

# Sobre ética, poder y dinero (\*)

---

**Manuel Jiménez Redondo**  
Universidad de Valencia

En un contexto como el presente, el de un curso sobre el control externo de las cuentas y de la gestión pública, organizado por el Tribunal de Cuentas, un filósofo empieza no sabiendo muy bien qué hacer ni qué decir. Y en trances como éste, lo mejor que un filósofo o un profesor de filosofía pueden hacer es recurrir a los clásicos. Y no esperen de mí ninguna prédica sobre la corrupción de los poderes públicos por el dinero; la filosofía debe huir de ser edificante como se huye de la peste. Todo lo que tengo que decir sobre ello es que esa corrupción está muy mal que debe evitarse. Ya que don Manuel Núñez Pérez y doña Ana Pérez Tórtola me invitaron a hablar hoy aquí sobre ética, dinero y poder, yo me voy a limitar a exponerles a ustedes qué es lo que los clásicos del pensamiento político dijeron sobre esto.

## 1. LIBERTAD Y DINERO

Para entrar en mi tema, o al menos para esbozarlo, voy a empezar dando articulación a una idea muy vieja en filosofía política. Voy a empezar haciendo mía, aunque de entrada no tengo ningún inconveniente en confesarme socialdemócrata, una vieja idea liberal, radicalizándola incluso. Esta vieja idea liberal viene rodando al menos desde el siglo XVIII y en todo caso se vuelve expresa en esa encrucijada

---

(\*) Ponencia presentada en el curso «Tribunal de Cuentas: XX años de la Ley Orgánica». Fundación General de la Universidad Complutense (El Escorial-Madrid), 29 de julio al 2 de agosto de 2002.

jada del pensamiento social y político que es la *Filosofía del Derecho*, de Hegel<sup>1</sup>.

Se trata de que el dinero, en sentido moderno, es el elemento o el medio en que se mueve la libertad moderna, o más aún, de que el dinero en sentido moderno es la *existencia* de la libertad subjetiva moderna. El destino de la libertad moderna va ligado al destino del dinero, entendido también éste en sentido moderno. Libertad subjetiva moderna y dinero en sentido moderno se copertenecen, van juntos, e incluso son lo mismo<sup>2</sup>.

Una vez que planteamos las cosas así, queda excluida cualquier mística de la libertad que se convierta en una prédica contra el dinero. Toda mística de la libertad tendría que convertirse en mística del dinero. Pero, curiosamente, el dinero provoca de todo menos mística. Y ello tiene entonces la ventaja de que este punto de vista nos obliga a mirar la libertad con realismo, con el mismo realismo con que miramos el dinero, si el dinero es su existencia. Y entonces, también, todo o mucho de lo relacionado con el control del dinero se nos convierte en la cuestión del control o autocontrol de la libertad.

Digo, pues, que libertad y dinero en sentido moderno se copertenecen, van juntos, incluso son lo mismo. Mas para verlo, y para ver qué implicaciones tiene ello, tenemos que empezar por cosas conceptualmente tan elementales como qué entendemos por libertad moderna y por dinero en sentido moderno. Pues así como libertad no ha significado siempre lo mismo, tampoco dinero ha significado siempre lo mismo ni se ha estructurado siempre de la misma forma.

## 2. LA LIBERTAD. LA DEFINICIÓN ROMANA

Vamos a empezar por la libertad. Para no perdernos en tema que podría ser muy prolijo, yo pienso que lo mejor, en un medio jurídico como es el de este seminario, es recurrir a la vieja definición jurídica romana de libertad, la de las *Instituciones*, de Justiniano<sup>3</sup>. Y lo voy a hacer por pasos.

<sup>1</sup> Cfr. G. W. F. HEGEL: *Principios de la filosofía del Derecho* (1821), Edhasa, Barcelona 1988, § 299.

<sup>2</sup> El texto básico de referencia a este respecto creo que sigue siendo G. SIMMEL: *Philosophie des Geldes*, (1901), Frankfurt 1989, vers. castellana: G. SIMMEL, *Filosofía del dinero*, Buenos Aires 1949.

<sup>3</sup> Cfr. *Instituciones del emperador Justiniano*, edición bilingüe de D. ISMAEL CALVO y MADROÑO, Madrid, 1915, terc. edic.

*Primero.* Recurrir a esta clase de textos no sólo tiene un sentido erudito, sino que estos textos contienen las fórmulas a las que se ha dado tantas vueltas tanto en el derecho, en la filosofía y en la política occidentales, que servirse de ellas tiene un notable efecto simplificador. Basta recordarlas para que nos queden perfilados o nos queden a la vista continentes enteros de nuestra existencia. Y basta señalar la leve variación que esas fórmulas experimentan en lo que llamamos «mundo moderno» para hacernos cargo de rasgos muy básicos de la existencia moderna.

*Segundo.* Aparte de ese efecto simplificador, las antiguallas que son estos textos, hoy venerables pero de ninguna manera inservibles, tienen otro efecto. Al no poder aceptar nosotros sus soluciones, pero al dejar ellas muy claros los problemas a que esas soluciones responden, nos ponen de manifiesto problemas que muy probablemente para nosotros siguen sin solución, como es, por ejemplo, el del derecho internacional. Pues estos viejos textos tienen a veces (en su ingenuidad, o en su ausencia de especialización, o en su carácter directo), tienen, digo, una cantidad de registros de los que bien puede carecer el pensamiento político moderno o, al menos, de los que puede carecer o quizá carezca el pensamiento político de nuestros días.

En todo caso, y éste es mi *tercer* paso, como quizá sea de sobra sabido para quienes entre ustedes mantengan frescos en la memoria sus conocimientos de derecho romano, las *Instituciones*, de Justiniano, constan de cuatro libros. El primero se dedica al derecho de personas, el segundo al derecho de cosas y de sucesiones, el tercero al derecho de sucesiones y al derecho contractual, y el cuarto versa principalmente sobre el derecho concerniente a las acciones jurídicas. Aquí sólo nos van a interesar los dos primeros títulos introductorios del libro primero y un concepto, el de «cosa santa», del principio del libro segundo.

Los dos primeros títulos del libro primero, es decir, *de iustitia et iure* (sobre la justicia y el derecho) y *de iure naturali, gentium et civili* (sobre el derecho natural, de gentes, y civil), sirven de introducción a las *Instituciones*.

Y la tradición de comentarios a esos dos títulos es la que está a la base de lo que llamamos hoy «filosofía o teoría del derecho» y también de buena parte de lo que llamamos «filosofía política moderna». No es fácil subrayar debidamente hasta qué punto ello es así; los artífices del Estado moderno y los teóricos del Estado moderno, y también los creadores del derecho internacional moderno, fueron juris-

tas que se formaron básicamente comentando un libro, las *Institutiones*, de Justiniano.

Vamos con un *cuarto* paso. En el primer título introductorio del libro primero se contienen tres fórmulas, que yo me voy a limitar a recordarles a ustedes. Y al final del título aparece también una división con la que hoy no sabemos muy bien qué hacer, que es hoy para nosotros más bien un problema y que también me voy a limitar también a recordarles a ustedes. Naturalmente, en ambos casos esta invitación a la memoria tiene segundas intenciones.

a) Paso a recordar primero las fórmulas.

En una primera fórmula, que hoy nos parece ingenua por su trivialidad, se dice que la que la *iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuens* («la voluntad firme y perpetua de dar a cada uno su derecho»)⁴.

En una segunda fórmula, que hoy no nos resulta del todo comprensible, se dice que *iuris precepta haec sunt* (los preceptos del derecho son éstos): *honeste vivere* (vivir honestamente), *alterum non laedere* (no dañar al otro), *suum cuique tribuere* (dar a cada uno lo suyo)⁵.

Digo que esta fórmula no nos resulta comprensible porque para nosotros toda norma jurídica es una norma puesta y cambiante. Todo derecho es positivo. Y el jurista, como jurista, no hace otros juicios de valor que los implicados por el derecho positivo o puesto, pero pone entre paréntesis todo juicio de valor subyacente al derecho en conjunto o que afectase desde fuera al derecho en conjunto y a los que el derecho de por sí hubiera de responder como una especie de «deber-ser» del derecho, que fuese de la esencia de éste. Al menos ésta es la idea que por lo general o por lo común nos hacemos o nos han enseñado en las Facultades de Filosofía y de Derecho acerca de la esencial positividad del derecho moderno. Sólo que el positivismo jurídico quizá haya ido quedando últimamente relativizado por la evidencia de que el derecho moderno se ha ido viendo forzado poco a poco a incorporar reflexivamente, es decir, a positivar reflexivamente, los propios supuestos normativos de su esencial y radical positividad. Pero no puedo entrar aquí en esto.

Y conforme a una tercera fórmula, que ya no se entendía sin más en tiempos de Justiniano, y mucho menos ahora, pero que es quizá la más venerable de todas, y que es muy vieja, es decir, que estaba ori-

⁴ *Institutiones*, I, I.

⁵ *Ídem*, I, I, 3.

ginalmente en la mente misma de los creadores de esa genial hazaña cultural que fue el «derecho romano», la jurisprudencia *est divinarum atque humanarum rerum notitia* (el conocimiento de las cosas divinas y humanas), *iusti atque iniusti scientia* (y la ciencia de lo justo y de lo injusto)<sup>6</sup>.

Esto en lo que se refiere a las fórmulas, que voy a dejar estar por el momento.

b) Paso en segundo lugar a la división que, como digo, tal como aparece en las instituciones, es hoy una antigualla, pero que para los clásicos del pensamiento político representó siempre una cuestión urgente y actual. Francisco de Vitoria y Hugo Grocio conocían a la perfección la problemática que esa división implicaba.

Simplificando drásticamente las cosas por mi parte (pues la estructura del título primero del libro primero de las *Institutiones* es mucho más compleja), al final de este título primero se dice que el derecho, tal como las *Institutiones* lo van a mostrar o lo van a exponer, es *tripertitum*, es tripartito, «pues ha sido formado o de los preceptos naturales, o de gentes, o del civil»<sup>7</sup>. Y Kant añadía, como veremos después, que cuando están mal alguna de esas partes, seguro que también están mal las otras dos.

– Empecemos por la noción hoy más desacreditada de todas, la de *ius naturale*, la de derecho natural. Por preceptos naturales se entienden en las *Institutiones* aquellos preceptos que forman la trama normativa de aquellas instituciones en que se articula la vida del hombre como especie que emerge de la existencia animal. Y en este sentido se dice que ese derecho «no es propio solamente del género humano, sino de todos los seres animados». Se piensa, sobre todo, en el organización de la familia.

Pero curiosamente el derecho natural no sólo comprende en las *Institutiones* esta clase de preceptos referentes a esferas en que, por así decir, la existencia humana se solapa con la existencia animal, sino que respecto a él en las *Institutiones* se deja caer en un determinado momento la observación de que *iure enim naturale ab initio omnes homines liberi nascebantur* (por derecho natural todos los hombres nacían libres desde el principio)<sup>8</sup>. Esta observación se entiende mejor pasando a la distinción entre los otros dos elementos de la tripartición, pues está hecha a propósito de ellos.

<sup>6</sup> *Institutiones*, I, I, 3.

<sup>7</sup> *Ídem*, I, I, 4.

<sup>8</sup> *Ídem*, I, II, 2.

– En la caracterización de los otros dos miembros de la tripartición, el *ius gentium et ius civile* (el derecho de gentes y el derecho civil), se contienen formulaciones que también han hecho historia. «Diferénciense el derecho civil del de gentes en lo siguiente: todos los pueblos, que se rigen por leyes y costumbres, en parte se sirven de un derecho propio y en parte del derecho común a todos los hombres. Pues bien: el que cada pueblo establece para sí (y aquí en el original latino no sobra ni una sola palabra en una formulación que la tradición democrática moderna hizo suya: *quod quisque populus*, el que cada pueblo, *ipse*, él mismo, *sibi constituit*, estableció para sí), éste es el propio de esa misma ciudad y se llama derecho civil, esto es derecho exclusivo de la ciudad misma. Pero el que la razón natural ha establecido entre todos los hombres y se guarda igualmente entre todos los pueblos es denominado derecho de gentes, como usado por todas ellas»<sup>9</sup>.

Pero entonces diríase que este derecho de gentes es lo mismo que lo que antes se ha llamado derecho natural, con lo cual la tripartición *ius naturale, ius civile, ius gentium*, se convertiría en una bipartición, y este problema ha venido desde luego rodando por toda la tradición. Pero no, y la diferencia en las *Institutiones*, de Justiniano, es radical. «El derecho de gentes –leemos– es común a todo el linaje humano. Pues las naciones establecieron entre sí ciertas leyes (*quaedam sibi constituerunt*), exigidas por el uso y por las necesidades humanas: aparecieron las guerras y con ellas la cautividad y la esclavitud (*captivitates et servitutes*), que son contrarias al derecho natural: pues por este derecho todos los hombres nacían libres *ab initio* (*omnes homines ab initio liberi nascebantur*). De este derecho de gentes han nacido también todos los contratos, etc.»<sup>10</sup>. Es decir, el *ius gentium*, el derecho de gentes, comprende los preceptos que rigen las relaciones entre ciudades y las relaciones de tránsito o tráfico de particulares entre ciudades, es decir, el «derecho internacional público» o el «derecho internacional privado», como decimos hoy, pero se trata de preceptos tales que comprenden (y en todo caso inducen en el derecho de la ciudad) instituciones que son *contra naturam*, como es la *servitus*, como es la servidumbre en sus varias modalidades y variantes.

En resumen, conforme a su propia idea, el derecho, tal como lo entienden las *Institutiones*, es tripartito: consta de preceptos de derecho natural, preceptos de derecho de gentes (tanto los que conciernen a las relaciones entre ciudades como los concernientes al tránsi-

<sup>9</sup> *Institutiones*, I, II, 1.

<sup>10</sup> *Ídem*, I, II, 2.

to cosmopolita) y preceptos de «derecho civil», que son los que cada pueblo, *ipse, sibi constituit*. Y tanto los preceptos del derecho internacional público como los preceptos del derecho internacional privado o derecho cosmopolita (ambas cosas vienen comprendidas por la denominación *ius gentium*), como los preceptos del derecho de cada ciudad o «derecho civil», pueden muy bien contradecir a un *ius naturale* conforme al que, ciertamente, *omnes homines ab initio liberi nascebantur*.

– Y después de estos dos títulos introductorios del libro primero, cuyas distinciones básicas acabo de recordar, se pasa finalmente con el título tercero (y éste va a ser mi quinto paso) a introducir el derecho de las personas, que es el contenido de este libro primero de las *Institutiones*.

Se empieza diciendo que la división suprema (*summa divisio*) en lo que se refiere al derecho de las personas es *quod omnes homines aut liberi sunt aut servi*, que todos los hombres o son libres o son siervos. Y sigue la definición de libertad (con lo cual llego por fin a lo que a mí aquí me interesaba): *Libertas quidem est, ex qua etiam liberi vocantur, naturalis facultas eius quod cuique facere libet, nisi si quid aut vi aut iure prohibetur* (*libertas*, la libertad, *ex qua etiam liberi vocantur*, de donde proviene también la denominación de libres, es la *facultas naturalis*, la facultad natural, *eius*, de hacer aquello, *quod cuique facere libet*, que a uno le dé la gana hacer o le plazca hacer, *nisi si quid*, a no ser algo, *aut vi aut iure prohibetur*, que se le prohíba o le venga impedido por la fuerza o por el derecho)<sup>11</sup>. Lo contrario es servidumbre.

Y por servidumbre ha de entenderse, conforme a las *Institutiones*, aquella institución del derecho de gentes, aquella *constitutio iuris gentium*, *qua*, por medio de la cual, *quis*, alguien, *dominio alieno contra naturam subicitur*, queda sometido al dominio ajeno *contra naturam*, como sería el caso de todo mayor de edad en pleno uso de sus facultades físicas y mentales<sup>12</sup>.

### 3. LA IDEA MODERNA DE LIBERTAD

Ustedes se preguntarán si para llegar a esta trivialidad hacía falta tanta introducción. Pero al menos en filosofía tenemos la experiencia de que los enigmas más básicos y en todo caso los problemas más básicos de la existencia humana suelen ocultarse en aquello en lo que

<sup>11</sup> *Institutiones*, I, III, 1.

<sup>12</sup> *Ídem*, I, III, 2.

trivialmente estamos. Están tan cerca que no se ven de lo cerca que están. Los problemas filosóficos se refieren a aspectos que representan casi siempre enigmas irresolubles de la existencia humana, o en todo caso problemas de la existencia humana de bien difícil solución que, sin embargo, empiezan ofreciendo el aspecto de ser trivialidades, de no haber nada más fácil ni obvio, de cosas en las que propiamente no hay problema. Wittgenstein y Heidegger decían que es como quien, para ver, necesita usar gafas y quiere examinar bien las gafas que usa; se diría que nada más sencillo y trivial. Y, sin embargo, el verlas plantea un problema irritante, casi insoluble, que, aunque se solucione, nunca se ve del todo cómo ha podido solucionarse. Quien usa gafas, las gafas que usa, mientras las lleva puestas, están tan cerca que nos las puede ver. Pero si se las quita y las aleja para verlas, tampoco las puede ver, pues para ver necesita gafas. Algo parecido pasa con los problemas filosóficos, que al referirse a asuntos que estructuran nuestras cabezas, asuntos en los que consistimos, es decir, que nos están tan cerca que en ello y en ellos consistimos, sólo se pueden tratar y ver a medias. Son la estructura de nuestro ver mismo.

Tenemos que la *libertas*, según la definición jurídica de Roma, es la *facultas eius quod cuique facere libet* (la libertad es la facultad de hacer lo que a uno le place hacer o *ad libitum* opta por hacer si no se ve impedido por la fuerza o por el derecho).

Pero ahora, para definir a partir de ello la libertad moderna, podemos dar un paso tan sencillo y trivial como el siguiente: la existencia moderna –podemos decir– se caracteriza (o éste es el ingrediente más básico de lo que llamamos existencia moderna) porque esta *libertas* no es una *institutio* más que queda al lado de la *servitus* y limitada por ésta, sino que la *libertas* experimenta un vuelco y se convierte en base, en principio del derecho. Con lo cual se borra de un golpe la *summa divisio* en el derecho de personas. Cómo pudo ocurrir esto, cómo emergen las estructuras de lo que llamamos conciencia moderna, es un enigma que se puede rastrear, pero que siempre sólo acaba viéndose a medias.

Pero si la *facultas eius quod cuique facere libet nisi si quid aut vi aut iure prohibetur* deja de ser una institución al lado de la *servitus* y se convierte en base y principio, ello implica que el *libet* queda entonces deslimitado; al convertirse en básico, en lo más básico de todo, él mismo se convierte en medida sin medida, y, por tanto, él mismo habrá de darse medida conforme a lo que es, medida *ad libitum*, libremente; ese *libet* se convierte, diríamos, también en la medida del derecho que habría de limitarlo, es decir, se convierte en medida de sí mismo a tra-



vés del mecanismo del derecho. Y la verdad es que el problema más básico de la libertad moderna es este *libet*, este «darle a uno la gana» que tiene que ponerse a sí mismo un límite, pero sin negarse a sí mismo.

### 3.1. Reponerse como se era *ab initio*

Pero vayamos también aquí por partes. Primero, la existencia moderna se caracteriza por una reclamación básica que podemos expresar recurriendo a la fórmula de las *Institutiones* de que *iure naturali omnes homines ab initio nascebantur* (por derecho natural todos los hombres nacen desde el principio libre). Todo hombre es *sui iuris*, se es suyo, se gobierna él, hace de sí lo que quiere, es a él a quien compete decidir sobre su existencia. Todo gesto histórico en el que empezamos reconociendo a una cabeza moderna empieza incluyendo esta reclamación como la reclamación más básica.

Frente al sistema tradicional de servidumbres o frente a los sistemas tradicionales de servidumbres, el hombre se reclama (y quiere ponerse o reponerse a sí mismo) como lo que él era en el origen, *ab initio*, en «estado natural». Ésta es la ideología básica del hombre holandés del XVII, del hombre inglés del XVII y del XVIII, del hombre de la liberación de las colonias americanas respecto de la metrópolis inglesa a fines del XVIII y del hombre de la Revolución Francesa. Se trata siempre del hombre que, sacudiéndose el sistema de servidumbres, se presenta y se entiende como dándose cobro o alcance a sí mismo y reponiéndose a sí mismo en los términos en que el hombre era *ab initio*. Este hombre nuevo, este hombre moderno, es una recuperación del hombre inaugural, una recuperación de lo que propiamente el hombre ya siempre de verdad era frente a la irracionalidad de un orden de derecho civil, sostenido por un orden de derecho de gentes (o viceversa) *contra naturam*. Es un recuperar los orígenes y reabrir la historia como ésta debe ser, como ésta debió ser y no había sido, y ello en lo que respecta a todo hombre. Y ésta es la razón absoluta, indubitable, que asiste al hombre *modernus* frente al *antiquus*. El hombre moderno se convierte así en resultado de un acontecimiento de recuperación del *initium*, de recuperación de los orígenes, de recuperación de lo más original suyo, que concierne a todo hombre, y en este sentido aquello de que es resultado el hombre moderno queda ahí delante como punto de referencia para todo hombre. Es decir, toda otra forma de existencia queda cuestionada por la moderna, y el hombre moderno da por supuesto esto. La existencia moderna se basa en el optar el hombre por una posibilidad de sí que es la inaugural y la más básica de todas, a saber: el competerle

*ab initio* el estar él a su propio cargo; la existencia moderna se entiende a sí misma como un optar radicalmente por ser yo quien decide sobre mi vida, como un tomar yo la decisión de ser yo quien decide, como un tomar yo la decisión de decidir yo por mí mismo, como un decidir decidir. Y esto, digo, como un reponerse el hombre en aquello que el hombre *ab initio* ya verdaderamente era. Es el recuperarse el hombre a sí mismo tal como salió de las manos de Dios. De ahí la validez universal de aquello que ese hombre quiere poner, o de aquello como lo que ese hombre quiere ponerse, y la validez universal de aquello básico que ese hombre quiere hacer valer.

Y esto podemos desgranarlo en tres aspectos, con los que la definición de libertad de las *Instituciones* pierde trivialidad, hasta el punto de que como ingrediente de la existencia moderna esa libertad comporta una cuestionabilidad o problematicidad que se convierte ella misma en elemento interno básico de la propia condición humana moderna. El conservadurismo antimodernista ha visto esto siempre muy bien y de ello se nutre; pero dejemos esto, yo me he confesado socialdemócrata (aunque, por supuesto, igual hubiera sido, a efectos de lo que aquí se trata, confesarme demócrata-cristiano). El primer aspecto se refiere a la religión, el segundo a la idea que el hombre moderno se hace del conocimiento. El tercero se refiere finalmente a los principios mismos de la política moderna.

### 3.2. Lutero y la religión de los modernos. El Estado y la «libertad de errar»

Un primer aspecto de esa *facultas eius quod cuique facere libet* es el señalado por ese gesto con el que se abre uno de los acontecimientos configuradores más básicos de lo que llamamos existencia moderna, que fue la Reforma protestante.

El *libet* se hace aquí tan básico que el hombre moderno queda desligado de su enraizamiento en las «instituciones sacras». No son éstas las que tienen que decidir autoritativamente ya sobre la existencia humana, es el hombre quien en definitiva decide sobre las propias bases del hombre y, por tanto, también sobre el destino de esas instituciones, y se presenta reclamando el derecho a ello. En lo que respecta a su centralidad, y por importantes que sean y por importantes que sigan siendo, esas instituciones sucumben al *libet* moderno, quedan al margen, ya dejan de ser instituciones centrales o las instituciones centrales, por más que sigan en pie como instituciones precisamente desplazadas de su centralidad, pero básicas para la existencia privada.

Pero, por otro lado, a este hombre moderno que así queda suelto, al hombre «descentrado» moderno, le caracteriza una profunda añoranza de centro y de patria a la que quedar ligado mediante una pertenencia sustancial. El hombre moderno parece tender siempre a reinventarse esa sustancia y suelo articulado por los dioses y por la historia, en los que él pudiera tener sostén, asiento y reposo, y de los que él no fuera sino accidente. Pero, naturalmente, no puede ser aquí mi tema la cuestión del nacionalismo (tanto del estatal como del no estatal), por importante que ese tema sea.

Pero a lo que vamos: en las palabras finales del discurso de Lutero ante el emperador Carlos V en la dieta de Worms en 1521, se vuelve por primera vez dramáticamente expresa esa reclamación de libertad respecto de las instituciones sacras. Cuando el portavoz del emperador le interrumpe exigiéndole se deje de retórica y pronuncie una retractación clara, Lutero da una respuesta rotunda, que nadie esperaba ni podía esperar. Esas palabras dejaron estupefacto a Carlos V, que no logró reaccionar ante el desplante del fraile, quien abandonó inmediatamente la sala. Y, sin embargo, ese fraile escapando casi al filo de la navaja de las manos del emperador (cosa de la que Carlos V se arrepintió siempre) simboliza muy bien a ese hombre moderno en el momento de escapar o de quedar inexorablemente escapado de unos poderes tradicionales y, sin embargo, de estar siempre al filo de ser atrapado por la nostalgia de ellos.

Las palabras de Lutero fueron: «Puesto que vuestra graciosísima Majestad y vuestras señorías me piden una respuesta, se la daré sin cuernos ni dientes [o sea, se la daré clara]. A menos que se me convenza por razones de la Escritura o por testimonios evidentes —puesto que no creo en el Papa ni en los concilios sólo, ya que está claro que el Papa se ha equivocado y los concilios se han equivocado y se han contradicho con frecuencia— estoy encadenado por los textos escriturísticos que he citado y mi conciencia es cautiva de la palabra de Dios. No quiero ni puedo retractarme de nada, porque no es seguro ni honesto actuar contra la propia conciencia. Lo siento, no puedo hacer otra cosa»<sup>13</sup>.

Si por «palabra de Dios», interpretando la expresión en sentido amplio, entendemos aquí el sentido último y absoluto de la vida y del mundo, a que las religiones se refieren, el sujeto moderno que aquí vemos emerger, se presenta reclamando el derecho a ser él quien decida sobre el sentido último que para él tiene su propia existencia.

<sup>13</sup> M. LUTERO, *Obras*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1977, p. 175.

Pero Lutero sabe que esto implica guerra, y así cita aquellas palabras del Evangelio conforme a las que «no he venido a traer la paz sino la guerra, he venido a dividir al hijo del padre, etcétera»<sup>14</sup>. Pues esa reclamación introduce el posible extrañamiento y ruptura radicales como elemento de la condición humana moderna (y ésta, como hemos visto, se refiere a todo hombre). Aquel con quien tengo que convivir puede que tenga otros dioses, que no comparta conmigo nada en lo que respecta al sentido que cada uno atribuimos a la vida y al mundo, que represente lo absolutamente extraño respecto de mí que puede llegar a irrumpir de forma destructiva en mi existencia y que desde luego representa siempre el riesgo de ello.

La condición humana moderna, para estabilizarse, necesita, pues, de un poder capaz de mantener a todos a raya y meter a todos en cintura, es decir, capaz de pacificar la existencia, es decir, un poder que no puede ser él mismo parte de la guerra civil<sup>15</sup>, si es que de verdad ha terminar y convertir en virtual esa guerra civil, sino un poder que tiene que estar por encima de esa guerra, es decir, que ha de acreditarse por su capacidad de pacificar la existencia imponiendo un derecho (los mandatos del soberano) en que se haga abstracción de aquello que ha conducido a la guerra. El Estado moderno, la idea moderna de soberano como fuente del derecho<sup>16</sup> (la idea de que *auctoritas non veritas facit leges*), se funda, pues, en la «libertad de errar»<sup>17</sup> en lo que respecta a lo más fundamental de la existencia humana. Pues, evidentemente, para el agnóstico, por ejemplo, el católico o el protestante, etc., están en un error, y recíprocamente se suponen unos a otros en el error e incluso en el más radical error.

Un poder así, o un sistema de poderes así, es decir, el Estado moderno o el sistema de Estados modernos, no se sostiene en definitiva en nada o casi en nada. Pues la concepción común de la justicia, en que el Estado salido de la Paz de Westfalia (1648) se basa, ha de poder o tiene que poder asentarse sobre suposición de cada uno de que el otro está en el error, nada menos que en lo que se refiere al sentido de la vida. El poder soberano como fuente de derecho se caracteriza por su capacidad de imponer unos mandatos pacificadores de la existencia haciendo abstracción de la religión (la formas que empezó

<sup>14</sup> M. LUTERO, *Obras*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1977, p. 175.

<sup>15</sup> Cfr. Th. HOBBS, *Leviathan* (1651), ed. J. B. Mcpherson, Harmondworth, 1968, parte II, cap. 17.

<sup>16</sup> Cfr. JEAN BODIN, *Les six livres de la République*, París 1580, libro I, caps. VIII y X.

<sup>17</sup> La expresión es del Padre Rivadeneyra. Cfr. P. RIBADENEYRA: *El príncipe cristiano* (1595), Editorial Sopena, Buenos Aires, 1942.

cobrando esto último fueron diversas, e incluso pintorescas); y ello, aparte de ser algo inverosímil, o precisamente por ser algo tan inverosímil, no pudo o no puede ser sino un producto contingente de las relaciones de tensión y de las correlaciones de fuerza (de policía hacia el interior y militar hacia el exterior), un producto contingente que, cuando surge o se forma o cuaja, queda quizá sostenida por la voluntad que comparto con mi enemigo (lo único que quizá comparto con él) de «vivir todo el tiempo que por lo común la naturaleza suele otorgar vivir a los hombres»<sup>18</sup> (Hobbes), deseo que, ciertamente, comparto incluso con mi más radical enemigo.

La inmensa capacidad de *surveillance*<sup>19</sup>, de vigilancia (como la humanidad no la había conocido nunca antes), que caracteriza al aparato estatal moderno es el correlato o el reverso de esta obsesión por la seguridad que caracteriza a la condición humana moderna, el reverso del moderno terror humano a la muerte por mano de un prójimo que puede serle radicalmente extraño.

Según Hobbes, el Estado, tanto más sólido cuanto más en el aire queda en lo que se refiere a sus bases, es un artefacto, del que, no sin el favor de las circunstancias, nos dotamos o se dota la existencia moderna, para lograr sobrevivir en esa situación de guerra virtual de todos contra todos que la caracteriza. Y la razón que en esto asiste a Hobbes ha quedado bien clara en los casos en que un aparato estatal se ha venido abajo.

Por otro lado, el que este artefacto garantizador de seguridad, que individúa o individualiza a la existencia moderna precisamente por su capacidad de vigilancia y control personalizado e individualizado, pueda a su vez cumplir las función de ser patria, siempre mítica y ficticia, es decir, de satisfacer a las nostalgias del hombre moderno, es otro asunto. Para que ello sea así los hados han tenido que resultar muy favorables, y en nuestro caso, en el caso español, ciertamente no lo han sido; pero, naturalmente, no puedo entrar en esto.

### **3.3. Descartes y la formalidad de las estructuras de la conciencia moderna**

Esa ruptura que representa el emerger de la subjetividad moderna (o al menos de algo así como subjetividad moderna), que en Lutero se promete a sí misma desde el principio un futuro de específica violen-

<sup>18</sup> Cfr. TH. HOBBS: *Leviathan* (1651), parte II, cap. 14.

<sup>19</sup> Cfr. M. FOUCAULT: *Vigilar y castigar*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1989.

cia, la vemos producirse igualmente en Descartes, otra figura emblemática de la libertad moderna o de lo que es una cabeza moderna. En él podemos asistir al emerger de un segundo aspecto, que consiste en que la conciencia moderna, tanto en lo cognitivo como en lo práctico, se ve cada vez más reducida (dramáticamente reducida) a rasgos puramente formales (en tensión, ciertamente, con la añoranza de patria y con la obsesión por la seguridad). La conciencia moderna emerge como dando consigo como pura forma que se diría débil y frágil, pero que por otro lado resulta ser una especie de punto arquimédico desde el que se diría se puede mover todo y queda removido todo.

Precisamente en el contexto de la Guerra de los Treinta Años, a la que pone fin la Paz de Westfalia, de un mundo, pues, que se hunde, que se viene abajo, en el que el individuo no encuentra donde estribar, en que los mismos dioses quedan desacreditados por la crueldad de unos enfrentamientos religiosos en que el enemigo tiende a quedar «diabolizado» y convertido así en enemigo radical, precisamente en uno de los momentos más negros que ha conocido en su historia la especie animal en que consistimos, quizá sólo comparable al de alguna de las catástrofes del siglo xx, Descartes se siente «como si de repente me hubiera caído en aguas muy profundas, tan turbado me hallo que ni puedo apoyar mis pies en el fondo ni nadar para sostenerme en la superficie. Haré un esfuerzo, pese a todo, hasta haber encontrado algo cierto, o al menos, si otra cosas no puedo, hasta saber de cierto que nada hay cierto en el mundo. Arquímedes, para trasladar la tierra de lugar, sólo pedía un punto de apoyo firme e inmóvil; así yo también tendré derecho a concebir grandes esperanzas si por ventura hallo tan sólo una cosa que sea cierta e indubitable....» (Meditación segunda<sup>20</sup>). Y la halla. Al poner todo en cuestión, al llevar hasta el extremo ese sentimiento de desrealización («La vida es sueño» y aún pesadilla), al poner todo entre paréntesis, desde la existencia de los dioses hasta la existencia del propio cuerpo de uno, al radicalizar y convertir la duda en método, el dubitante da indubitablemente consigo como dubitante, como cosa que piensa, como la forma del pensamiento que (con abstracción de todo, de absolutamente todo) se tiene y se quiere a sí misma por contenido. «Pienso, soy», «soy una cosa que piensa», es lo indubitable como lo que el sujeto (que así emerge) se encuentra siendo, al llevar la duda metódicamente hasta el extremo. Todo lo demás puede ponerse en cuestión, y lo mismo que una vez se admitió, puede también llegar a caer.

---

<sup>20</sup> R. DESCARTES: *Meditaciones metafísicas*, trad. M. García Morente, Editorial Espasa-Calpe, Madrid, 1937.

Todo contenido, absolutamente todo contenido, se vuelve para la conciencia moderna contenido provisional, contenido que sólo está en pie por de pronto y hasta nuevo aviso. La sustancia de la conciencia moderna no es contenido ninguno, sino forma. Y entre aquello a lo que esto afecta está el derecho mismo, naturalmente. Y en esto radica la esencial positividad del derecho moderno.

### 3.4. Los principios de la política moderna

Y es así (y éste es el tercer aspecto que yo quería considerar en la específica reclamación moderna de libertad) cómo desde mediados del XVII y a lo largo del XVIII, y sobre todo a fines del siglo XVIII, para América y el continente europeo esta existencia moderna aparece dándose forma política, aparece como poniéndose ella como el principio sobre el que ha de reposar la organización política, porque en definitiva se pone como principio sobre el que reposa todo. Es el punto arquimédico, es lo único inmóvil y firme, todo lo demás es móvil y provisional, y desde ese punto arquimédico queda en todo caso removido todo. Por supuesto, como digo, también el derecho.

En el capítulo segundo del *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, de John Locke, un texto éste que, junto con *El Príncipe*, de Maquiavelo, y el *Leviatán*, de Hobbes, por un lado, y junto con *El contrato social*, de Rousseau, por otro, es sin duda uno de los textos fundacionales del pensamiento político moderno, se dice: «Será necesario que tengamos en cuenta cuál es el estado en que se hallan naturalmente los hombres para entender bien en qué consiste el poder político y para remontarnos a su verdadera fuente. Se trata de un estado de libertad completa para organizar sus acciones y disponer de sus propiedades y de sus personas según crean oportuno, sin necesidad de pedir permiso y sin depender del arbitrio de ninguna otra persona... Es asimismo un estado de igualdad, dentro del cual toda autoridad y toda jurisdicción son recíprocas, en el que nadie tiene más que otro, porque lo más indiscutible es que seres de la misma especie e igual rango, nacidos para compartir sin distinción todas las ventajas de la naturaleza y para aprovecharse de las mismas facultades, sean también iguales entre ellos, sin humillación ni sometimiento, excepto que el dueño y señor de todos ellos haya colocado, por medio de una clara manifestación de su voluntad, a uno de ellos por encima de los demás...»<sup>21</sup>. Y, ciertamente, no parece que esto sea así, sino que el Crea-

<sup>21</sup> J. LOCKE: *Ensayo sobre el gobierno civil* (1690), trad. A. Lázaro Ros, Barcelona, 1983, cap. II.

dor, si es que me ha puesto a mí a cargo de alguien que tenga que decidir sobre mí, ese alguien soy yo mismo, es decir: es a mí y a nadie más que a mí a quien compete el decidir qué configuración voy a dar a mi existencia y qué voy a hacer de mí y de lo mío, al igual que a cualquiera compete en iguales términos decidir sobre la suya. Pues mi existencia es mía. O quizá sería mejor decir: soy yo y nadie más que yo el usufructuario de ella.

Y respecto de ese «sus propiedades y sus personas», que acabamos de oír, se dice en el capítulo quinto del *Segundo tratado sobre el gobierno civil*: «Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores sirvan a todos los hombres en común, no es menos cierto que la propiedad de su persona la tiene cada hombre. Nadie, a excepción de él mismo, tiene derecho alguno sobre ella. También podemos asegurar que el esfuerzo de su cuerpo y la obra de sus manos son auténticamente suyos. Por tanto, siempre que alguien arranca una cosa del estado en que la naturaleza la creó y la dejó, ha puesto algo de su esfuerzo en esa cosa, le ha añadido algo que es exclusivamente suyo, y, por tanto, la ha convertido en su propiedad. Habiendo sido él quien la ha separado de la condición común en que la naturaleza situó esa cosa, ha agregado a esa cosa por medio de su esfuerzo algo que elimina de ella el derecho común de los demás. Resultando, pues, el trabajo o esfuerzo personal propiedad indiscutible de quien lo realiza, nadie puede tener derecho al resultado de esa adición, al menos mientras quede tanto y tan bueno para los demás»<sup>22</sup>.

Y esta idea de libertad ligada a la de propiedad en sentido amplio y en sentido estricto, es decir, en el sentido de que es a mí a quien compete el decidir qué voy a hacer de mí y de lo mío, aparece, como digo, en distintas versiones desde mediados o desde el último tercio del siglo XVII en adelante, precediendo a la revolución inglesa, a la independencia americana y a la Revolución Francesa. En *La Metafísica de las costumbres*, que puede entenderse como un comentario a la «Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano» de 1789, Kant le da una forma conceptual y una articulación conceptual que son, ciertamente, insuperables. Kant articula las ideas de Locke con la idea de «voluntad general» de Rousseau. Es decir, Kant articula la idea de *libertas* como «único derecho innato que asiste al hombre en virtud de su humanidad»; Kant la articula, digo, con la idea de autonomía ciudadana, con una interpretación radical de aquello *quod populus ipse sibi constituit* (aquello que el pueblo, él mismo, instituyó

<sup>22</sup> J. LOCKE: *Ensayo sobre el gobierno civil* (1690), trad. A. Lázaro Ros, Barcelona, 1983, cap. V.



para sí) y pone ambas cosas en la perspectiva del carácter tripartito del derecho, es decir, en la perspectiva de la tripartición del derecho en «derecho civil», «derecho de gentes» y «derecho cosmopolita». Me parece que hoy podemos tomar esa formulación de Kant tal cual, casi sin introducir modificación ninguna. Veamos.

En Kant, precisamente la idea de *libertas*, de *facultas eius quod cuique facere libet*, en su deslimitación y desmesura, aparece convertida en principio del derecho. Y a la vez aparece limitándose por la vía de convertirse ella en ley para sí misma, de darse ella misma libremente ley, en el sentido de que esa *facultas* no se limita sino para hacerse válida para todos por igual y por nada más y para nada más (cosa que ya aparece en la Declaración de 1789 y a la que Kant se limita a darle forma conceptual precisa).

Kant dice: «Es de derecho toda acción conforme a cuya máxima mi libertad sea compatible con la de cualquiera conforme a una ley general»<sup>23</sup>. Esta frase, Kant la toma casi literalmente del artículo cuarto de la Declaración.

Y en lo que se refiere a dicha ley general, Kant enuncia su bien conocido «principio del derecho público» en el que no hace sino dar forma conceptualmente precisa al artículo sexto de la Declaración: «El poder legislativo sólo puede ser competencia de la voluntad unida del pueblo (del *populus ipse*). Pues como de él ha de provenir todo derecho, tiene que poder no hacer injusticia absolutamente a nadie mediante sus leyes. Ahora bien, cuando alguien dispone algo contra otro, siempre es posible que mediante ello le haga injusticia, pero nunca en aquello que uno dispone sobre sí mismo (pues *volenti non fit iniuria*). Por tanto, sólo la voluntad concordante y unida de todos, en cuanto que cada uno sobre todos y todos sobre cada uno disponen lo mismo; por tanto, sólo la voluntad unida del pueblo puede ser legisladora»<sup>24</sup>.

El quedar uno sometido a no más que lo que uno mismo se impone y acepta, y ello en orden a que sea verdad que cada cual puede hacer de sí y de lo suyo lo que le plazca, es la única medida de la libertad, todo lo demás es fuerza contra derecho, es sólo razón de la fuerza. Sólo la fuerza que se ajuste a eso es la fuerza del derecho, la fuerza de la razón. El querer igual de todos y cada uno respecto a todos y cada uno, aquello que todos han podido querer en común en orden a que cada cual pueda querer en particular lo que quiera, queda así con-

<sup>23</sup> I. KANT: *Die Metaphysik der Sitten*, A 33.

<sup>24</sup> *Ibidem*, A 166.

vertido en medida del querer; la libertad no tiene más medida que a sí misma. Y con esto se asocia la aspiración democrática a que el poder de que hemos hablado antes, el poder del Estado pacificador monopolizador de la violencia, se le pueda dar alcance democráticamente, es decir, pueda entenderse como poder dimanante no más que de la voluntad unida de todos. Lo cual no deja de ser una ilusión, pero es una de esas ficciones que tienen efectos reales o realísimos, como lo es por lo demás la idea de que para el hombre moderno no puede haber en definitiva más patria que el «Estado jurídico democrático»<sup>25</sup>, como dice Kant, es decir, no puede haber en definitiva más patria que el Estado o sistema de Estados democráticos de derecho, idea que Habermas ha convertido en la idea de «patriotismo constitucional»<sup>26</sup>.

### 3.5. Las ideas modernas de justicia, honestidad y santidad

Volvamos ahora a aquellas tres fórmulas del título primero de las *Instituciones*, de Justiniano, que recordamos al principio.

La primera se refería a la justicia como la voluntad firme y constante de dar a cada uno lo suyo. Ahora podemos ver qué sentido cobra esta fórmula en el contexto de la conciencia moderna, es decir, qué significa *iustitia* en sentido moderno. Me hace injusticia quien me impide un ejercicio de mi libertad que fuera compatible con la libertad de cualquier otro conforme a una ley general. No impedirlo es dar a cada uno lo que es suyo en el sentido más radical, es el *summum cuique tribuere*.

Recuerden la segunda fórmula, conforme a la que el *honeste vivere* era otro de los *iuris praecepta*, de los preceptos jurídicos básicos. Kant lo entiende como *honestas iuridica*, como la base misma del sistema jurídico moderno: no te dejes tratar nunca sólo como un medio (*servitus*), hazte valer siempre también frente a los otros como siendo alguien *sui iuris*, como alguien a quien compete hacer lo que quiera con su vida sin necesidad de pedir autorización ni permiso a nadie, es decir, no te dejes tratar nunca sólo como un medio, hazte valer ante los demás como siendo siempre para ti un fin, o como siendo tú siempre también «un fin en sí». Y en el venir asegurado el dar a cada uno lo suyo en un orden de convivencia en el que cada cual sea tratado siempre también como un fin en sí es donde viene asegurado el cumplimiento del segundo de los preceptos, el de *alterum non laedere* (el de no hacer daño al otro).

<sup>25</sup> *Die Metaphysik der Sitten*, § 53.

<sup>26</sup> Cfr. J. HABERMAS: *Identidades nacionales y posnacionales*, Madrid, 1989.

Y recuerden ustedes, por último, también aquella extraña fórmula, conforme a la que *iurisprudencia est divinarum atque humanarum rerum notitia* (la jurisprudencia, el derecho en ejercicio, es conocimiento de las cosas divinas y humanas). También podemos dar acomodo a este importante asunto en términos de las propias *Instituciones*, y podemos ver cómo ello está a la base de nuestras instituciones jurídicas más fundamentales. Pues se trata de un tema muy básico. Hemos oído a Locke decir en su crítica contra las autoridades tradicionales que si el Creador me puso a cargo de alguien que hubiera de organizarme la existencia, ese alguien soy precisamente yo. Es decir, yo me encuentro como siendo aquel a cuyo cargo estoy sin necesidad de pedir permiso ni autorización a nadie para organizar mi vida como me plazca. No soy cosa que el otro pueda utilizar, pero tampoco propiamente soy cosa mía, pues no soy yo el que me he puesto, sino que yo doy conmigo ahí como alguien que ha de hacerse cargo de sí como siendo siempre también un fin en sí y no sólo un medio. Si yo fuera mío, podría venderme; cosa que todo derecho moderno con razón me prohíbe. Yo me encuentro como consistiendo en tal fin en sí, sin haberme puesto propiamente yo; por tanto, sin ser propiamente mío. Yo soy entonces lo que en el artículo séptimo del título primero del libro segundo de las *Instituciones*, el dedicado al derecho de cosas, se define como aquella *res* (como aquel tipo de cosa) que por su propia naturaleza y estructura es esencialmente una *res nullius*, una cosa de nadie. Y como se dice allí, cosas *nullius* son «las cosas religiosas, sagradas y santas». El hombre moderno, cuando se concibe de conformidad con su propia estructura, no puede menos de entenderse como algo intangible y santo en el sentido de las *Instituciones* y como siendo sólo él lo único que de forma obligatoria para todos debe considerarse lo intangible y lo santo (toda otra santidad queda desacralizada o no vale como tal para todos). Precisamente los clásicos del pensamiento moderno, en formulaciones a veces escandalosas, han hecho uso de esa fórmula para referirse al carácter de la persona como excediendo el carácter de cosa utilizable, como cosa santa, que no es cosa de nadie, tampoco suya. Y así Hegel decía que el Estado, el Estado democrático de derecho, el Estado moderno, en cuanto lugar de la libertad, es el paso de Dios sobre la tierra. O el propio Kant habla del derecho como lo divino en el hombre. Ustedes me objetarán que en todo caso la interpretación que acabo de hacer de este punto de las *Instituciones* implica la transposición de una categoría del derecho de cosas (libro segundo de la *Instituciones*) al derecho de personas (libro primero de las *Instituciones*). Así es. Pero precisamente ello erradica aquella transposición presente en el libro primero de las *Instituciones* (en la que se basa la situación premoderna) mediante la que

una categoría de personas, los siervos, quedan convertidas en cosas y pensados, por tanto, conforme a categorías del libro segundo.

#### 4. EL DINERO COMO EXISTENCIA DE LA LIBERTAD MODERNA

Pero, precisamente hablando de lo divino en el hombre, parece que estamos cada vez más lejos del dinero. Y recuerden ustedes que todo lo dicho venía a que libertad subjetiva moderna y dinero se co-pertenećían, eran lo mismo.

Y hemos hablado de la libertad moderna con bastante detalle, tal como ésta se articula en «libertad del hombre» y «autonomía ciudadana», en los términos en que Kant entiende la «Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano» de 1789, es decir, en los términos de «libertad bajo leyes generales». Pero, ¿qué tiene que ver ello con el dinero?

Empecé diciendo que el dinero es el medio en que se mueve la libertad subjetiva moderna, el elemento en que se mueve la libertad subjetiva moderna, incluso que es la existencia de la libertad moderna.

Recuerden, para empezar, lo que hemos dicho a propósito de Descartes acerca de cómo la existencia moderna se ve cada vez más remitida a algo así como la pura abstracción en que consiste, a sus puros aspectos formales. Pues bien, son bien conocidas las determinaciones del dinero como medida de la utilidad y depósito del valor. Precisamente el dinero, por estas características, abstractiza todo, se convierte en una envoltura en la que todo resulta intercambiable con todo o todo resulta igual a todo, y en la que, por tanto, en cierto modo todo queda puesto entre paréntesis en lo que a su contenido se refiere; en definitiva, el dinero practica respecto de toda aquella abstracción respecto de todo, que caracteriza al sujeto moderno. Y basta percatarse de estas homologías, que aquí me limito sugerir, para darse cuenta de que estas determinaciones del dinero lo hacen apto para que sea el medio en que la propia libertad se dé existencia, es decir, para ser el soporte en que algo así como libertad moderna cobra cuerpo, se convierte en algo que está existiendo ahí. Ello tanto más cuanto que el dinero, a la vez que abstractiza, anonimiza toda relación de tipo instrumental o de servidumbre, es decir, la borra (o al menos tiende a borrarla) como relación de servicio a alguien, como relación de dependencia de alguien; deja al sujeto dentro, lo deja intacto y suyo en su interior, frente al «fuera» anónimo y exento de dueño, que el dinero establece<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> Cfr. sobre este contexto de cuestiones G. SIMMEL: *Philosophie des Geldes* (1901), Frankfurt, 1989.

Nada tiene de extraño que para ese individuo moderno que es para sí un fin, o que da consigo como siendo un fin en sí, la relación contractual mediada por el dinero no tenga más remedio que convertirse en la relación más básica de todas, en la relación social por excelencia. Si soy para mí un fin o el fin, o me encuentro conmigo como siendo para mí un fin, todo lo demás es un medio para mí, cuenta como medio o puede contar como medio al organizar yo mi propia vida. Pues bien, es la relación contractual mediada por el dinero, o es la relación contractual que el intercambio monetario implica, la que reorganiza el sistema de servidumbres modernas haciendo posible que, no siendo los demás para mí, sino medios, pues yo soy para mí el fin, o yo me encuentro siendo el fin en sí a cuyo servicio, por tanto, está todo, esto sea verdad para todos y cada uno. Es el dinero moderno el que rehace la inexorable condición humana de o bien ser un fin en sí o bien estar al servicio de otro (de ser libre o ser siervo, la *summa divisio* del derecho de personas en las *Instituciones*), es el dinero moderno el que rehace la básica condición humana de servidumbre, y la abstrae, la despersonaliza, la «anonimiza» y, si quieren ustedes, la generaliza, y permite que, aun en ella, yo sea para mí un fin, es decir, permite que, aun sirviendo, yo sea tratado como siendo yo un fin en sí; o a la inversa: que por lo general yo no sea tratado como siendo un fin en sí, como siendo para mí un fin, sino sirviendo. Yendo cada uno a lo suyo, el dinero pone a todos a trabajar por todos.

Un ejemplo. Piensen ustedes en la relación más simple. El técnico que viene a arreglarme el ordenador que se me acaba de estropear es para mí sólo un medio en lo que respecta a cómo he decidido organizarme mi existencia. Es sustituible por cualquier otro técnico que tengas las mismas habilidades. Pero yo como cliente soy asimismo para ese técnico sólo un medio en lo que respecta a cómo él ha decidido organizarse su existencia. Yo soy sustituible por cualquier otro cliente con similares necesidades. Es en esa relación donde se cumple casi automáticamente que, no siendo yo para el otro sino un medio y no siendo el otro para mí sino un medio, ambos estamos siendo tratados como siendo a la vez un fin para sí o como siendo un fin en sí. Decíamos que la exigencia más básica en que se funda el derecho moderno o en que se expresa la libertad moderna es la de «no te dejes tratar sólo como un medio, hazte valer frente a los demás como siendo siempre también un fin en sí o un fin para ti» (*honeste vivere*). Pues bien, esto se cumple trivialmente en la relación contractual mediada por el dinero en sentido moderno, o en la relación contractual, o en el tipo de relación que el intercambio monetario moderno implica. El dinero moderno es, por tanto, el elemento en que eso cobra existencia, el di-

nero es el elemento en que eso es verdad. Piensen ustedes qué sería si yo empezase a preguntar al técnico qué religión profesa, dando por supuesto que le exijo la profesión de una determinada religión, o le exigiese un determinado ceremonial que denotase que está a mi servicio, que le exigiese unas determinadas manifestaciones expresivas de su buena disposición hacia mí, etc. Todo eso es impertinente, todo el sistema de relaciones personales en que se articula el sistema tradicional de servidumbres y servicios queda vaciado por la relación monetaria, todo eso queda remitido a la interioridad del individuo: qué religión profesa el técnico, cuál es su posición política, si le caigo bien o le caigo mal, etc.; todo eso es asunto suyo que a mí no me interesa. Y viceversa, todo eso, en lo que a mí se refiere, es para él asunto mío que a él le da igual. Es lo que quiero decir cuando digo que la relación monetaria abstractiza todo, «anonimiza» todo, borra la situación de servidumbre a la vez que la generaliza, pero a la vez individúa.

Y siempre que la relación de abstracción, anonimidad e individuación dinerarias se esfuman y empiezan a aparecer esos elementos, se esfuma también el estar siendo tratado el individuo como siendo siempre también para sí o en sí un fin. Y siempre que esta relación dineraria se difunde y penetra tiene el efecto de disolver relaciones de dependencia tradicional y remitir el individuo (luterana, cartesiana y lockeanamente) a sí mismo, de dejarlo siendo para sí un fin o, al menos, de abrirle inexorablemente esa perspectiva.

## 5. DINERO, PODER Y SOLIDARIDAD. LA PROMESA LIBERAL Y SUS INGREDIENTES

Pero vengo utilizando, y he utilizado ya varias veces, la expresión «dinero en sentido moderno».

El dinero es muy viejo, como lo es la *auri sacra fames*, la sagrada sed de oro, la voluntad de tener. Pero dinero en sentido moderno es el dinero de siempre, pero entendido como medio de regulación de un sistema de intercambios asentado exclusivamente sobre derechos de libertad y/o propiedad (en el sentido de Locke). Es el medio de regulación en el que se da existencia ese rasgo, el más básico de todos de la libertad subjetiva moderna, la facultad de cada cual de hacer con su existencia lo que quiera sin más limitación que reconocer esa misma facultad a los demás. Dicho de otra manera: el dinero en sentido moderno es el medio de regulación del sistema de libre intercambio instrumental implicado por una libertad que se ha deslimitado, que se ha convertido en básica, y en el que esa libertad, quizá en sus aspectos

más básicos, se da existencia. O dicho aún de otro modo: es el medio de regulación de un sistema de libre intercambio asentado sobre derechos de libertad y propiedad que se hacen efectivamente valer y son verdad; asentado sobre el derecho de cada uno a configurar como quiera su propia vida, derecho que lo sea de verdad.

Y con esto está dicho todo. Las sociedades modernas necesitan del medio de regulación que es el *dinero* en el sentido dicho, que es el medio o el elemento en que, como hemos visto, se desenvuelve la libertad moderna, sin el que la libertad moderna no sería posible. Necesitan del *poder* en el sentido del poder implicado por la idea misma de hacer valer el derecho, de imponer el derecho, es decir, necesita del monopolio estatal de la violencia, es decir, necesita del Estado, y ello, como hemos visto, tiene la forma de un sistema de Estados. Y esas dos cosas, el dinero y el poder, sirven a (o son los medios en que se da existencia) una *solidaridad* social que cobra la forma de que efectivamente cada cual es tratado como siendo un fin en sí y siendo para sí un fin, y no sólo un medio para otros, y ello en el doble aspecto tanto de hacer cada cual con su existencia lo que le plazca como en el de no quedar sometidos a otras leyes que aquellas que él mismo ha podido darse a sí mismo, es decir, que las provenientes de la voluntad unida de todos, de donde debe poder entenderse que proviene el poder que las impone, pues sólo *volenti non fit iniuria*. Ésta es la forma moderna de lo que Kant llamaba la «sociable insociabilidad» y la «insociable sociabilidad» del hombre.

Los grandes representantes de la tradición de pensamiento liberal pensaron siempre que el orden de la libertad moderna o de sociedad civil moderna, es decir, un orden contradistinto del estatal, pero asegurado por el poder estatal monopolizador de la violencia, necesario y suficiente para valer los derechos de propiedad y controlar el dinero y para defender a la comunidad jurídica así formada de las intervenciones externas, era, ante todo y sobre todo, el *orden justo*. Cualquier poder que excediese de lo necesario y suficiente para hacer valer un derecho (también concerniente al dinero) que ha de poner interpretarse como proviniendo efectivamente de la voluntad unida de todos, debía considerarse un poder injusto, pues necesariamente tenía que implicar una interferencia en los derechos de libertad, un negar a alguien lo que era suyo. Una ciudadanía activa, una opinión pública vigilante, unos tribunales eficientes, tenían que cuidar de ello. Éste es el primer ingrediente de la idea liberal.

Pero la idea liberal tiene un segundo ingrediente, muy importante, tan importante y tan inverosímil, que más bien la convertía ya desde el principio sólo en un ideal o en una promesa. Es la Ley de Say.

Y, por supuesto, entiendo que esta ley no sólo tiene un significado «económico», sino un significado político básico. Esa ley dice que ese orden de la libertad moderna no sólo es el orden justo, sino que es *un orden además posible*. Esto es, la ley del equilibrio económico de Say dice que el orden de la libertad subjetiva moderna cuyo medio es el dinero y que es el justo, es además posible. Como es bien sabido, tal como la entendió Keynes en la *Teoría general del interés, la ocupación y el dinero* (1936)<sup>28</sup>, la Ley de Say dice que un sistema de libre intercambio, asentado sólo sobre derechos de libertad y propiedad, que se hacen efectivamente valer, y abandonado a su propia lógica, encuentra siempre un punto de equilibrio en situación de pleno empleo. Es decir, un punto de equilibrio en términos tales que cualquiera que quiera intercambiar en orden a procurarse los medios de pago necesarios para configurar su vida como le parezca, conforme a estándares de tipo medio, puede hacerlo. El significado de esta ley, como digo, es de mucho más alcance que el puramente económico. Se refiere —repito— a que el sistema de la libertad moderna cuyo medio y elemento es el dinero es posible. Adviertan ustedes que la Ley de Say implica, por lo demás, que el Estado no tiene que ocuparse de la felicidad o bienestar de sus miembros, sino sólo de que se haga valer el derecho y se garantice el buen funcionamiento del dinero.

Y un tercer ingrediente de la idea liberal, que también la convierte más bien en promesa, es que, como para encontrar el empleo que siempre es posible (y cuya posibilidad el principio de Say promete), hay que deshabilitarse, el orden liberal (es decir, el sistema de la libertad moderna) acabará siendo comparativamente *el más eficiente*, pues es el sistema que pone en tensión todas las capacidades individuales y las pone a trabajar por el todo, en ese consistir cada cual en ser un fin para sí. La propia desmenuzación y división del trabajo que la inventiva individual impone en el sistema de medios con que los individuos pueden contar a la hora de configurar su propia existencia, llevan a tal complejidad que paradójicamente el individuo moderno, ese individuo que es un individuo retraído sobre sí y solo, que es un fin para sí, depende de todos para casi todo. Y ello quedó superpotenciado cuando la técnica proveniente de la ciencia moderna (no ya sólo la proveniente de la «revolución industrial») pasó a formar parte del sistema de satisfacción de las necesidades. Por poner un ejemplo, los medios hoy triviales para satisfacer la necesidad de desplazarse (coche, metro, autobús, tren, barco, avión) exceden hasta tal punto las habilidades individuales que hoy prácticamente ningún individuo abarca él

<sup>28</sup> Cfr. J. M. KEYNES: *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero* (1936), México, 1943, Introducción, 2, p. 16 ss.



solo ni siquiera una pequeña parte de los ingredientes de que se componen (o de la forma como se organizan) esos medios casi cotidianos de satisfacción de la necesidades más simples.

El sistema de la libertad moderna es un orden justo, estable, es decir, que alcanza por sí solo y anónimamente su equilibrio, y además eficaz y rico (y también un medio de interdependencias tan profundas que cuando se tambalea o resquebraja amenaza con hundirse entero y con aplastar a todos). Los clásicos del pensamiento liberal durante el siglo XVIII y principios del XIX lo consideraron como un sistema o un posible sistema de pueblos ilustrados y poderosos económica y políticamente, de «sociedades bien ordenadas» en aspectos diversos, organizadas de forma tal que el propio funcionamiento de esa organización genera su propio apoyo. (Y también sintieron terror ante la magnitud de la catástrofe en que ese sistema podía llegar a convertirse para sí si ese sistema se resquebrajaba y se venía abajo).

Conforme a la idea liberal, y en lo que respecta al interior, el Estado monopolizador de la violencia no tiene que ocuparse del bienestar, sino sólo de hacer valer el derecho y del correcto funcionamiento del elemento o medio de la libertad que es el dinero. Ese poder monopolizador de la violencia, repito, debería a su vez poder considerarse proveniente de la voluntad unida de todos, efectuada desde un orden de sociedad civil en la que la relación contractual mediada por el dinero desempeña un papel configurador básico, o en todo caso el poder configurador más básico. La propia organización del poder en forma de división de poderes y de un escalonamiento reflexivo de instituciones, y una vigilante sociedad civil independiente del sistema político, se encargarían o se encargan de controlar un poder reducido a proveer a la realización de fines colectivos. Estos fines colectivos vienen a reducirse a hacer valer el derecho, al buen funcionamiento del dinero, al funcionamiento de los propios órganos de poder y a asegurar el sistema de infraestructuras que ello comporta.

Y en lo que se refiere al exterior, aunque la sed de poder no es menor en el hombre que la *auri sacra fames* (la sagrada sed de oro), para los clásicos no quedaba excluida la posibilidad de que el sistema de Estados modernos, de ese sistema de pueblos prósperos, ilustrados y poderosos, constituyese un sistema de derecho internacional. En él las leyes que rigiesen las relaciones entre los Estados sostenidas por el poder concertado o federado de éstos, en virtud del apoyo mismo que reciben de las poblaciones de los Estados, quedarían al servicio tanto de la libertad bajo leyes generales en el interior de cada Estado como al servicio de un tránsito cosmopolita atenido también al principio de libertad bajo leyes generales. Para los clásicos no quedaba, pues, ex-

cluido que el sistema de Estados modernos fuese un sistema de «derecho civil», de «derecho de gentes» y de «derecho cosmopolita», es decir, de derecho estatal, de derecho internacional público y de derecho internacional privado, atendidos a un mismo principio, atendidos, digo, al principio de libertad bajo leyes generales que pudieran considerarse dimanantes de la voluntad unida de todos a distintos o a muy distintos niveles (estatales y supraestatales) de organización.

Ésta es la idea de Kant a fines del siglo XVIII en *La metafísica de las costumbres* (1798) y en *La paz perpetua* (1795, 1796).

Precisamente dando vueltas a la «Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano» de 1789, Kant insiste<sup>29</sup> en que para que la idea que el hombre moderno se hace de su existencia ética, política y jurídica, pudieran hacerse realidad, no podía olvidarse que el derecho es *tripertitum*, de modo que «si falla una de sus partes fallarán necesariamente las otras dos». Y ello es así —decía Kant— en virtud de la «condición de globalidad» de la existencia humana moderna, de que la existencia humana moderna, toda existencia humana moderna, en lo que se refiere a morada suya, de forma cada vez más marcada tiene como referente el globo terráqueo mismo, el globo terráqueo entero. Y si en un globo, para evitar un conflicto, trato de alejarme del otro todo lo más que puedo, resulta que acabo encontrándomelo en el mismo sitio, es decir, resulta que no he evitado el conflicto.

Y Kant insistía asimismo en el poder pacificador del dinero. El poder del dinero es, ciertamente, un poder rompedor de tradiciones y formas de vida, pues ese poder es el de la libertad, el poder de la libertad moderna que se difunde en su existencia y es pegadiza como ella sola y que, como hemos visto, es capaz de poner entre paréntesis y de acabar con todo contenido tradicional. Pero es un poder que prefiere más veces la paz que la guerra. Si además a ese poder se le considera enmarcado o sostenido por un sistema de Estados libres y prósperos y, por tanto, en definitiva envidiables y ejemplares, que representan unos órdenes sólidos y autosostenidos, y si además ese sistema mismo de Estados representa él un sistema de derecho internacional (o de principio de él) sólido y autosostenido, ello permitía pensar en un futuro no exento, desde luego, de violencia (Kant no se hacía ilusiones sobre esto), pero no necesariamente catastrófico, sino siempre reordenable en términos de libertad bajo leyes generales. Desde las instituciones internacionales sostenidas por ese sistema de Estados, sería siempre reordenable en términos de institucionaliza-

<sup>29</sup> Sobre el conjunto de las cuestiones que siguen, véase básicamente I. KANT: *La paz perpetua*, Editorial Porrúa, México, 1972.

ción de la libertad moderna aquello que el dinero, liberadoramente, empieza rompiendo. Digo «liberadoramente», pues esta idea del carácter liberador de la expansión de la modernidad económica es el tono no sólo de *La paz perpetua*, de Kant, a fines del siglo XVIII, sino incluso, como es de sobra sabido, de la primera parte del *Manifiesto comunista*, de Marx, de 1848.

## 6. EL FRACASO Y EL FUTURO DE LA PROMESA LIBERAL

### 6.1. El desenvolvimiento crítico del orden liberal

Pero en 1936 Keynes escribía en la *Teoría general* que los economistas semejabán geómetras euclídeos en una espacio no euclídeo que, cuando las paralelas se juntan, se dedican a zaherir a las paralelas en lugar de cambiar de geometría<sup>30</sup>. Los economistas clásicos habían dado siempre por supuesta la ley de Say, y no hay tal cosa. Un sistema de libre intercambio abandonado a su propia lógica no alcanza por sí solo un punto de equilibrio en situación de pleno empleo. Es decir, abandonado a su propia lógica el sistema de libertades modernas, el sistema de libre intercambio, no puede generar sino exclusión social; por tanto, no puede generar sino su propio desmentido. No es verdad, sino que es sistemáticamente falso que, cada cual, con tal de despabilarse tenga la posibilidad de (pueda hacerse con los medios de pagos necesarios para) organizar su vida como le plazca conforme a estándares de tipo medio. Desde el sistema económico se generan conflictos que resultan irresolubles políticamente. Es decir, la libertad no logra autoorganizarse conforme a leyes generales que pudieran considerarse dimanantes de la voluntad unida de todos, sino que, si acaso, representan el instrumento con los que los «bien instalados» se protegen contra los excluidos, contra los posiblemente excluidos o contra los sistemáticamente excluidos. Frente a Adam Smith, frente Ricardo, frente a Kant, tuvieron siempre razón un Malthus o un Marx, que insistieron en la imposibilidad estructural de la organización de la libertad moderna, tal como la concibieron los clásicos del pensamiento democrático liberal y tal como quedaba paradigmáticamente reflejada en la obra política de Kant. La libertad moderna en esa su negatividad, en ese su carácter rompedor de todo, que convierte a todo en provisional, nunca lograría darse alcance organizativamente a sí misma en términos de libertad bajo leyes generales, iguales para todos y provenientes de la voluntad unida de todos en los distintos niveles del carácter tripartito del derecho.

<sup>30</sup> *Teoría general*, p. 26.

Y también tendría razón un Hegel. Hay frases de los clásicos que nos descubren todo un continente de cuestiones, frases que son un auténtico desafío, o que siguen siendo un auténtico desafío, que señalan el problema propiamente dicho, o dónde está la raíz de otros muchos problemas.

Decía Kant: «El Estado no tiene que ocuparse del bienestar de sus miembros.» Por tanto, un orden de derecho internacional público y privado que es hoy condición incluso para que el derecho estatal pueda de verdad responder a sus principios (piénsese, por ejemplo, en la cuestión de la inmigración) es posible. La política, la lógica de la autoafirmación política, podría quedar subordinada a la lógica de la idea de «estado jurídico democrático»<sup>31</sup>.

Hegel, en cambio, decía: «El Estado tiene que ocuparse del bienestar de sus miembros.» Por tanto, un orden internacional que fuera un orden de derecho y no un orden de confrontación y de autoafirmación económica, política y militar entre los Estados es un imposible. La lógica de la autoafirmación política acabaría siempre prevaleciendo sobre la lógica de la idea de «estado jurídico democrático»<sup>32</sup>.

Y Hegel estaba pensando en cosas muy sencillas, pero que siguen sencillamente en pie. Hegel pensaba en que, para mantener el empleo en el interior, el Estado tenía que abrir y asegurar política o militarmente hacia el exterior o en el exterior a la propia economía nacional espacios para dar salida a la propia producción, también quizá a la población sobrante, y para la obtención de materias primas en términos que permitiesen una producción competitiva con otras economías nacionales. O incluso abrir y mantener militar y políticamente (por ejemplo, interponiendo Estados títeres) espacios que le permitiesen proteger su economía de la presión de otras economías, etc. Y esto crea un inextricable sistema no de libertad, sino de dependencias (de servidumbres) entre los países centrales y su semiperiferia y periferia. Y no es que la semiperiferia o la periferia sean pobres y aun miserables *porque* los primeros son prósperos y libres, o de que los primeros sean libres y ricos *porque* la semiperiferia o la periferia sean pobres y aun miserables y no libres. Las cosas son más complejas. Se trata de que la expansión de la libertad moderna a través de la expansión del dinero no tiene la lógica que el liberalismo supone, es decir, no logra darse alcance a sí misma en términos de libertad bajo leyes

<sup>31</sup> *La paz perpetua*, p. 236 ss.

<sup>32</sup> G. W. F. HEGEL: *Principios de la filosofía del Derecho* (1821), Edhasa, Barcelona, 1988, § 337.

generales que respondan a la idea de que cada existencia es (tanto privada como políticamente un fin en sí). Lo cual tiene como efecto que la semiperiferia y la periferia, a la vez que se constituían, emigrasen también al interior de los Estados centrales prósperos y libres. Y cuando todo ello es así, el desenraizamiento que la libertad moderna empieza induciendo, protegido y sostenido además política y militarmente por Occidente, puede fácilmente ser percibido tanto desde dentro como desde fuera como una agresión, y lo es por más que el dinero moderno y la libertad moderna no puedan en definitiva tener remedio alguno por lo pegadizos que son. («Enferma el hombre de achaque de sí mismo», decía B. Gracián, y por eso precisamente sólo puede encontrar remedio en ese mismo achaque.)

En este contexto de crisis, crítica y aun catástrofe, la idea socialista de supresión de la independencia del medio de regulación que es el dinero y de la reducción de sus funciones en definitiva al medio que representa el poder político-administrativo quedó de manifiesto como lo que era: con la supresión de la negatividad y de la capacidad de ruptura de la libertad moderna quedaba negada también la libertad moderna y, junto con la libertad moderna, quedaba también suprimida la específica autoorganización democrática de la libertad moderna. El socialismo de Estado no ha sido sino un ensayo fracasado de escapar a la aporética del orden democrático-liberal.

## 6.2. La Europa de posguerra y el fin del sueño europeo de posguerra

Y sin embargo, pese a estos desenvolvimientos críticos y aun catastróficos, tanto en Europa como en América la idea democrático-liberal se dio en la posguerra una forma y estructura más vigorosas que nunca. Y así fue posible que teóricos europeos y americanos de los años sesenta y setenta, de cuyas ideas mi generación ha vivido (pienso en Rawls<sup>33</sup> y en Habermas<sup>34</sup>), lograsen reformular de forma bien atractiva lo más básico del ideario democrático-liberal, eso sí, olvidándose un «poquito» tanto de la economía como de la cuestión del derecho internacional (sobre todo, Habermas, en cuyo libro de setecientas páginas sobre derecho, *Facticidad y validez*, se dedican a derecho internacional unas ocho líneas y a economía nada). Y si bien, a

<sup>33</sup> J. RAWLS: *Teoría de la Justicia*, F. C. E. México, 1979.

<sup>34</sup> J. HABERMAS: *Facticidad y validez*, Madrid, 1998.

última hora<sup>35</sup> ambos autores intentaron o han intentado remediar esa deficiencia, me parece que en el intento ha quedado claro que sobre ambas cuestiones nunca tuvieron nada importante que decir.

Aunque no dejaría de ser interesante estudiar comparativamente este asunto en Rawls y en Habermas, yo creo que al menos en el caso de Habermas ese olvido de lo económico y de lo jurídico-internacional tiene que específicamente que ver con un sueño europeo o más bien europeo (o que sólo en Europa se hace del todo realidad política), que quizá pueda también interpretarse como «modorra» europea de «política interior», de la que Europa parece que últimamente ha tenido que empezar a desperezarse, tiene que ver con el tipo de intervención en economía que Europa pone en práctica en la posguerra; tiene que ver con la forma en que las democracias cristianas y las socialdemocracias europeas (precedidas por el laborismo británico) organizan en la posguerra la necesidad que el Estado tiene de ocuparse del bienestar de sus miembros. Pero en todo caso la experiencia europea de posguerra es tan ejemplar que explica que, incluso después de «la época de los extremos y de las catástrofes» (Hobsbawm), pudiera surgir intacto (e incluso renovado y radicalizado en términos radical-democráticos) el sueño o promesa democrata-liberal moderna. Y de ella se nutrió o acabó nutriéndose el espíritu de la transición democrática española.

Un sistema de libre intercambio asentado sólo sobre derechos de propiedad y abandonado a su propia lógica no alcanza por sí solo (sería sólo casual que alcanzase) un punto de equilibrio en situación de pleno empleo. Ésta era la objeción de Malthus, de Marx, de Keynes a la Ley de Say. Pero la propia *Teoría general*, de Keynes, precisamente en su parte introductoria daba la receta con que poner remedio a esa situación. El remedio se llamaba «demanda efectiva», es decir, generar una demanda de bienes tal que para producir esos bienes fuese menester el pleno empleo. Y una parte no desdeñable de esa demanda vino canalizada en Europa por las instituciones del Estado social. Control keynesiano de la economía vehiculado muy básicamente (aunque naturalmente no sólo ni mucho menos) mediante las instituciones del Estado social (con sus capítulos básicos de enseñanza, seguro de desempleo, sanidad y pensiones) ha sido la fórmula con la que, pacificado el conflicto de clases, en Europa se mantuvo tanto el mercado y su lógica como una democracia de masas mediante la

---

<sup>35</sup> Cfr., por ejemplo, las consideraciones de Habermas sobre la filosofía del derecho de Kant, en J. HABERMAS: *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona, 1999, y también J. RAWLS: *El derecho de gentes*, Paidós, Barcelona, 2001.

que podía ser más o menos verdad la idea de autonomía ciudadana, la de no quedar sometido uno a otras regulaciones que las que uno se ha dado a sí mismo. De hecho, una sociedad civil densa y activa, asentada sobre una economía próspera y estable y, por supuesto, dependiente de ella (de esto se olvidaban a veces los teóricos como Habermas), imponía (o impuso o impone) en Europa un desarrollo sin par, tanto de los derechos en que se articulaba la libertad subjetiva como de los derechos de ciudadanía y de participación política. Es decir, la holgura que la organización keynesiana de la economía daba a la existencia, abría insospechados espacios de ampliación tanto de la esfera de la libertad privada como de esas esferas intermedias en que en estas sociedades reposan el espacio público cultural, el espacio público jurídico y el espacio público político, y en las que en todo caso se cuece y estructura el ejercicio de la libertad o autonomía ciudadanas.

[Y, por supuesto, en ese contexto cobraban y cobran particular importancia y aún una fundamental importancia democrática las instituciones encargadas del control ciudadano (en los respectos tanto de honestidad como de eficiencia) del gasto de un aparato administrativo que se vuelve inevitablemente opaco por la necesidad de recurrir cada vez en mayor medida a una costosa programación jurídica y administrativa de tipo no condicional sino finalista.]

Pero sigamos. De la política exterior no se ocupaba propiamente Europa, sino que Europa se recluía en una modorra de «política interior» amparada por el paraguas del enfrentamiento de las dos grandes potencias resultantes de la época de las catástrofes, es decir, de la época de la expansión catastrófica liberal y del sueño (o de la reacción o de la ambivalente pesadilla) del socialismo de Estado, del que Europa (por haber de protegerse de la tentación de él) sacó en definitiva más réditos que los propios afectados (y también por ese lado fue la ganadora, pues sin el «peligro comunista» no se hubiera construido tan fácilmente en Europa el Estado social).

Pero ha sido el propio desenvolvimiento de la libertad moderna el que también con respecto al modelo europeo ha vuelto a ser rompedor. Los propios desenvolvimientos económicos hace tiempo que han llevado a relativizar la idea y la realidad de una «economía nacional» que fuese keynesianamente manipulable por la Administración estatal. Y en la medida en que el supuesto keynesiano de una economía nacional queda relativizado, y cuanto más profundamente queda relativizado tanto más se conmueven las bases de lo que fue la organización europea de la libertad en la posguerra.

Y se conmueven primero en el sentido de que no están asegurados sus supuestos económicos, es decir, de que no está asegurado el

remedio que Keynes pone a la cuestión de la autoestabilidad de la libertad moderna, falsamente respondida por Say; pues, obviamente, la solución keynesiana exige hoy marcos más amplios que el que representa el Estado nacional tradicional europeo. Por eso quizá la organización de algo así como una unidad europea empezó y hubo de empezar por la economía.

Pero también se conmueven en el sentido de que Europa no puede seguir dando por sentado que le va a venir ordenado su entorno de forma totalmente congruente con los principios conforme a los que Europa se organizó en la posguerra (que difieren de los de Estados Unidos pese a toda la indudable e incuestionable «comunidad atlántica de valores»). Contribuir a ordenar su entorno conforme a esos principios es condición de su propia estabilidad.

Pues en todo caso, repito, esa forma de organización europea resulta ejemplar por las experiencias de catástrofe que sin duda logró elaborar y superar. Y en este sentido me parece que es irrenunciable.

En relación con ello dos posibilidades se perfilan y han estado o están entre nosotros en discusión. Me limito a señalarlas para concluir.

La primera es la de una reedición de la lógica del liberalismo catastrófico, sólo que en versión quizá pacífica por cuanto que las relaciones de hostilidad vendrían en buena parte controladas por el potencial monopolio de la violencia militar típica del Estado moderno hacia el exterior por la única superpotencia política y militar restante, que es además una superpotencia económica. Pero yo creo que esto sería la situación de una libertad ciertamente enmarcada, pero que propiamente ha renunciado o habría renunciado a darse organizativamente alcance en términos de libertad bajo leyes generales provenientes de algo así como una voluntad unida de todos. Y no se ve cómo podría articularse un mundo en el que se hubiera renunciado a algo así como a la *honestas iuridica* moderna, es decir, en el que ello ni siquiera fuese ya una aspiración, en el que ello no se considerase ya necesario ni siquiera quizá como ficción.

La segunda es la posibilidad de generalizar la experiencia europea de posguerra. Para lo cual Europa, que es una potencia económica, pero no política, habría de despertar de su modorra de política internacional y convertirse en una potencia capaz de contribuir a ordenar por lo menos su entorno conforme a sus propios principios (aunque en aspectos cada vez más importantes ese entorno quizá no pueda ser otro que casi el «globo» entero, lo cual por de pronto haría, ciertamente, menester un entendimiento acerca de la interpretación de los valores de la «comunidad atlántica de valores»). Muchas gracias por su atención.