno mismo “garantía” comporta ciertas condiciones. Ambos caminos se encuentran en Hobbes, aunque en papeles distintos, y su entrelazamiento es allí complejo, quizá incluso peculiarmente contradictorio; no podemos entrar aquí a desenredarlo hermenéuticamente. A partir de este momento, nos atenderemos a lo que, siguiendo a Hobbes, hemos dicho, pero, al menos en el presente capítulo, ya no lo haremos tratando de aclarar qué es lo que dice o no dice Hobbes<sup>5</sup>.

Debemos desconfiar del primero de los dos caminos citados, porque la noción de contenidos irrenunciables parece contradictoria con lo dicho de que no hay objetivos necesariamente comunes. Pensemos, en cambio, en el segundo camino: qué es inherente a que haya en general garantías, sin prejuzgar sobre el contenido de éstas.

Por garantía hemos entendido el que se pueda contar con algo, por lo tanto la previsibilidad, el poder saber a qué atenerse. Esto implica que haya reglas; una regla es lo que tiene el carácter lógico de universal, esto es, de algo que se aplica a un caso y a otro y a otro y así a todos los (en princi-

---

<sup>5</sup> En alguna medida nos apartaremos de esta autolimitación en el capítulo 12.

pio infinitos) casos posibles que cumplan la condición definida en la regla misma. Nada podría ser garantizado por un poder cuyas decisiones se refiriesen directamente a cada caso singular; en tal situación, lo que habría sería precisamente la imprevisibilidad y el no poder saber a qué atenerse, o sea, lo que antes designamos como la precariedad absoluta. Solamente puede ser garantizador un poder que opera por reglas y subsunción bajo reglas.

Llegado este punto, constatamos que la propia consideración del fenómeno “poder”, a la que nos hemos dedicado desde el comienzo de este capítulo, ha producido por sí sola lo que de entrada parece un vuelco en la perspectiva. El hilo conductor “poder” nos llevó a “garantía”, concepto que, por su parte, nos condujo a “universalidad”, pero con esto último estamos ya hablando de algo que parece tener que ver con “justicia”, pues está implicado el que, si yo en virtud de ciertas condiciones estoy obligado a algo, la misma obligación ha de afectar también a cualquier otro en el que se den esas mismas condiciones. Igualmente, el punto al que hemos llegado tiene que ver con “derecho”, pues la diferencia semántica entre “poder hacer” y “tener derecho a hacer” es que lo primero puede ser meramente puntual, mientras que lo segundo implica reconocimiento en virtud de una regla. Ilustración quizá definitiva por el momento es la evidencia de que el antes mencionado “poder con el que nadie pueda medirse” es condición no sólo de la eficacia general de una imposición, sino de su posible justicia, pues la justa contrapartida de que yo haya de cumplir una regla es que se me garantice

que también todo otro ha de cumplirla, garantía que sólo puede dar un poder manifiestamente capaz de imponerse no sólo sobre mí, sino también sobre cualquier otro, por lo tanto un poder con el que nadie pueda medirse.

## 7. Kant, I

Al mismo resultado en cuanto a derecho y justicia al que llegamos al final del capítulo 6 podría haberse llegado por otro camino, el cual, ciertamente, tendría en común con el que hemos seguido el hecho de partir de la noción de conocimiento (quizá caracterizable como “moderna”) en la cual la decisión (lo que hemos llamado la determinación de objetivos) queda fuera del conocimiento.

Se puede en efecto, con Kant, centrar la atención en la decisión, buscar en qué consiste el que haya decisión, lo cual, antes de que se entre en el tratamiento referente a derecho, habrá llevado a encontrar dentro de la decisión un principio de discriminación interna inherente a todas y cada una de las decisiones, de manera que se habrá hecho inteligible el que una decisión pueda a la vez decidir ella misma su propia reprobación (lo que se llama “ética autónoma”). Lo que aquí nos interesa es que de ese análisis forma parte una delimitación referente a qué es exactamente lo que es decisión frente a lo que es conocimiento, de la cual resulta que la decisión es (no en virtud de doctrina alguna, sino tautológicamente) inasequible a la coacción, pues decisión resulta ser aquello que



es lo mismo si yo asesino, teniendo una manera de eludir la cárcel, que si, por no tener manera de eludir la cárcel, no asesino. En estas condiciones, la coacción (representada en el ejemplo por la amenaza de la cárcel), tautológicamente, no modifica en absoluto la decisión, aunque sí modifica el que yo materialmente asesine o no asesine, siendo esta última la verdadera diferencia para el agente coactivo, el cual, en cambio, no puede entrar en si yo, que no asesino, asesinaría si pudiese eludir la cárcel. Todo ello tiene la importante consecuencia de que el principio de (auto)enjuiciamiento de la decisión (el criterio ético) no puede en ningún caso ser alegado como fundamento para una coacción (ya que la coacción no modifica el enjuiciable ético) y que, por lo tanto, un sistema de reglas coactivas no puede en manera alguna apoyarse en el criterio ético. Así, pues, a los efectos de un sistema de reglas coactivas, no hay discriminación ética de las conductas; puedo hacer lo que me dé la gana, sólo que ese "yo" es cualquiera, por lo cual ese poder hacer lo que me dé la gana significa que puedo hacer todo aquello que no sea incompatible con que, bajo las mismas condiciones que yo, cualquier otro pueda, si quiere, hacer lo mismo. La conclusión es, pues, la misma a la que habíamos llegado siguiendo la línea que nos llevó de poder a garantía y de ahí a universalidad. Especialmente llamativa es la evidencia de que el argumento por el que al final del capítulo 6 vinculábamos la posible justicia de un sistema de normas coactivas a la existencia de un poder con el que nadie pueda medirse (el que la justa contrapartida de mi obligación de cumplir es la garantía que recibo de que

también cualquier otro será obligado, etcétera) es igualmente válido desde Kant que desde Hobbes.

Intentaremos a continuación formular la conclusión común de una manera que reconozca igualmente ambas trayectorias de razonamiento.

No hay, por una parte, la noción de derecho y, por otra, qué derechos son los que se reconocen, como no hay, por una parte, la noción de un sistema de garantías y, por otra parte, la cuestión de qué es lo que se garantiza. La noción del derecho o del sistema de garantías es todo lo contrario de neutral con respecto a cuáles son los derechos que se garantizan. Porque la garantía y, por lo tanto, el derecho comportan la universalidad, lo cual exige que garantizado haya de ser precisamente ni más ni menos que aquello que pueda serlo, esto es, que pueda serlo de manera universal, o, lo que es lo mismo, que prohibido sólo pueda ser aquello que esté en contradicción con la posibilidad de que otro, bajo las mismas condiciones, pueda también hacerlo.

## 8. Kant, II

Los desarrollos kantianos a los que hemos hecho referencia en el capítulo 7 forman parte de la averiguación de lo que kantianamente se llama la “forma”. Hay, por una parte, la forma de conocimiento o de la experiencia (en qué consiste que algo sea un contenido de conocimiento o de la experiencia), por otra parte (con el mismo significado para la palabra “forma”) la forma de la determinación práctica o de la decisión; una peculiar derivación de esta última (del signo que hemos expuesto en el capítulo 7) es la cuestión del derecho.

La forma, kantianamente, no es a su vez contenido alguno. El concepto kantiano de forma excluye que de la forma pueda haber, por así decir, una exposición positiva o substantiva. Por lo tanto, siempre que kantianamente se efectúa, por ejemplo por Kant mismo, una exposición positiva referente a la forma, hay que entender que ello sólo puede hacerse introduciendo alguna substancia empírica, la cual, sin embargo, no por ello queda incorporada a lo necesario o a lo *a priori* o a la forma, ni por lo tanto exigida universalmente, sino que meramente sirve de soporte para la discusión. En otras palabras: así como no queda en absoluto convertida en

necesidad *a priori* la particular figura de la física en la que Kant apoya sus discusiones de “metafísica de la naturaleza” (exposición de la forma de conocimiento), tampoco en las discusiones de *Metaphysik der Sitten* (exposición de la forma de determinación práctica) ocurre que, por ejemplo, la discusión sobre determinadas instituciones implique el reconocimiento de éstas como necesarias, pues lo perteneciente a la forma no son en ningún caso esas figuras institucionales, sino lo que con mayor o menor acierto expositivo se pretende poner de manifiesto mediante la discusión sobre ellas.

Esta imposibilidad de una exposición positiva desde la forma misma tiene que ver ciertamente con que Kant representa aquí cierto viaje al que no pertenece retorno alguno, pues el camino de la forma, esto es, de en qué consiste la validez a diferencia de todo válido, se mantiene en esa diferencia y, por lo tanto, no genera válido; la forma es un principio de crítica, no de génesis, sino de crítica de empíricamente dados. Cierta ignorancia de esto lleva a esperar que desde la forma se dicten normas. Otro modo de ignorancia de lo mismo, vinculada a entender que la ausencia del movimiento de retorno o de la génesis o de la negación-de-la-negación sería una incapacidad de Kant y no la substancia misma de su pensamiento, es lo que hay tras ciertas lecturas típicamente hegelianoides de Kant que encuentran connotaciones de terror en el ejercicio del principio kantiano de la forma en los terrenos moral y jurídico, porque buscan como legitimación de contenidos la posibilidad de una génesis de los mismos, toman, pues, el principio kantiano como si hubie-

se de pretender ser un principio de génesis y, dado que con él no hay génesis, que nada se genera, lo que encuentran es la génesis de nada, nada queda legitimado y no hay sino la guillotina. Lo mismo dicho simplemente de otra manera es que, desde esta falsa lectura de Kant, cualesquiera garantías, puesto que son contempladas como algo que pretendería ser generado deductivamente desde el principio *a priori*, han de ser garantías en el sentido de certezas absolutas y entonces, dado que en lo empírico nunca hay certeza absoluta, toda precaución resulta insuficiente y todo podría ser prohibido por si acaso.

El kantiano persistir en la diferencia, la kantiana ausencia de génesis, es idéntico con que no haya en absoluto noción de válido total (lo total no es válido y lo válido no es total), pues la noción de válido total es en efecto idéntica con la exigencia del movimiento de retorno, con la exigencia de que el protagonismo de aquella diferencia (la de en qué consiste la validez misma frente a todo válido) lo sea precisamente en el sentido de su autosupresión (negación-de-la-negación), esto es, de la autorreinterpretación de la cuestión de la validez como la cuestión del todo de lo válido.

Exigencia de la forma misma en sentido kantiano es, como ya ha quedado dicho, la universalidad, esto es, el que toda la operación de esa fuerza material cuya necesidad hemos definido en principio siguiendo a Hobbes y a la que llamaremos el “poder civil” consista en establecer y hacer cumplir reglas (esto es, preceptos con la forma lógica de universales) subsumiendo los casos individuales bajo esas reglas. Esto implica que el poder de dictar reglas está obligado a precisa-

mente dictar reglas, a no decidir sobre casos individuales, y que por su parte el poder de decidir sobre casos individuales está vinculado por las reglas y no puede cambiarlas. De aquí no se sigue qué configuración institucional han de tener esos poderes, y quizá ni siquiera se sigue cuántos han de ser, pero sí se sigue —y esto es con mucho lo más importante— el principio mismo de la separación o división. Se comprende la irritación de más de uno al observar que estamos basando conceptualmente la división de poderes en algo que hemos remitido nada menos que a Hobbes (y, en efecto, de Hobbes mismo hemos derivado la exigencia de universalidad, cf. capítulo 6); ahora bien, la base conceptual que acabamos de sugerir está más en la raíz de la cuestión que eso otro que circula habitualmente de que los poderes se limiten y equilibren unos a otros, pues esto último presupone ya la noción de un poder civil y a lo sumo le añade cierta conveniencia, de manera que, si se queda uno con esa fundamentación, parece que del poder civil se exige que no infrinja él mismo las garantías, cosa evidentemente necesaria, pero que nunca podría estar en la fundamentación misma de la existencia del poder civil, el cual viene a cuento no para no infringir él las garantías (para eso bastaría con que no lo hubiese), sino para que no pueda infringirlas agente alguno.

## 9. Balance

Nuestra averiguación había partido de una definición nominal de sociedad civil en la que el rasgo era la pluralidad en principio ilimitada de particulares de suyo independientes entre sí, los cuales, para la satisfacción de sus respectivas necesidades, ejercen una relación de intercambio. Esto comporta que los contenidos de ese intercambio son en principio cualesquiera, dependiendo de las necesidades y de las posibilidades que de hecho haya; el que cualquier cosa haya de poder ser mercancía significaría, según lo que acabamos de recordar de nuestros primeros pasos, no sólo que han de poder serlo cualesquiera tipos de cosa, sino también que es contingente cuáles lo sean. Así habría de ser según el planteamiento inicial o definición nominal. Entretanto, sin embargo, hemos indagado sobre la “pensabilidad” de eso así nominalmente definido, y ha resultado (final del capítulo 4) que la figura no es construible sin que haya compra-venta de un muy determinado tipo de mercancía, a saber, la “fuerza de trabajo”. La presencia de ese particular tipo de mercancía no es, pues, contingente, sino exigida por la estructura misma. Lo novedoso del hallazgo no reside en la peculiaridad del tipo de mercan-

cía en cuestión (fuerza de trabajo), sino en el hecho mismo de que la presencia de algún tipo determinado de mercancía (de algún tipo cualitativo de cosa) no sea contingente (dependiente de cuáles sean de hecho las necesidades y las posibilidades), sino que sea estructural.

Por otra parte, nuestra indagación sobre la “pensabilidad” de lo en principio nominalmente definido como la sociedad civil ha producido también otros resultados igualmente novedosos en relación con la definición nominal. Se ha descubierto, en efecto, que tras las relaciones de cambio ha de encontrarse una “substancia” que no comparece ella misma, que sólo se manifiesta en las relaciones de cambio entre cosas y que, por lo tanto, incluso en esas relaciones no se manifiesta como tal substancia subyacente; esto es: la manifestación no tiene lugar como tal “manifestación de”, sino como el ser y acontecer de las cosas, el cual sólo en un análisis como el nuestro se pone de manifiesto como la manifestación de la substancia. Aparece de este modo como inherente a la sociedad civil el abismo entre cómo ello está resultando ser en nuestro análisis y cómo ello tiene que ser en su mismo tener lugar. Ni el uno ni el otro “ser” es falacia, ni el uno ni el otro tiene que ser rechazado; la escisión es inherente al ser mismo.

Lo que acabamos de decir adquiere aún mayor importancia si reparamos en que ese “ser” de las cosas mismas ciertamente requerido por el hecho de que las relaciones entre ellas han de poder ser expresión de cierta “substancia”, “ser” que ha de ser en efecto el ser mismo de las cosas, puesto que la expresión de la substancia no puede tener lugar como tal

“expresión de”, es el lugar en donde hemos encontrado (o hemos esbozado cómo se encuentra) todo lo perteneciente a la esfera derecho-Estado-leyes. Para ser exactos, ahí hemos encontrado también (o señalado la manera de encontrar) la constitución de la ciencia; en todo caso así ha sucedido porque lo uno ha resultado ser inseparable de lo otro: se ha encontrado un “ser” de las cosas que se ha identificado con el concepto “poder”, de cuya consideración ha salido el término “poder civil” con rasgos que lo identifican con el Estado.

Todo ello —insistamos— ha ocurrido dentro de la indagación sobre la “pensabilidad” interna del objeto que introdujimos mediante la definición nominal que nominalmente define “sociedad civil”. Y en dicha indagación ha mantenido en todo momento su papel central (y no ha sido en momento alguno dejado atrás, ni “superado”, ni nada que se parezca a eso) todo lo que en el concepto “sociedad civil” hace de ésta el momento “negación”. El “ser”, el “poder”, el “poder civil”, el Estado con los que nos hemos ido encontrando no hacen sino desplegar y hacer consecuentemente pensable la misma negación que estaba ya en la alienabilidad y el carácter no vinculante de los contenidos, etcetera.

## 10. Apunte para otra dimensión del debate

Independientemente de que del persistir en el despliegue interno de la negación, sin “negación-de-la-negación”, se hayan de dar todavía otras muestras en capítulos posteriores, quizá tenga sentido ya adelantar algo sobre las implicaciones que ello tiene en lo que se refiere al concepto mismo “negación” y con ello a la marcha misma del sistema hegeliano. El debate se plantearía entonces en el nivel de la *Ciencia de la lógica* y de la *Fenomenología del espíritu*. Si la negación no tiene lugar por mor de una negación-de-la-negación, entonces ella misma pierde su carácter de momento necesario para el retorno desde una ruptura, y entonces tampoco ella misma ha de ser pensada desde y en relación con una inmediatez frente a la cual ella fuese ruptura; no sólo se pierde, pues, el momento siguiente (negación-de-la-negación), sino también el precedente (inmediatez), la negación se queda sola, y está por ver si, al ser ella sola, sigue siendo negación y no es más bien la ruptura o la distancia o la escisión como “lo primero” o “lo más alto”.

La cuestión, en cierta manera, se planteó ya en su día<sup>6</sup> a

---

<sup>6</sup> Cf. mi libro *Hölderlin y la lógica hegeliana* (1995).

propósito, como corresponde, de la *Ciencia de la lógica* (y, en alguna medida, de la *Fenomenología del espíritu*), y los términos del planteamiento fueron (y podrían seguir siendo hoy) los de si el “ser” del comienzo de la Lógica, y precisamente en aquello que le permite ser expresión del comienzo, puede en verdad ser algo distinto de la cópula del juicio (es decir, sin que se esté tratando sólo de maneras de tomar ésta). Si, como se defendió, es que no, y si, por lo tanto, la cópula está ya al comienzo, entonces resulta interesante lo que acerca de la cópula nos dice la aparición explícita de la misma dentro de la Lógica de Hegel, a saber: primero, que la cópula del juicio tiene su lugar en el tercer momento (el concepto) de la Lógica, lo cual es susceptible de ser analizado en términos de que todo lo que se obtiene en la marcha del sistema estaría de alguna manera dado ya al comienzo, por lo tanto en términos que nos llevarían quizá a Schelling; pero, segundo y más importante aún, que, eso del comienzo y que viene en el tercer momento, no viene en un momento cualquiera del tercer momento, sino precisamente en un momento negación dentro de él, constatación para cuyo aprovechamiento ya no nos valía Schelling, sino que habíamos de echar mano de Hölderlin, pues lo que entonces ocurre es que eso que está al comienzo y al final y en el medio ya no es nada que no tenga a su vez una posición en la tríada, sino que es la negación, a la cual, sin embargo, por el hecho de quedarse sola, le ha sucedido eso que aquí decimos al final del párrafo anterior.

Ilustración de este mismo problema general, pero ahora por referencia a un punto determinado del sistema (a saber: la

filosofía del derecho o teoría del espíritu objetivo), es lo que estamos haciendo en el presente libro. La sociedad civil pertenece al tercer momento (la *Sittlichkeit*) del espíritu objetivo, y es, dentro de ese tercer momento, el momento negación; en este caso la percepción de que la negación transcece se está produciendo por la vía de que (y todavía insistiremos en ello con más consideraciones) el Estado, para el cual se querría reservar el papel de la negación-de-la-negación, parece aparentar tal carácter solamente porque se limitó “ad hoc” el despliegue propio del concepto “sociedad civil”, despliegue que para hacer presente el Estado no necesita en manera alguna dejar atrás el carácter de negación (más bien al contrario).

## 11. Estado y comunidad

La connotación, en la que hemos insistido, de poder material suficiente para garantizar está, ciertamente, también en la base de que tanto Hobbes como Kant refieran sus discusiones sobre el poder civil a un Estado territorialmente limitado, fuera del cual hay en principio otros; pero importa sobremanera delimitar en qué sentido se produce en esa línea de pensamiento la vinculación entre lo uno y lo otro (entre poder material suficiente y condición de Estado particular); se trata de aquello que a propósito de Kant dijimos (capítulo 8) en el sentido de que la noción kantiana de “forma” excluye la posibilidad de una exposición positiva y substantiva de la forma misma y que, por lo tanto, en la exposición se adoptan siempre suposiciones empíricas, las cuales, sin embargo, no por ello quedan incorporadas a la forma ni, por lo tanto, convertidas en expresión de algo necesario. El que la capacidad material de garantizar esté limitada a un territorio es en Kant mismo una evidencia empírica y, como tal, una suposición empírica del tipo al que acabamos de referirnos. No hay, pues, en la referencia al Estado como un Estado particular distinto de otros, tal como esa referencia se da en Hobbes



o Kant, recuperación alguna de una comunidad o identidad colectiva. También en esto vemos que se mantiene estrictamente en el Estado lo negativo de la sociedad civil con el mismo carácter negativo que tiene en la propia sociedad civil. Habíamos hablado a este respecto de ausencia de contenidos vinculantes, y a ella es inherente la ausencia de todo “a dónde” al que se pertenezca. En el terreno del derecho y del Estado, salta a la vista que cualquier asunción o suposición de una comunidad determinada, dado que ésta no podría ser tal sino por unas u otras notas delimitatorias, implicaría la aceptación de contenidos vinculantes y, por lo tanto, comportaría restricciones distintas de las derivadas de aquel principio de universalidad que habíamos encontrado como ligado al fenómeno “garantía” mismo. Tampoco se trata en absoluto, en lo que estamos diciendo, de nada que se parezca a lo de “no hay más patria que la humanidad”, pues “la humanidad”, tomada como alguna comunidad a la que se pertenece, es tan particular, contingente y empírica como cualquier otra y comporta, por lo tanto, los mismos efectos en materia de garantías que cualquier otra “patria”. La concepción del derecho y el Estado que hemos vinculado a la sociedad civil misma, por lo tanto a la negación, concepción a la que llegamos siguiendo la línea Hobbes-Kant-Marx, disuelve sin retorno toda comunidad; la presencia del Estado particular se debe únicamente a que la discusión no es posible sin un material empírico. El que así sea es perfectamente consecuente con la diferencia que en esa línea hemos reconocido frente a Hegel, pues es cierto que en Hegel, en cambio, el que el Es-

tado sea Estado particular tiene que ver con que es la negación-de-la-negación y, por lo tanto, retorno desde la disolución de la comunidad.

Así las cosas, el debate puede adquirir un giro nuevo si nos ocupamos por un momento de hacer ciertas precisiones en cuanto al carácter “empírico” que, al menos en cierta tradición, hemos atribuido a la asunción de particularidad del Estado y, por lo tanto, a la pluralidad de Estados. Sin duda es una constatación empírica el que en los siglos XVIII y XIX no había en absoluto medios que materialmente permitiesen garantizar sin un límite territorial; es asimismo una cuestión empírica (y, por lo tanto, de contornos más o menos difusos) la de cuándo dejó de ocurrir eso o, para ser más exactos, la de cuándo empezó a ocurrir lo contrario, a saber, que ningún poder territorialmente limitado pueda ser lo bastante potente para tener —ni siquiera “dentro” de “su” territorio— el descrito carácter de poder al que nadie esté en condiciones de enfrentarse. Pero ¿es igualmente empírico el que, dando por supuesto el “ser” moderno (efectivamente supuesto, como hemos visto, en los fenómenos “derecho” y “Estado”), antes o después se hubiese de llegar a esto? Lo que antes dijimos de la noción moderna de conocimiento, esto es, de presencia de las cosas, idéntica con la noción moderna de poder (esto es, con aquello que dijimos de que la presencia de la cosa, en cuanto que capacita, capacita tanto para algo como para lo contrario de ese algo), todo ello con referencia a la ausencia de carácter vinculante de los contenidos, etcétera, ¿es pensable sin un continuado e ilimitado aumento de la escala?

Más que contestar a esta última pregunta (respuesta que, por otro lado, no es, en cuanto al “sí” o el “no”, demasiado difícil), dedicaremos un momento a constatar cómo la misma descubre una nueva vertiente del conjunto del problema. Si la confrontación de Hegel con cierta tradición a su vez moderna, así como la percepción del transcrecimiento de la negación (capítulo 10), nos han hecho sospechar que en la filosofía del derecho de Hegel la sociedad civil está supuesta de comienzo a final con independencia de cuáles sean las limitaciones que la sistemática necesite imponer al capítulo nominalmente dedicado a ella, entonces, dado que lo que siguiendo aquella tradición hemos descrito como “sociedad civil” (con su enraizamiento en la mercancía, en la ausencia de contenidos vinculantes, etcétera) es manifiestamente identificable con lo que otras veces llamamos “modernidad”, resulta claro que o bien en todo el aparato conceptual (hegeliano u otro) no hay nada de *Weltgeschichte* (“historia” como acontecer del “mundo” o acontecer total), porque todo estaría limitado por una suposición moderna, o bien la *Weltgeschichte* misma es un producto moderno; lo es aquella que trata de los romanos, los griegos, etcétera, y donde mejor se ve ello es en que incluso trate de “orientales”, pues salta a la vista que lo “oriental” es el más irremediabilmente moderno-occidental de los fenómenos históricos. En lo que se refiere a la *Weltgeschichte*, estamos de nuevo ante la cuestión de los conceptos de totalidad; ese título no es sino una de las maneras de pretender nombrar el todo de lo válido, pretensión que, como hemos visto (capítulo 8), no sale indemne de la confrontación.

## 12. De nuevo Hobbes

Estamos hablando de un sistema en el que el capacitar inherente al conocimiento es capacitar tanto para hacer lo uno como para hacer lo otro, tanto para X como para lo contrario de X, en el que, por lo tanto, cuanto más se conoce la cosa, cuanto más presente es la cosa, tanto menos se depende de ella, tanto menos se está vinculado a un carácter propio de ella misma. En otras palabras: de la cosa en cuanto conocida, de la presencia de la cosa, no se sigue determinación alguna de conducta. Lo que la cosa ella misma es, los caracteres en los cuales comparece, lo que el conocimiento pone de manifiesto como propio de ella, es lo que llamamos su “naturaleza”. Por lo tanto, lo que acabamos de recordar es que, en el sistema del que estamos hablando, no puede haber determinación de conducta en razón de “la naturaleza de” cosa alguna. En páginas del *Leviatán* se desarrolla esto por la vía de investigar qué es lo que entonces puede quedar en pie como significado de —respectivamente— las expresiones *ius naturale* (*right of nature*) y *lex naturalis* (*law of nature*). La conexión semántica que permite seguir haciendo algún uso de “naturaleza” es la consistente en que esta palabra ha de

significar lo que es posible tema de conocimiento, presencia de algo con sus marcas y caracteres.

Empecemos, pues, por *right of nature*. Cada uno tiene en cada momento un cierto poder, es decir, puede materialmente hacer determinadas cosas y no puede hacer otras, lo cual debe ser entendido incluyendo todo aquello que entra a determinar capacidades materiales, por ejemplo: también el ser más o menos inteligente, capaz de esfuerzo, tener rivales más o menos poderosos, etcétera. Lo que uno puede hacer, en este sentido, es su *right of nature*, el cual es, por lo tanto, un derecho a cualquier cosa, sin otro límite que la capacidad material (la que en cada momento se tenga) de conseguirla. Incluso la insistencia de Hobbes en que este derecho es la libertad “de usar el propio poder como uno mismo quiera para la preservación de la propia naturaleza, esto es, de la propia vida”<sup>7</sup> no introduce distinción alguna entre el alcance del poder material y el del derecho de naturaleza, pues —primero— el concepto “preservación” no hace más que continuar la precedente constatación de que no hay en absoluto *utmost ayme* (*finis ultimus*) ni *greatest good* (*summum bonum*)<sup>8</sup>, sino que todo lo que hay es “el continuo progreso del deseo” (esto es, del intento de satisfacer el deseo) “de un objeto a otro”, de manera que “preservar (o continuar) la vida” no quiere decir ninguna otra cosa que simplemente vivir, y —segundo— el derecho de naturaleza es el derecho a usar el propio

<sup>7</sup> *Leviatán*, parte I, capítulo 14 (edición citada, p. 104).

<sup>8</sup> *Ibid.*, parte I, capítulo 11 (edición citada, p. 79).

<sup>9</sup> *Ibid.*

poder “como uno mismo quiera” incluso con independencia de si uno acierta o se equivoca en la elección de los medios o caminos, acierto o error que no está en el deseo o pasión, del cual no tiene sentido alguno decir que acierta o se equivoca, sino en el ejercicio de cálculo, capaz de seleccionar estrategias, ejercicio que Hobbes designa con la palabra “razón”. En este sentido, la razón está al servicio de las pasiones, y no habría en absoluto razón si el que la haya no fuese necesario para determinar cómo alcanzar las metas de los deseos. Es precisamente esto mismo lo que excluye que la razón pudiese ser dependiente de pasiones en cuanto a determinar cuáles son las respuestas o soluciones, pues tal dependencia convertiría la servicialidad de la razón en un círculo vicioso.

Hasta aquí no ha aparecido en absoluto que la razón establezca leyes, ya que no se llama en este contexto establecer leyes al hecho de constatar legalidades o regularidades en las cosas (el cual, en efecto, sí está directamente implicado en el papel que hemos atribuido a la razón). Por ley entendemos aquí, en cambio, no una constatación, sino un precepto o regla que ordena o manda; a la vez, si la ley ha de serlo “de la naturaleza”, lo que esto quiere decir es que ha de ser reconocimiento de alguna constitución o encadenamiento de condiciones. La razón establece tales preceptos o reglas cuando, en su ya definido servicio a las pasiones, lo que hace es servir las concretamente en el sentido de calcular qué tiene que ocurrir para que, por supuesto al servicio de las pasiones, se pueda en general calcular, esto es, para que haya, si puede haberlo o en la medida en que pueda haberlo, aquello que ya siguen-

do a Hobbes habíamos designado (capítulo 6) como “paz”. Ciertamente que la relación con la paz no aparece en la definición nominal de “ley de la naturaleza”: “Una ley de la naturaleza es un precepto o regla general, descubierto por la razón, por el cual a alguien le es prohibido hacer lo que es destructivo de su vida o elimina los medios para preservarla [recuérdese lo dicho sobre el significado que aquí tienen “vida” y “preservar la vida”] u omitir aquello por lo cual considera que puede mejor ser preservada”<sup>10</sup>. Ahora bien, que la razón establezca leyes o preceptos ocurre sólo por cuanto a la razón, por su descrito papel de servicio a las pasiones, le corresponde también calcular de qué depende el que se pueda en general calcular, esto es, en qué consiste o reside el que haya paz. Sólo en esta conexión establece la razón leyes, y sólo lo así establecido merece el nombre de “leyes de la naturaleza”. Por eso la primera y fundamental de ellas es “que cada uno debe procurar la paz en la medida en que tenga alguna esperanza de conseguirla y, si no puede conseguirla, entonces en su mano queda buscar y hacer uso de todos los recursos y ventajas de la guerra”<sup>11</sup> (más abajo nos ocuparemos de una matización que el propio Hobbes introduce de inmediato a esta formulación); la segunda de las “leyes de la naturaleza” es que “cada uno esté dispuesto, si los demás también lo están, en cuanto considere necesario para la paz y para su propia defensa, a deponer este derecho suyo a todas las cosas [i. e. el “derecho de naturaleza”, cf. arriba en este mismo capítulo] y confor-

<sup>10</sup> Ibid., parte I, capítulo 14 (edición citada, p. 104).

<sup>11</sup> Ibid. (edición citada, p. 105).

marse con tanta libertad frente a los otros como conceda a los otros frente a él”<sup>12</sup>. Etcétera.

Según todo lo que hemos dicho, las “leyes de la naturaleza” de Hobbes pretenden presentar en qué consiste o reside en general el que haya eso que ya en nuestro capítulo 6, siguiendo precisamente a Hobbes, habíamos llamado “tiempo de paz”. Así, pues, las “leyes de la naturaleza” no son ellas mismas parte de las disposiciones de obligado cumplimiento que constituyen el ejercicio del poder civil, sino que explicitan en qué consiste que haya en verdad un poder civil, o sea, en qué consiste que la situación de poder sea en efecto de poder civil. La anotación que Hobbes añade a la fórmula de la “primera y fundamental” de las “leyes de la naturaleza”, a saber, que se la podría dejar en meramente “buscar la paz y seguirla”, obedece a que la segunda parte de la fórmula (“en la medida en que ..., y, si no ..., ...”) no es una determinada “ley de la naturaleza”, ni siquiera la primera y fundamental, sino que es condición o carácter de todas ellas; en todas ellas se trata de las condiciones constitutivas de cierta situación. En este sentido dice Hobbes acerca de las “leyes de la naturaleza” dos cosas que en el fondo son una sola, a saber: que en el saber de ellas consiste “la verdadera y única filosofía moral”<sup>13</sup> y que obligan *in foro interno*, pero no siempre *in foro externo*<sup>14</sup>, lo cual quiere decir lo siguiente: ni depende sólo de mí el que se cumplan ni son cosas tales que tenga algún sentido pedir que las cumpla yo solo.

<sup>12</sup> Ibid.

<sup>13</sup> Ibid., parte I, capítulo 15 (edición citada, p. 127).

<sup>14</sup> Ibid. (edición citada, p. 126).

Ya en nuestro capítulo 6, hablando de garantía, de qué cosas han de ser garantizadas y de Hobbes, habíamos considerado dos caminos, que podríamos llamar material (qué contenidos son irrenunciables) y formal (qué garantías son inseparables del hecho de que haya en general garantía de algo). El *Leviatán* está en una peculiar tensión entre ambos conceptos, aunque es el segundo, en su uso como recurso lógico, el que da a las argumentaciones decisivas de la obra su reconocida contundencia. En cualquiera de los dos se trata de garantía, o sea, de seguridad, pero esta misma noción es entendida de manera correspondientemente doble; en uno de los dos sentidos se trata del aseguramiento de determinados contenidos (por ejemplo: sin paz “no puede haber para nadie, por muy fuerte o sabio que sea, seguridad de vivir hasta el final del tiempo que ordinariamente la naturaleza permite a los hombres vivir”<sup>15</sup>); en el otro, en cambio, se explota la cadena de implicaciones que lleva de seguridad a garantía, de aquí a universalidad (no puede haber garantía alguna si la decisión recae intuitivamente sobre el caso singular) y de universalidad a igualdad (subsunción).

Esta en cierta manera doble posición no es debida a falta de elaboración, sino que, bien al contrario, resulta de una subyacente averiguación ontológica. Allí donde hay una interpretación de lo que significa “ser”, por ejemplo cuando se asume algo como “ser es cuerpo”, el concepto de contenido, en este caso “cuerpo”, queda forzado a desempeñar el papel

<sup>15</sup> Ibid., parte I, capítulo 14 (edición citada, p. 105).

del concepto formal “ser”: ser es ni más ni menos que cuerpo en la medida en que cuerpo es ni más ni menos que ser. Así, la paz es reclamada como condición para la continuación corporal de la vida en la misma medida en que la cuestión de qué cabe entender por continuación corporal de la vida acaba envolviendo el sistema de las garantías, esto es, de aquellas libertades que pueden consistentemente establecerse como universales.

### 13. Kant, III

Hay algo que hemos venido describiendo como imposibilidad de pautas de conducta “naturales”. El empleo de esta expresión se apoya, según ya expusimos, en que por la “naturaleza” de algo se entiende el qué es y qué no es ese algo, es decir: su posible presencia cognoscitiva. Por lo tanto, la indicada imposibilidad de pautas “naturales” es lo mismo que se formula también diciendo que el conocimiento capacita en el sentido de que capacita tanto para hacer algo como para hacerlo, o tanto para hacer cierta cosa como para hacer lo contrario de ella.

El espacio a cuya ya anterior descripción acabamos de remitir brevemente es también el espacio de partida de Kant, por de pronto en el sentido de la asunción de que el conocimiento no determina la decisión o de que no hay secuencia argumentativa válida en la que, partiendo de premisas cognoscitivas y sólo cognoscitivas, se llegue a alguna conclusión ejecutiva<sup>16</sup>. Por otra parte, este mismo espacio de partida determina también cuáles son en Kant los pasos si-

---

<sup>16</sup> En cuanto a la presencia y conexiones de este principio en Hume, véase mi libro (actualmente en prensa) *Pasión tranquila (Ensayo sobre la filosofía de Hume)*.

guientes. Ha quedado, en efecto, con lo dicho reconocida la decisión como aquello de lo que siguiendo a Kant dijimos (capítulo 7) que es lo mismo si yo asesino porque calculo poder eludir la amenaza de la cárcel que si no asesino porque no hay tal cálculo; en otras palabras: decisión como función del conjunto de las posibles situaciones cognoscitivamente dadas en el conjunto de las posibles conductas materiales, donde tanto los elementos del conjunto de partida como los del conjunto de llegada son objetos posibles de conocimiento y sólo la función misma es decisión. Es esto lo que caracteriza la decisión como algo que sigue siendo lo mismo aun aplicado a en principio infinitos casos posibles, esto es, como algo (la “máxima”) que tiene la forma lógica de un universal; es importante que sólo tenga de universal la forma lógica, es decir, que toda máxima sea contingente, pues es esto lo que permite que una máxima en sí misma contradictoria, pero en la cual la contradicción está ligada a la forma lógica de universalidad (es decir, lo que ocurre es que cierto contenido no puede sin contradicción ser formulado como universal), sea, sin embargo, ejecutiva, ya que, al ser en todo caso contingente, nunca es un efectivo universal; se establece así la posibilidad de que una decisión (una máxima) contenga a la vez, por el hecho de su forma lógica de universal, su propia condena, es decir, queda establecida la posibilidad de una “ética autónoma”. Según todo esto, el enjuiciable ético es la máxima, la cual, según hemos visto, no es objeto de conocimiento. A lo sumo, puedo demostrar que el acto que materialmente he

realizado no puede ser subsumido bajo máxima alguna que fuese compatible, y en ese caso, aun sin saber cuál es mi máxima, sé que será éticamente reprochable. En cambio, nunca puedo decir que mi actuación sea éticamente irreprochable, porque cualesquiera actos materiales derivables de máximas compatibles son también derivables de máximas no compatibles.

Todo lo dicho en el párrafo precedente se refiere a un enjuiciamiento cuyo enjuiciable es tautológicamente inaccesible a la coacción; ésta (cf. capítulo 7) cambia el elemento del conjunto de partida, lo cual hace que el elemento del conjunto de llegada quizá cambie sin que la función misma cambie. Por lo tanto, el enjuiciamiento del que se ha tratado en el párrafo anterior, el enjuiciamiento ético, no puede jamás fundamentar una actuación coactiva. Cualquier potencia coactiva es, pues, por el hecho de ser coactiva, incompetente en lo ético. Cabe preguntarse entonces por qué hemos tocado la cuestión de lo ético aquí, donde el enjuiciamiento del que procede tratar, por elección de tema, es el implicado en lo jurídico y que forma parte del ejercicio del poder civil, el cual es la potencia coactiva por excelencia. Obviamente, ni el legislador ni el juez están en manera alguna legitimados para intentar referirse a cosa tal como lo que hemos llamado una “máxima” ni para intentar saber qué cosa es eso. El derecho sólo es derecho en cuanto que se refiere a actuaciones definidas en términos tales que de ellas quepa constatar con valor de conocimiento si han tenido lugar o no. El poder civil penará el asesinato, o bien el intento o la preparación del

mismo definidos en términos que hagan de ellos actuaciones físicamente constatables, pero no sería ya poder civil si pretendiese entrar en aquello de si mi no-asesinar deriva sólo de mi temor a ir a la cárcel, etcétera. Insistamos, pues, en preguntar por qué ha debido aparecer aquí una referencia al enjuiciamiento ético.

La respuesta es que el reconocer la descrita incompetencia ética o alienidad con respecto a lo ético no es, en referencia al poder civil y al derecho, una mera delimitación externa, frente a simplemente “otra cosa”, sino que el “orden de las razones” kantiano es el siguiente: lo ético se define de manera tal que de esa definición se sigue al respecto la incompetencia o alienidad de la potencia coactiva, y es precisamente de esa incompetencia y alienidad, de esos “no poder” y “no estar legitimado para”, de donde sale lo que sí es derecho y lo que sí es el poder civil; así lo vimos cuando (capítulo 7) observamos cómo de la imposibilidad de discriminación ética de las conductas surge el “hago lo que me da la gana” en el que “yo” ha de poder ser cualquiera y de ahí el “todo aquello que no sea incompatible con que, bajo las mismas condiciones que yo, cualquier otro etcétera”.

Esta última regla, cuyo cumplimiento o incumplimiento en una situación dada define en qué medida o hasta qué punto esa situación es “de derecho”, concierne ya de manera exclusiva a actuaciones materialmente (físicamente, cognoscitivamente) observables y excluye discriminaciones éticas. Es correcto decir que la situación óptima, en materia de derecho y poder civil, es aquella en la que se podría tranqui-

lamente asumir que todos somos deshonestos en extremo, toda vez que la situación, el juego de fuerzas, es tal que está claro que saldríamos perdiendo si no actuásemos conforme a derecho, y en la que las personas en cada momento elegidas para ser gobernantes o legisladores o jueces pueden sin problema ser deshonestísimos individuos que, a la vista del juego de fuerzas, actúan conforme a derecho por la cuenta que les tiene. Por el contrario, confiar parte de la cuestión a que las personas sean buenas es una concesión al principio despótico, en el que, en efecto, las cosas van bien si el déspota es bueno (y es vieja verdad el que el déspota bueno es el peor de los déspotas).

El principio a propósito del cual estamos insistiendo en que él se refiere a acciones materialmente constatables es el concepto mismo de derecho, es, por lo tanto, lo que delimita qué es y qué no es una situación de derecho, es, pues, kantianamente, la “forma de derecho”. Hemos insistido también, por otra parte, en que la “forma”, en sentido kantiano, no es genética, en que el contenido siempre es empírico. Por lo tanto, ese principio que es la forma de derecho no generará normas ni preceptos, sino que se ejercerá críticamente siempre sobre una u otra situación empírica, especificando en qué medida o sentido se está (y en qué medida o sentido no) en una situación de derecho. El criterio para esta crítica no es, pues, ni “moral” ni “ético”; es jurídico, sólo que perteneciente a la forma misma de derecho. El ejercicio crítico en cuestión es el sentido que nos queda para la palabra “política”, si este vocablo ha de mantenerse en pie como designación de



algo legítimo. Si esto es así, entonces, de acuerdo con todo lo dicho, la legitimidad política no depende en absoluto de una rectitud moral o ética, y también en esto lo que importa es qué podemos esperar de alguien (o de nosotros mismos) en razón del juego de fuerzas a que está (estamos) sometido(s) y de la cuenta que le tiene (nos tiene) hacer o no hacer esto o aquello; y también aquí el desplazar la cuestión hacia problemas de honestidad de las personas es una concesión al principio despótico, por las razones ya dichas.

Debemos finalmente insistir en que la asunción de incompetencia ética o moral aquí presentada como inherente al poder civil no es una mera exterioridad, sino que es la fuente positiva de la esfera de lo jurídico. De que la potencia coactiva sea incompatible con la capacidad de discriminación intrínseca de las conductas se siguen tanto el “hago lo que me da la gana” como el hecho de que el “yo” en cuestión sea cualquiera; se sigue, por lo tanto, el principio constitutivo del derecho. Recíprocamente, siempre que la situación no es de derecho, ello tiene que ver con que la potencia coactiva (la cual precisamente por eso carece de la condición de poder civil) hace valoraciones, considera tal o cual conducta como de suyo mejor o peor que tal o cual otra; por supuesto, estas valoraciones tampoco son éticas ni morales (si lo fuesen, no tratarían de imponerse coactivamente).

## 14. De nuevo sobre estructura “económica”

Volveremos ahora sobre el concepto de estructura invocado en el capítulo 3 (por necesidad procedente ya de los capítulos anteriores a aquel) y de cuyas implicaciones hicimos abundante uso en todo momento. Por otra parte, la consideración que ahora tenemos pendiente empezará por explicitar algo el significado (nominalmente ya definido) de cierto adjetivo, a saber, “económica”, que ya en el capítulo 3 aplicábamos a la particular estructura, o al tipo particular de estructura, para cuya específica consideración habíamos introducido allí el concepto designado por el sustantivo.

Dando por conocido lo que para nosotros significa “estructura”, recordemos ahora que el adjetivo “económica” producía una especificación referente al tipo de datos en los que la estructura en cuestión podía realizarse o no, esto es, al tipo de “reales” que esa estructura reclamaba como su posible realización o no realización. El adjetivo se refiere a la estructura, no a los reales; significa un tipo de estructura, no un tipo de hechos o datos; a los datos o hechos no se les llama “económicos”, sino que de ellos se dice simplemente que son constatables con el tipo de exactitud propio de la física matemática.

tica, con lo cual no se está hablando de mayor o menor exactitud, sino del tipo de exactitud.

Así, pues, atribuir a cierta situación una estructura económica equivale por de pronto a afirmar acerca de esa situación algo que, en principio, unas situaciones cumplirán y otras no, a saber: que, en esa situación, el tipo de datos mencionado (el de los datos a constatar con el tipo de exactitud asimismo mencionado) realiza por sí solo cierta estructura. Ni siquiera meramente en principio hay en cualquier situación una estructura económica. Al proyecto intelectual al que pertenecen los desarrollos conceptuales a los que ahora estamos haciendo referencia le es inherente la —cuando menos— hipótesis de trabajo de que hay alguna situación en la que, al menos tendencialmente, sí ocurre eso, e incluso de que esa situación tiene “para nosotros” un cierto carácter de “nuestra” que la hace en cierta manera ineludible incluso a la hora de considerar “otras”, quizá precisamente por el hecho de que no hay en absoluto un punto de vista único y englobante igualmente válido para todas.

Entretanto, es decir, también aquí en los capítulos intermedios, se ha vuelto un poco más claro el significado de esa referencia a alguna situación y a un tipo de datos o hechos constituido por un tipo de exactitud en la constatación. Tal aclaración se ha producido en dos aspectos coincidentes entre sí. Uno es que, a medida que avanzaba la presentación de la estructura en cuestión, a la cual llamamos también “sociedad civil”, se hacía patente la conexión entre lo significado por este término y lo que por otro lado llamábamos también

“modernidad”. El otro aspecto es que justamente a esa estructura, “sociedad civil”, “modernidad”, ha resultado corresponder un modo de ser de las cosas, de presencia de ellas, por lo tanto de conocimiento (validez), que es precisamente el constitutivo de la física matemática, esto es, de la “ciencia” en el sentido moderno de esta palabra. Con ello no sólo se produce una coincidencia entre los dos aspectos (la estructura es la modernidad, los “reales” son las cosas tal como son en ámbito moderno), sino que además este modo de casar las piezas, en el cual están implicadas cosas que ya hemos dicho y que ahora recordaremos acerca del modo moderno de ser-validez-conocimiento, conduce a resultados nuevos, de los que pasamos a ocuparnos.

Recordemos en primer lugar que el modo aludido de conocimiento (validez), por lo tanto en definitiva de ser de las cosas, resultaba ser aquel tal que, cuanto más presente es la cosa, cuanto mejor se la conoce, tanto menos se depende de ella, tanto menos se está vinculado por un ser o no ser de la cosa, tanto más se puede hacer o no hacer con o de ella igualmente esto que aquello. Lo real constatable en el tipo de constatabilidad del que ahora se trata es lo en principio disponible y transformable (con independencia de hasta qué punto es de hecho transformable en tal o cual particular momento). Este es un punto ya expuesto con algún detalle en capítulos anteriores.

Pues bien, lo que, según el significado que hemos encontrado para el adjetivo “económica” referido a la estructura, queda situado en el modo de ser de lo en principio dispo-

nible para transformación son los hechos o datos en los cuales la estructura se realiza o no se realiza; no es la estructura misma. La posibilidad de “actuar sobre” los hechos no comporta por sí misma posibilidad alguna de “actuar sobre” la estructura, ni siquiera en el mero sentido de producir el que ésta se realice o no; lo que en principio ocurre es, por el contrario, que la estructura comporta funciones del conjunto de valores (físicamente) posibles de unas variables en el conjunto de valores (asimismo físicamente) posibles de otras, de modo que un cambio de valor de unas variables puede producir, permaneciendo la estructura, un cambio de valor de otras. Aun antes de entrar a discutir qué límites o matizaciones tiene esto, conviene, sin embargo, que no se nos escape la relevancia que de todos modos tiene el que la condición de “aquello sobre lo cual se puede actuar” comporta el entero estatuto ontológico de lo “a constatar con el tipo de exactitud propio de la física matemática”; sería un consuelo el que el intento de actuar ejecutivamente sobre datos que no tienen ese estatuto sólo condujese a la frustración; el problema es que tal intento, que obviamente no lleva a hacer aquello que él pretende, sí lleva con frecuencia a hacer enormes barbaridades en el intento mismo. Volvamos sin embargo a nuestro propio hilo argumentativo: el conocimiento, en el sentido de la presencia física en el modo de la física matemática, lo es de datos o hechos en los que puede realizarse o no realizarse cierta estructura; no lo es de la estructura misma; ésta no es nada físico o “real”, y, por lo tanto, un saber o preguntar o investigar referente a ella no responde a la noción “co-

nocimiento” que hasta aquí se ha manejado a propósito del ser y el conocimiento específicamente “modernos”. Así, pues, si bien tal saber o preguntar o investigar quizá haya de ser a su manera capacitante o posibilitante, no podrá serlo en el sentido de la disponibilidad y transformabilidad de la cosa. ¿Qué pasa entonces con el saber o investigar o preguntar referente a la estructura misma?

## 15. Distancia

La pregunta que cierra el capítulo anterior está tanto más justificada por cuanto lo que desde el comienzo y de manera continuada ha motivado nuestra exposición ha sido el inicial hallazgo de que hay, en efecto, una cuestión de la estructura y el consiguiente intento de desarrollar esa cuestión. La paradoja de un conocimiento que no es conocimiento o de un capacitar que no es capacitar concierne, por otra parte, con (o quizá es la misma que) la constituida por el hecho de que una de las primeras cosas que descubrimos acerca de la estructura fue que ella no comparece, cuando, sin embargo, con ello estábamos ya consiguiendo algunos avances en el camino de hacerla comparecer; esta última fórmula de la paradoja se expresó también alguna vez en que distinguimos entre cómo ello es en su propio funcionamiento y cómo es en nuestro análisis o “para nosotros”, donde, si bien nunca sabremos quién somos a este efecto “nosotros”, lo que está claro es que nosotros, a la vez, no estamos fuera, sino que lo que ocurre es, más bien, que el hecho de que algo tenga lugar, es decir, el que algo de alguna manera (por paradójica que sea) comparezca, no es pensable sin una distancia para ese

comparecer; no hay “fuera” alguno, porque no hay parte otra alguna en la que estar, sino meramente la distancia que es inherente al comparecer mismo.

Con esto último hemos tocado una noción que viene de más lejos que la modernidad, aunque está también en la modernidad, quizá porque, de maneras en cada caso diferentes, está en todo pensar importante. Una de sus apariciones en la modernidad es aquello del prólogo de la *Filosofía del derecho* de Hegel de que la lechuza sólo comienza su vuelo con la entrada del crepúsculo (es decir: saber sólo acontece cuando ello está empezando a irse). La palabra griega *theoría* no es de suyo un término de saber, y sin embargo tiene que acabar caracterizando el saber por el hecho de que el elemento semántico común a los diversos usos de la palabra es el jugar un juego viniendo a la vez como de fuera; por su parte, *sképsis* significa simplemente mirar o examinar o considerar, y por eso no tiene más remedio que significar distancia; etcétera.

Estamos, pues, ante una noción que no es específicamente moderna, y, sin embargo, ella adquiere en el contexto moderno en el que la hemos situado un significado muy especial por el hecho siguiente: habíamos expuesto (capítulo 14) por qué y en qué sentido la posibilidad de actuar sobre cualquiera de los datos en el conjunto de los cuales se realiza la estructura no comporta posibilidad de actuar sobre la estructura misma; a la luz de la explicación que allí dimos, cabe preguntarse si a lo allí dicho algo relevante se añade por el hecho de que, a la vez, de alguna manera se esté hablando de un reconocimiento de la estructura misma. La estructura no

es nada físico; el “conocimiento” de ella, pues, no podrá ser conocimiento en el sentido del modo de presencia o validez al que hemos atribuido el carácter de disponibilidad y transformabilidad de la cosa; ni sentido tendría el que tal hubiese, pues hemos establecido que no hay “fuera” y que la distancia no es estar en parte otra alguna, sino sólo el entender, con lo cual nunca podría haber de dónde tomar un “en qué” para un transformar. Es sólo entender, o que ello comparezca; pero el comparecer comporta una distancia y, por lo tanto, hay en efecto ruptura.

Retengamos esto: no puede haber un “en qué transformar”; el “proyecto” no es teleológico, ¿de qué tipo es entonces?

## 16. De nuevo Hegel

El que nuestra exposición haya tenido en gran medida (cf. en especial capítulos 1, 9, 10 y 11) el carácter de crítica a Hegel demuestra que necesitamos de Hegel. Volvamos, pues, por un momento a él.

Volvamos concretamente al movimiento o vuelco que se designa como “la negación”, esto es, la operación básica y general del sistema hegeliano. De qué pase con “la negación” depende también si se mantiene o no la negación-de-la-negación.

Hay un aspecto que ese movimiento o vuelco, “la negación”, tiene en particular en la *Fenomenología del espíritu*. Ésta es el entero sistema en un determinado modo de presentación del mismo, modo que, en su primera publicación, pretende ir por delante en razón de lo que al menos en aquel momento se considera como su especial capacidad para responder a cierta aporía relacionada con cómo el saber acredita su condición de tal frente a lo que en principio pudieran ser otras presumibles figuras de saber asimismo aspirantes a la condición del verdadero saber. El acontecer mismo del saber constituye la resolución de la aporía en cuanto que los momentos del sistema son presentables como puntos de vista o

modos de presencia de todo, de modo que el saber se afirma como tal frente a los otros aspirantes en cuanto que los incluye en sí mismo como momentos. En este modo de presentación del sistema la negación resulta presentada como el “poner a prueba” cierta figura de saber y como “la experiencia” que tiene lugar sobre ese saber. Tal “poner a prueba” tiene lugar por cuanto la propia figura de saber en cada momento dada es ella misma posición de un “en qué consiste la verdad (en qué consiste la validez)”; en esa posición el “en qué consiste la verdad” de ese saber es puesto como algo otro que el saber mismo; por lo tanto, “la experiencia” será en cada caso la negación del saber sobre el cual la misma tiene lugar y con ello también la negación del “en qué consiste la verdad” propio de ese saber.

Presentada de este modo la negación, la negación-de-la-negación se expresa en que la experiencia sobre el momento siguiente niega que la negación sea negación; se encuentra que lo otro, puesto como el en qué consiste el haber de lo que hay, no es en verdad otro, sino que ello mismo es lo que hay. Esta secuencia de negación y negación-de-la-negación es tanto la figura del entero sistema como la de cada subdivisión y sub-subdivisión de cada uno de los momentos. Hay, pues, un concepto de totalidad de las figuras, y el que lo haya deriva ciertamente de la negación-de-la-negación.

Este breve recuerdo de lo que hay en Hegel no tiene otra pretensión que la de servirnos para la delimitación que a continuación tratamos de establecer.

Por de pronto, en el proyecto que con referencia crítica a Hegel hemos esbozado aquí, ocurre que —primero— está en efecto presente lo que ahora siguiendo a Hegel acabamos de resumir de que cierta figura es ella misma la posición de un “en qué consiste la validez”, y, por lo tanto, debemos —segundo— preguntarnos si también aquí la figura es “puesta a prueba” de acuerdo con ese su mismo patrón de medida, e incluso si (o en qué sentido) ese “poner a prueba” habrá de ser la negación. En cambio, lo que quizá está ya claro es —tercero— que el movimiento o vuelco así descrito será meramente el de cierta figura y que no habrá totalidad.

En cuanto al primero de los tres puntos que acabamos de señalar, nuestros capítulos 5 a 9 han dejado establecido, en efecto, no sólo cómo a la estructura “sociedad civil” es inherente la posición de un “en qué consiste la validez”, sino también —y ello es especialmente importante en el contexto del presente capítulo— de qué manera esa posición no lo es de algo como inherente a la estructura “sociedad civil”, sino de algo como simplemente validez.

Esto último, que la validez puesta lo sea como validez en sí, inicia una respuesta también afirmativa a la pregunta formulada como segundo punto. Que la estructura “sociedad civil” lo ponga como independiente de ella misma quiere decir que acepta ser juzgada según ello. Ello reúne la doble condición paradójica exigible para un patrón de medida, a saber: que no sea ajeno (pues, si lo fuese, ¿por qué habría de ser aceptado como patrón de medida?) y que sea ajeno (pues, sin serlo, no sería un patrón de medida).

Así las cosas, el mismo segundo punto en el que estamos nos proporciona también una interesante hipótesis de respuesta a la cuestión que quedaba pendiente al final del capítulo 15. Se preguntaba allí qué carácter puede tener cierto proyecto que, comportando distancia o ruptura, a la vez, y quizá precisamente por ello mismo, no puede ser teleológico. La respuesta que se vislumbra es que de la modernidad se exige metódica y sistemáticamente que cumpla con su propio patrón de medida, con lo que en nuestros capítulos 5 a 9 hemos descrito como la ciencia y el derecho o, si se quiere, la racionalidad científico-técnica y el sistema de las garantías. Con ello casa excelentemente lo que en aquellos capítulos especialmente a propósito de Kant decíamos de que, cuando la “forma” en sentido kantiano, es decir, el “en qué consiste la validez”, es precisamente eso, o sea, cuando no hay negación-de-la-negación, entonces el “en qué consiste la validez” ni es ni genera válido, por lo tanto no valida él mismo contenidos, sino que se ejerce críticamente sobre contenidos siempre empíricos.

Lo que con esto se atisba tiene el carácter de negación como exigencia de cumplimiento de la negación, no como negación-de-la-negación. El que de la modernidad se exija que cumpla con su propio patrón de medida comporta que no se condiciona esa exigencia a la conservación de nada. Es trivial que incluso el patrón de medida quedaría atrás en el modo y manera (que no sabemos cuál podría ser) en que quedase atrás eso que estamos llamando la modernidad; pero de esto no podemos decir nada más que la trivialidad que acabamos de decir.

En lo que se refiere al tercero de los tres puntos antes establecidos, a saber, que el vuelco considerado pertenece a la consideración de una sola figura, única de la que se trata (cf. al respecto matizaciones en el capítulo 14), y que no hay en absoluto totalidad (no hay “la historia en su conjunto” ni similares), cabe recordar ahora que la dependencia de la noción de totalidad con respecto a la negación-de-la-negación no sólo había sido establecida en este mismo capítulo, sino que lo había sido ya en relación con Kant en el capítulo 8, así como explícita o implícitamente invocada en varios otros momentos.

Todavía una observación más acerca del carácter no teleológico del proyecto. El rechazo de la teleología en este punto no es polémico con respecto a pensador alguno, y sí lo es, en cambio, hacia la recepción vulgar de casi todos ellos, la cual suele en efecto ser teleológica (qué “modelo” se “proponer”), aunque no lo sea el pensamiento del pensador. Cabe citar al respecto el esfuerzo de Marx por encontrar incluso en un escrito de polémica “programática” (ciertamente perteneciente a la época de *El capital*, estamos hablando de la “Crítica del programa de Gotha”) un recurso que desactivase la clave teleológica; este parece ser, en efecto, el sentido del desdoblamiento de lo que en principio podría desempeñar el papel de objetivo final, de modo que una primera “fase”, única que constituye propiamente proyecto, sea el cumplimiento de la exigencia con la que, según decíamos más arriba, se ve confrontada la modernidad, a saber, hacer efectivos (inseparablemente lo uno de lo otro) la ciencia y el derecho,



o la racionalidad científico-técnica y el sistema de las garantías (al que Marx llama “república democrática”, sobre esto volveremos enseguida); el que eso sea sólo la primera “fase” comporta que aquello que podría ser pensado como un fin no pueda, sin embargo, ser tal; la huidiza referencia a un “después” no establece objetivo alguno ulterior; la capacidad de proyecto termina en lo que hemos dicho.

La aparición, que acabamos de registrar en Marx, del término “república democrática” para designar lo que aquí hemos venido designando como el derecho y el sistema de las garantías no plantea problema teórico nuevo; a lo sumo, puede ser una conveniencia expositiva el hacer notar la obviedad siguiente: todo lo dicho aquí en el sentido de que la propia noción de garantía comporta que garantizado ha de ser todo aquello que pueda serlo de manera universal, etcétera, incluye también los derechos considerados como más específicamente “políticos”; pero la expresión “república democrática” no se refiere en particular a estos derechos, sino que abarca todo el sistema de las garantías, el cual se considera indivisible. Ahora bien, vale la pena señalar cierta evolución terminológica que ha venido produciéndose a lo largo de la modernidad y que en este uso de “democracia” y “democrático” por Marx está ya cumplida; la palabra ya no tiene el significado que se desprendería de la asunción convencional moderna de unos significados para sus componentes, sino que la universalidad sugerida incluso por ese mismo significado convencional ha pasado a ser referida a aquella universalidad que hemos percibido como inherente

al fenómeno mismo “garantía” y, por lo tanto, al fenómeno “derecho” (cf. capítulos 6, 7, 8 y 13).

Aún algo más es pertinente en relación con Hegel. Puede haber parecido arbitrario que, admitiendo apoyarnos en el concepto de “la experiencia” y el “poner a prueba” de la *Fenomenología del espíritu*, a la vez hayamos pasado a un terreno en el que no procede la secuencia o totalidad de las figuras que allí parece (y allí es) inseparable del concepto en el que nos apoyamos. Sin embargo, esta especie de violento corte no es sino algo que desde el comienzo veníamos diciendo. Lo que entretanto ha aparecido como la *theoría* o la *sképsis* (cf. capítulo 15) es la cuestión de en qué consiste la validez (mientras que simplemente “dentro” están las cuestiones de válidos o de lo válido) o, si se prefiere, la cuestión de en qué consiste ser (mientras que “dentro” están las cuestiones de entes o de lo ente). No ocurre, para ningún pensador, que esa distancia sea estar en alguna otra parte; tampoco, desde luego, para Hegel. Otra cosa es si el tránsito a “en qué consiste ser” ha de poder ser internamente reinterpretado como vuelco a lo ente-uno-todo; tampoco es que esto en Hegel ocurra pura y simplemente, pero el que ocurra, el que la diferencia sea lo protagonista, a saber, en cuanto que su tener lugar es su autosuprimirse, es la substancia misma del proyecto idealista. Lo es en cierto modo del proyecto moderno en general, y la contraposición que a este respecto se evidencia con respecto a Kant (esto es, al mantenimiento de la diferencia, al carácter no genético de la cuestión de la forma, a la no negación-de-la-negación) es de todos modos distinta de la distan-

cia que aparece, por ejemplo, en la confrontación con Platón<sup>17</sup>. En todo caso, la contraposición que acabamos de mencionar dentro de la propia modernidad es la que desde el comienzo nos ha interesado, la que hemos empleado para entender críticamente a Hegel y para interpretar a Hobbes y a Marx; y en ella la interna reinterpretación del ser como lo ente-uno-todo es precisamente la negación-de-la-negación y es de esa interna reinterpretación (el ser como lo ente-uno-todo) de donde proceden tanto el carácter genético de la cuestión de la forma como la noción misma de totalidad, por lo tanto ciertamente la secuencia (carácter genético de la *sképsis*) y totalidad de las figuras.

## 17. Reconsideración, I

Una vez más consideraremos ahora tanto en sí misma la noción de “estructura” que bastante tempranamente habíamos introducido en nuestra exposición como algunos aspectos particulares del frecuente uso que de ella hemos hecho. Empezamos por algunas cuestiones referentes al adjetivo “económica”, término técnico de esta exposición, es decir, que tiene el sentido que expresamente hemos definido y, por lo tanto, no está obligado a tener relación con el significado común de la palabra; buena parte de lo que pasa con este adjetivo fue comentado ya en el capítulo 14. Encontrábamos relevante en primer lugar el hecho mismo de que en cierta situación en efecto se realice, al menos tendencialmente, una estructura del tipo especificado por el adjetivo del que hablamos; incluso señalábamos que este rasgo quizá sea por sí solo suficiente para seleccionar una situación o época, siendo entonces la situación o época lo que estamos llamando la modernidad y siendo entonces la “estructura económica” la “sociedad civil” en el concepto que de ella ha ido estableciéndose en nuestro análisis.

Sentado esto en los términos en que ello se hizo en nuestra precedente exposición, el siguiente problema es el de si el

<sup>17</sup> Cf. mi libro *Muestras de Platón* (Madrid, 2007), subcapítulo 6.2.

poder hablar de “estructura” en relación con una situación es en principio neutro frente a que la estructura aludida sea o no “económica” (en unos casos lo sería y en otros no) o si, por el contrario, el concepto mismo “estructura” y el modo “estructural” de acceso es básicamente adecuado en relación con una situación o época que es la misma en la que la estructura es “económica”. Aun esto segundo no significaría que el concepto y el modo de acceso fuesen simplemente inadecuados para observar fenómenos de otras épocas, pues la reiteradamente comentada imposibilidad de punto de vista alguno único y englobante, que fuese igualmente válido para cualesquiera situaciones, produce que el carácter de “nuestra” de cierta época la haga ineludible incluso a la hora de estudiar otras.

Una primera consideración relevante en relación con lo que acaba de plantearse puede ser la de que, siendo el de estructura un concepto que adquiere importancia en algún momento en diferentes campos, la ubicación histórica de ese momento sea en todos ellos precisamente tardomoderna. A esto cabe añadir el que, cuando se pretende tematizar el concepto de un modo que, aun sin dar de él una definición estrictamente común a los diversos campos (porque esto quizá no sea posible), lo defina al menos por la evidencia de una relación entre lo que ocurre en unos campos y en otros, resulta imprescindible al menos la referencia matemática (de hecho en el capítulo 3 hubimos de empezar por algo procedente de este campo). “Estructura” no es un concepto matemático ni metamatemático, pero sí un concepto que pertenece a un contexto en el cual está constituido lo matemático

como tal, cosa que no ocurre en cualquier situación. Ya en el capítulo 5 hubimos de señalar que el hecho mismo de una delimitación de lo “matemático” es solidario de la suposición de unas condiciones constitutivas, esto es, de un *a priori*.

Si todo esto nos sugiere que el concepto “estructura” tiene una particular relación con algo moderno y por eso se hace valer como concepto en sí mismo en la tardomodernidad (recuérdese la lechuga del capítulo 15), quizá una confirmación podamos encontrarla en aquel campo en el que el uso del concepto “estructura” representa el máximo esfuerzo posible por reconocer lo otro como otro y ciertamente lo reconoce produciendo a la vez con ello una paradoja.

Nos referimos con esto último al concepto “lengua”, ya aludido también en el capítulo 3.

Empecemos al respecto por insistir en que la referencia a estructura (y precisamente en lo que tiene de diferencia frente a “realidad”) está siempre ya incluso en el lingüista que rechaza enérgicamente el título de “estructuralista”, pues sin dicha referencia no cabría en general considerar entidades lingüísticas; incluso para algo tan elemental como una secuencia cualquiera de fonemas, es esencial para que se la pueda tomar en consideración el que no se trata de secuencia alguna de entidades físicas, pues las posibles entidades físicas (“reales”, físicamente diferentes unas de otras) implicadas son por principio infinitas y, por lo tanto, no habría identidad de una de ellas en dos puntos en que apareciese ni, por lo mismo, diferencia entre dos de ellas; sin ruptura “estructural” no hay en absoluto entidades lingüísticas de tipo alguno.

Pues bien, a lo lingüístico es inherente una semántica, esto es, una referibilidad de las expresiones del sistema a algo que no son expresiones del sistema, a algo, por lo tanto, que, dada la inconsistencia en que incurriría la noción de un extralingüístico en términos absolutos, en definitiva no puede sino ser expresiones de otro sistema. Así, pues, a lo lingüístico es inherente la traducibilidad y, puesto que lo es a lo lingüístico en general, lo que hay en esto es un postulado de intertraducibilidad. Ahora bien, un postulado tal significa que entre el conjunto de todas las expresiones (relevantemente distintas unas de otras) posibles en una lengua y el de todas las expresiones (asimismo relevantemente distintas unas de otras) posibles en otra lengua haya un isomorfismo que abarque todas las relaciones relevantes; pero esto quiere decir que en todos los aspectos relevantes los dos conjuntos realicen una misma estructura y, por lo tanto, por definición, las presuntas dos lenguas no sean tales, sino dos hablas de la misma lengua, de manera que tampoco habría traducibilidad en el sentido en el que la necesitábamos para la posibilidad de una semántica, puesto que no habría otra lengua.

Esta paradoja no sólo no se resuelve (y quizá ni haya por qué echar en falta el que se resuelva), sino que preside manifiestamente nuestro operar (el de nuestra contemporaneidad) en la materia. Por una parte, entre las lenguas modernas funciona, en lo que se refiere al discurso normativo moderno, digamos a la ciencia y al derecho, un postulado de intertraducibilidad que es inherente a la noción misma de discurso válido y que ciertamente significa tratar esas en principio diversas

lenguas no como tales, sino como hablas de la misma lengua, pero de manera que esto, puesto que comporta contradicción (lo hemos visto, aunque sin desarrollar manifestaciones concretas), no puede llevarse a cabo de modo enteramente consecuente. Por otra parte, aun entre lenguas modernas, fuera del discurso normativo, la cuestión de traducibilidad asume, incluso de hecho, perfiles mucho más problemáticos. Y donde la paradoja se presenta en su forma aguda es en relación con las lenguas que estudiamos sobre un “corpus” y que pertenecen a otras épocas; en este caso, en efecto, la misma distancia justifica a la vez la inevitabilidad de hacer traducciones (pues, a diferencia de lo que ocurre entre lenguas modernas, no hay aquí posibilidad de instalación en la lengua del original) y el carácter huidizo de toda traducción: la seriedad con que en cada momento traducimos es requerida para que sea también muy serio el que tengamos motivos para no tomar del todo en serio la traducción que hemos hecho, ni tampoco aquella por la que entonces la sustituimos, ni la siguiente.

La paradoja apunta a supuestos que son inherentes al concepto mismo de lengua o de lo lingüístico como una determinada esfera, y cosas como el que ese concepto no se pueda establecer sin el de estructura, o como el que debamos movernos en la indicada paradoja, tienen que ver con la cuestión de cómo podemos referirnos a lo otro sin que el hecho de que nos refiramos a ello (esto es, de algún modo lo hagamos nuestro) deje atrás su alteridad.

Se ha dicho (cf. capítulo 15) que el entender comporta distancia, incluso que en cierto modo él (y no cosa otra algu-

na) es la distancia, y que ésta es, a la vez, inevitable ambigüedad, pues a ella es también inherente el no estar en parte otra alguna (recuérdese *theoría*, *sképsis*, etcétera). Ahora acabamos de encontrar esto a propósito de un concepto fundamental de nuestra propia exposición. El concepto de estructura, en efecto, nos sirvió para intentar establecer una estructura, incluso una de un carácter muy determinado, que sería precisamente la sociedad civil y que nos permitiría tomar en consideración lo específico de la modernidad; esto supone que el concepto de estructura, como tal, tenga de suyo un campo de aplicación más amplio, y de hecho difícilmente podríamos aplicar ese concepto en el modo que hemos dicho si no fuese porque, en efecto, nos sirve también, con las matizaciones con las que algo en general puede servirnos, para reconocer fenómenos distantes, no modernos (así ocurre, por ejemplo, a propósito de cuestiones de lengua); a la vez, se trata de un concepto que sólo podría haber surgido en la modernidad o, para ser más exactos, sólo en la tardomodernidad y que lleva en sí mismo ese sello.

## 18. Reconsideración, II

Se ha admitido en los capítulos precedentes, con matizaciones que ya no repetiremos ahora, que el objeto del presente estudio, lo “civil”, la “sociedad civil”, el “poder civil”, comporta también la referencia a una determinada situación histórica, la cual es la “nuestra”. De las dificultades que hay para formular esto forma parte el hecho de que a “nuestro” se contrapondría algo así como “otro” cuando lo cierto es que no hay sentido alguno unívoco para esa alteridad. Por ejemplo, cuando decimos (y, desde luego, lo decimos, y es correcto) que una *pólis* no es un Estado ni es nada civil y (con razón) alegamos que, a diferencia de lo que nuestro análisis de lo civil ha puesto de manifiesto para este fenómeno, una *pólis*, en cambio, sí es una comunidad, e incluso (también con razón) relacionamos con ello el hecho de que la *pólis* pertenece a una situación histórica en la que el intercambio de cosas, por muy floreciente que sea, está por principio limitado a tipos determinados de cosas o, dicho de otra manera, la alienabilidad es lo relevante, no lo obvio, de manera que no puede hablarse, ni siquiera tendencialmente o estructuralmente, de ausencia de contenidos vinculantes, etcétera, tenemos de in-

mediato que reconocer que todo lo que acabamos de decir es válido para la *pólis* como lo es también para la comunidad que desde el punto de vista de la *pólis* aparece como “bárbara”, cuando a la vez es cierto que la contraposición entre ambas es fundamental para el tipo de análisis que estamos haciendo (a saber, viéndolas desde el concepto de lo civil, aunque sea para dejarlas fuera de ese concepto); acudimos entonces (y sigue siendo correcto) a que precisamente el que haya comunidad hace distinguir entre un “dentro” y un “fuera” y a que el intercambio no tiene el mismo significado si es básicamente externo (entre comunidades) que si básicamente es interno (en el interior de una comunidad); sólo en este segundo caso<sup>18</sup> la centralidad del intercambio equivale a que la comunidad en cuestión esté embarcada en la aventura de reconocer expresamente su propio estatuto como tal; entonces se está en la línea de reconocer algo que sería lo mismo para todos y para todos los casos y, por lo tanto, en la de asumir un espacio uniforme, consiguientemente un espacio sin límites; se pone con ello una base para algo que ciertamente tardará mucho en darse por sentado y mucho más aún en ser un concepto de la validez misma.

La asunción de ilimitado, a la que acabamos de aludir, es lo mismo que la asunción de uno-todo; que todo está vinculado con todo quiere decir que nada está en particular vinculado con nada, esto es, que nada está vinculado con nada, o, dicho de otra manera, el que todo es uno es la otra cara de

<sup>18</sup> Cf. mis *El saber de la comedia* (2005) y *El decir griego* (2006).

que no haya límites de suyo válidos. En lo que hemos dicho acerca de la diferencia de la *pólis* está indicado tanto el modo en que en el proyecto *pólis* (en la problemática que lo constituye) se esboza la cuestión de uno-todo y de ilimitado como también el que, en Grecia, esto es, en la *pólis* misma, ese esbozo tiene que frustrarse. En la modernidad, en cambio, podrá llegar a considerarse como el problema general del saber el de cómo es posible pensar uno-todo, a saber, cómo es posible pensarlo, puesto que pensarlo implica que ello no sea la noche en la que todos los gatos son pardos. El que el sistema hegeliano sea el más ambicioso intento de habérselas con esta cuestión nos sugiere traer aquí algo (otro trozo de la historia del pensamiento moderno o tardomoderno) que quizá confluya o quizá no (vale la pena examinar hasta qué punto) con lo que hemos tratado de exponer en los capítulos precedentes. El tránsito se apoya ahora en que uno-todo parece obligado a no tener en manera alguna “otro” y, por lo tanto, a ser él mismo nada; la culminación de la modernidad parece tener inevitablemente un resultado nihilico.

En Nietzsche, como es sabido, la palabra “nihilismo” designa el estado de cosas pendiente de asunción. Las raíces de que el estado de cosas sea ese tienen que ver con el hecho mismo de que tenga lugar en general lo que llamamos “el estado de cosas”. En efecto, el que de alguna manera comparezca o acontezca el juego mismo como tal, esto es, se vuelva relevante no esta o aquella cosa, sino en qué consiste el que haya cosa, comporta una cierta pérdida o detención de eso mismo que así acontece. Podemos incluso hacer un poco más

detallado este esquematismo: la comparecencia de aquello en lo que consiste que haya cosa comporta que ello comparece como tal o cual, esto es, que hay un cierto “ser (ser cosa) consiste en ...”, y esto significa algo así como criterio(s) del “ser cosa”; entonces el que algo tenga la condición de cosa o de ente ya no consiste en la inmediatez, sino en una mediación; lo en verdad ente es un “trans-“; eso de “lo en verdad ente” es una redundancia y, sin embargo, no podemos evitarlo, porque la propia condición de ente ha pasado a ser mediada, los criterios lo son de entidad, de qué es y qué no es ente, y a la vez son criterios, lo cual implica que algo (por lo tanto: ente) queda fuera; esta notable situación comporta que lo en verdad ente está obligado a manifestarse como precisamente todo lo ente; pero, cuando esto se haya cumplido, entonces se habrá hecho valer lo que ya estaba en el primer desdoblamiento, a saber: que negando lo “otro” se niega también lo “uno” y no hay ni lo uno ni lo otro; la historia que empieza con “en qué consiste el haber” termina en que simplemente “no hay”. Llegado este punto, la contraposición válida no es la que supuestamente habría entre el nihilismo y alguna otra cosa, sino la que hay en el propio fenómeno que llamamos nihilismo, a saber: nihilismo como mero estado de cosas nihilico frente a nihilismo como asunción (apropiación) de ese mismo estado de cosas. Esta contraposición es la que hay entre las figuras nietzscheanas del “último hombre” y el “trans-hombre”, y esa misma oposición es la que constituye todo el proyecto de Nietzsche, el cual puede ser definido como el proyecto de la asunción del nihilismo. Así, las nociones clave

del pensamiento de Nietzsche (como el eterno retorno y la voluntad de poder) pueden ser detalladamente interpretadas como intentos de diseñar un “andar con” las cosas que se atenga en efecto y radicalmente a la situación nihilica, pues se asume, por parte de Nietzsche, que esto es precisamente lo más difícil, lo que requiere un más largo y metódico esfuerzo, y lo es precisamente porque a la situación (nihilica) es inherente no reconocerse como tal. Pues bien, el “no hay”, la ausencia de contenidos vinculantes, significa que no estoy vinculado por nada y, en consecuencia, algo así como que hago lo que me da la gana, y en esto está incluido el que el “yo” aludido en esta misma fórmula, precisamente por su ausencia de vinculación, es cualquiera, de manera que el despliegue semántico de ese “hago lo que me da la gana” es exactamente el principio que por otras vías habíamos encontrado en los capítulos anteriores como el concepto mismo del derecho.

La interpretación de Nietzsche que acabamos de esbozar en relación con nuestra propia investigación es válida sin que para ello sean óbice los frecuentes ejercicios retóricos, de fraseología que pretende ser nietzscheana, en contra de la “igualdad”, que ignoran el conocido argumento “erístico” de procedencia griega según el cual, dado que la diferencia de A con respecto a B es a la vez la de B con respecto a A, ambos, A y B, son iguales precisamente en cuanto que son diferentes y no otra cosa que la diferencia es la igualdad. Aplicado a nuestro presente asunto, el argumento dice que la única igualdad consistentemente pensable es la garantía de la posibilidad de la diferencia; otra “igualdad”, que consistiese en preci-

samente ser iguales, no es concepto alguno, porque no resiste el análisis semántico; el derecho igual no es sino el igual derecho a hacer usos máximamente desiguales de él, y la desaparición de la desigualdad ficticia y preestablecida no es sino la base para el ejercicio de la efectiva desigualdad, mientras que la desigualdad prefijada es igualdad impuesta.

Además, la fundamentación desde el punto de vista del proyecto de asunción del nihilismo tiene en común con lo que aquí ya se había expuesto el arrancar de raíz cualquier intento de hacer de la república democrática (cf. capítulo 16) algún positivo “valor” o conjunto de “valores”, posición esta última a propósito de la cual cabe recordar que la censura de contenidos introducida en nombre de esos “valores” puede no tener nada que envidiar a la del peor de los dictadores. Habíamos establecido que la base del sistema de las garantías es que no hay contenidos vinculantes, no que éstos sean de un carácter o de otro.

Los límites del tipo de fundamentación ahora mencionado, los cuales no impiden en manera alguna que se trate de una fundamentación para lo mismo ya diseñado en los capítulos anteriores, deben buscarse más bien en otra parte. Lo que hemos definido como el proyecto de la asunción de la nihilidad es, y así hemos pretendido que aparezca en nuestra presentación, el cumplimiento (ciertamente inversor, pero cumplimiento) exigido por el propio proyecto idealista, por el proyecto de absoluto o de uno-todo al cual pertenece la negación-de-la-negación. En cambio, lo que hemos señalado apoyándonos en Kant tiene el carácter de una distancia o re-

paro o reserva que queda irremisiblemente instalada en la raíz o en la retaguardia del propio proyecto idealista o del propio proyecto moderno. Y esto encierra posibilidades de pensamiento que no podemos ya desarrollar aquí<sup>19</sup>.

Aunque sí podemos, quizá, poner lo que acabamos de decir en relación con la manera en que en capítulos anteriores lo dicho se desarrolló críticamente en relación con la filosofía del derecho de Hegel y, a través de ella, con la Lógica del mismo. Se había dicho que la negación, al transcrecer y en cierta manera quedarse sola, ya no es negación, sino la ruptura o la distancia o la escisión como “lo primero” o “lo más alto”. Por otra parte, se dijo que este mismo significado crítico, referido ahora en particular a la filosofía del derecho, era lo que se manifestaba en nuestro análisis de la sociedad civil; que ésta, la sociedad civil, tiene aquí en cierta manera el papel de la negación que transcrece. Ahora bien, en este mismo desarrollo crítico resultó también que la sociedad civil es la substancia de la modernidad. Así, pues, lo que en este nivel o modo de exposición aparece como lo primero o lo más alto es, no ciertamente la modernidad, pero sí la modernidad llevada a su propio carácter de ruptura o distancia, lo que ahora acabamos de designar como la distancia o reserva que queda irremisiblemente en la raíz del propio proyecto moderno, la irremediable secundaria de lo moderno, irremediable en el sentido de que reconocerla no es en manera alguna retroceder a lo primario, sino sólo intentar entender lo secundario como secundario.

<sup>19</sup> Cf. mi libro *De Kant a Hölderlin* (1992), así como los ya citados *El decir griego y Muestras de Platón*.



## Bibliografía

HEGEL, G. W. F., *Gesammelte Werke*, ed. Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, 1968 y siguientes. Existen numerosas ediciones de obras sueltas, así como diversas traducciones.

HOBBS, Th., *Leviathan. A Critical Edition by G. A. J. Rogers and Karl Schuhmann*, Continuum, 2005. Existen otras ediciones utilizables de la misma obra, así como traducciones diversas.

KANT, I., *Gesammelte Schriften*, Akademie-Ausgabe, Berlín, 1900 y siguientes. Existen numerosas ediciones de obras sueltas, así como traducciones varias.

MARTÍNEZ MARZOA, F., *La filosofía de 'El capital'*, Madrid, Taurus, 1983.

MARTÍNEZ MARZOA, F., *De Kant a Hölderlin*, Madrid, Visor, 1992.

MARTÍNEZ MARZOA, F., *Hölderlin y la lógica hegeliana*, Madrid, Visor, 1995.

MARTÍNEZ MARZOA, F., *Lengua y tiempo*, Madrid, Visor, 1999.

MARTÍNEZ MARZOA, F., *Lingüística fenomenológica*, Madrid, A. Machado, 2001.

MARTÍNEZ MARZOA, F., *El saber de la comedia*, Madrid, A. Machado, 2005.

MARTÍNEZ MARZOA, F., *El decir griego*, Madrid, A. Machado, 2006.

MARTÍNEZ MARZOA, F., *Muestras de Platón*, Madrid, Abada, 2007.

MARTÍNEZ MARZOA, F., *Pasión tranquila (Ensayo sobre la filosofía de Hume)*, Madrid, A. Machado, en prensa.

MARX, K., *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie. Erster Band. Buch I: Der Produktionsprozess des Kapitals*, 1ª ed. Hamburgo 1867, 2ª ed. (corregida) Hamburgo 1872. Habitualmente considerado como el tomo primero de la obra cuyos tomos segundo y tercero fueron publicados por Engels reuniendo textos de Marx pertenecientes al mismo proyecto. De todo ello existen diversas traducciones. Algunos otros textos de Marx se citan en el presente libro por las siglas MEW (Marx Engels, *Werke*, Berlín, Dietz Verlag) seguidas de número de tomo y página.

## Índice

Prólogo	5
1. Planteamiento inicial	9
2. Objetividad no física	15
3. Aplicación de la noción de estructura	19
4. Una cadena de implicaciones	25
5. Ciencia	33
6. Poder	39
7. Kant, I	47
8. Kant, II	51
9. Balance	55
10. Apunte para otra dimensión del debate	59
11. Estado y comunidad	63
12. De nuevo Hobbes	67
13. Kant, III	75
14. De nuevo sobre estructura “económica”	81
15. Distancia	87
16. De nuevo Hegel	91
17. Reconsideración, I	99
18. Reconsideración, II	105
Bibliografía	113