

## AGRADECIMIENTOS

Una obra de este tipo nunca es totalmente individual, sino resultado del entrecruzamiento de multitud de influencias, impulsos, estímulos; he recibido tantos, que inevitablemente agradecer será aquí sinónimo de preterir.

Debo más que a nadie a un maestro que se convirtió en amigo y a dos amigos que se han ganado la condición de maestros: Juan Bautista Fuentes, José Carlos Muínelo y Juan Carlos Utrera, sin los cuales nunca habría podido encontrar una línea roja que me permitiese cruzar este maremágnum de conceptos en el que me he embarcado. Además, mi director de tesis, Fernando Longás, me ha deparado su tolerancia con un proyecto ambicioso hasta rozar lo temerario. No se conformó con eso: me he beneficiado de su sabiduría, sus consejos, su cultura humanística y su inefable bondad, además de una gran sintonía personal que ha sido muy importante para hacerme sentir cómodo en este duro trabajo. Javier Peña, Ana Marcos, Francisco León, Joaquín Esteban y Estefanía Jerónimo lo juzgaron positivamente, sin su tarea, no habría confiado en él lo suficiente. Soy también deudor de las estancias de investigación que he realizado desde 2003 en la Fundación Gustavo Bueno de Oviedo, la Universidad de Valladolid y el Seminario de Hermenéutica de la UNAM, donde me beneficié de la sabiduría, la inmensa erudición y risueña humanidad de Mauricio Beuchot, en una tierra que desde hace años considero también la mía. Agradezco también al personal del Instituto de Investigaciones Jurídicas de esa universidad su estupenda acogida, en particular a Rodrigo Gutiérrez y, cómo no, a mis *cuates* Gerardo y Margarita.

Mi mujer, Ana Belén Santos, hizo posible la culminación de este larguísimo trabajo con su presencia, su complicidad intelectual, su permanente escucha y comprensión y, no pocas veces, su paciencia. Mis hijos, María, Ana y Lucas, me ayudaron a recordar lo que ya sé: el estudio no es

todo en la vida. Agradezco a mi madre que haya pasado más de un decenio interpeándome en los mismos términos que Rex Harrison a Charlton Heston en *El tormento y el éxtasis*. Como aquel, me preguntaba de continuo: *¿Cuándo acabarás?* Yo respondía siempre, como este: *Cuando termine*.

Debo agradecer asimismo a dos buenos amigos, José María Enríquez y Juan Antonio Gómez, la atención que dedicaron al manuscrito: su atenta lectura me permitió eliminar muchos errores formales y no pocos materiales. A Lizet, Julia, Patricia y Marta, su amistad, su ejemplo de trabajo duro y honrado. Igualmente agradezco el estímulo intelectual, el afecto y apoyo de amigos y colegas como Raúl Cancio, Mercedes Gómez y Francisco López; de seres cercanos y entrañables como Nacho, Nines y Alfredo, Tere y Aurelio, Inma, Ana Isabel, Elena y Juan, Irene y Moli.

El Centro de Estudios Políticos y Constitucionales me deparó tanto los comentarios de dos excelentes evaluadores (a quienes doy gracias, sean quienes sean, por las mejoras que me sugirieron) como su habitual escrupulosidad en el proceso de edición de los textos, que agradezco en particular a Eulalia Castellanos.

Mis compañeras de departamento Ana Marcos y Elena Ripollés me animaron mucho durante los meses finales del trabajo con su apoyo y su interés. A otros compañeros, los que sembraron durante tantos años la vileza, la desconfianza y la manipulación y actuaron siempre en función, ya de sus envidias, ya de sus celos o intereses crematísticos, les agradezco de modo especial su contribución: nada ayuda más a valorar el tiempo que ver cuán fácil resulta perderlo. Han sido el faro de mi vida académica, en el sentido literal: esa luz que nos indica por dónde no debemos ir.

## INTRODUCCIÓN

### 1. UN ACONTECIMIENTO

Durante las últimas horas de la Primera Guerra Mundial —el armisticio había sido firmado en la madrugada del 11 de noviembre de 1918 y su entrada en vigor fue fijada para las once de la mañana—, algunos generales franceses decidieron ordenar ataques contra las líneas alemanas, a sabiendas de que nada influiría en el resultado de una guerra ya acabada de hecho, aunque aún no jurídicamente. El resultado de estos combates fue de unos diez mil soldados muertos o heridos.

La mención del fin que los movía debe, creo, ser evitada: la utilización del término *fin* resulta impropio para un acontecimiento de esta naturaleza. Me limitaré a sostener que este episodio resume, acaso como ningún otro en la historia del siglo pasado, un cambio cualitativo: el sinsentido de un mundo construido sobre la alienación y la infinita fungibilidad de todo lo real, en el que cada ser, animado o no, es intercambiable con otro, hasta tal punto que los seres humanos, uniformizados por el poder, devienen *pura materia*. Ilustra asimismo sobre el modo en que el sinsentido del poder puede ser recubierto por una juridicidad hueca, trasunto de una legitimidad puramente nominal, ambas simple vehículo para una voluntad autorreferente construida al margen de las cosas. Nos muestra, en fin, el esencial paralelismo de la industrialización de la muerte y la de la vida en un mundo capitalista: ambas son el resultado de la derrota del *Labour* por el *Work* (Arendt), de la *abstracción del mundo* de las necesidades y el trabajo humanos. Eso convierte al taller y al campo de batalla en escenarios equiparables: ambos utilizan inmensas cadenas de montaje o de destrucción, ambos median sus productos por la necesidad de aprovechar un tiempo desvinculado de todo sentido, convertido en mercancía en sí mismo: aprovecha el tiempo, produce más con mayor

rapidez, mata más aprisa. La concurrencia de todos esos fenómenos íntimamente vinculados por el capitalismo, la pretensión de encontrar sus coartadas teóricas en convulsiones producidas al final de la Edad Media, presidirán este texto.

## 2. UN PÁRRAFO DE ADORNO (CON MAYÚSCULAS)

Esta obra no nació de un texto de Borges, pero creció al calor de él: su «Vindicación de *Bouvard et Pécuchet*» me acercó al texto flaubertiano con la curiosidad de quien atisba la respuesta intuitiva a un viejo problema. El ensayo borgiano es evocador de órdenes imposibles, de enciclopedias frustradas antes de comenzar; quien desee verlo como una simple reflexión sobre la estupidez humana (la historia de dos burgueses que leen insaciablemente sobre las más diversas materias, sin entender nada) no alcanzará el que es, me parece, su sentido más profundo. Pues en esa acumulación casi obscena de conocimientos («...la agronomía, la jardinería, la fabricación de conservas, la anatomía, la arqueología, la historia, la mnemónica, la literatura, la hidroterapia, el espiritismo, la gimnasia, la pedagogía, la veterinaria, la filosofía y la religión...»), enumera Borges)<sup>1</sup> me pareció reconocer casi al trasluz, como quien palpa una superficie buscando relieves reconocibles, otras obscenidades comparables: la acumulación de objetos que se imponen ciertos personajes de Swift en *Los viajes de Gulliver*, en su búsqueda de un lenguaje tan transparente como imposible; el acarreo indiscriminado de documentos que acometen los protagonistas del borgiano «El Congreso del mundo». En la obra borgiana es posible reconocer sin violencia otra enumeración semejante: la del taxonomista chino de *Ficciones*, citada por Foucault en *Las palabras y las cosas*<sup>2</sup>.

Todas esas desmesuras poseen una nota común con la referida al comienzo de estas páginas: su olvido consciente de las cosas, su banal despliegue de multiplicidades con un pretexto cognoscitivo. No privilegian, no trazan secuencias temporales o jerárquicas ni esquemas que permitan esbozar un criterio. *En todos ellos, la relación entre cosa y discurso está triturada*. Los discursos quedan ahogados por los objetos o se apoderan

<sup>1</sup> «Vindicación de “Bouvard et Pécuchet”», *Ficciones*, Madrid: Alianza, 1976 (1964), pp. 117 a 122, p. 117.

<sup>2</sup> *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Hay trad. esp.: *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, trad. de E. C. Frost, México: FCE, 1990, 20.<sup>a</sup> ed. (1968), p. 1.

de ellos hasta hacerlos prescindibles; en el límite, los propios discursos son tratados como objetos. No restan sino palabras.

Pero no acaban ahí las similitudes. En *Las palabras y las cosas*, Foucault utilizó el citado relato borgiano sobre el taxonomista chino para señalar un problema común a la *epistemé* moderna: la necesidad de un espacio que marque los límites de la representación, que permita la coexistencia antes siquiera de postular subordinaciones, semejanzas, diferencias; Bouvard y Pécuchet, en su vertiginoso despliegue, no hacen sino plantear la nostalgia de una figura semejante. Pero la época que vio nacer este relato ya no es la misma que la invocada por Foucault. Esta última es, en alguna medida, la nuestra; la que tiene, por utilizar palabras del francés, nuestra edad y nuestra geografía.

Desde el fin del periodo clásico, nos dice Foucault, la representación se torna imposible como categoría sobre la que construir el pensamiento, porque hemos creado objetos nuevos que la desbordan. El fin del trabajo que sigue es mostrar que ese destino estaba ya prefigurado en la gran crisis filosófica del siglo XIV, a la que no dejaré de referirme a lo largo de todo el texto. Este paralelismo servirá para fundar una de las tesis que deseo mantener aquí: pese a que nuestra clave de intelección del mundo social, los derechos subjetivos, suele ser situada en el pensamiento ilustrado, trae causa de conceptos aparecidos mucho antes, con motivo de las polémicas teológicas de finales del siglo XIII y la primera mitad del XIV. En desarrollo de dicha tesis, he prestado especial atención a los que considero las dos grandes limitaciones de la Ilustración:

- el agotamiento de la representación moderna, que se muestra como producto de una racionalidad creciente y no es sino una creencia sin objetivo, donde el modelo acaba por prevalecer sobre lo que describe;
- la omnipresencia de un querer privado de fin —como consecuencia de la destrucción de la relación trascendental entre la voluntad y el bien— que ha tenido el efecto de instaurar la indiferencia absoluta de todo objeto de deseo: el deseo puro como motor social absoluto.

En nuestros días, la subjetividad se ha expandido como nunca a través de la figura de los derechos humanos; sin embargo, quizá nunca descansó sobre bases tan endeblés. Urdidos sobre la malla de la Modernidad, producto más útil (pero no más acabado) de la Ilustración, los derechos subjetivos suelen ser referidos a categorías fragmentarias, producto de cursos diversos sin relación entre sí, a los que solo la *voluntad* de unificar con muy diferentes propósitos hace aparecer como lo que solemos ver en

ellos: no parece haber tras su multiplicidad a priori alguno y su elemento unificador, el discurso sobre el sujeto, es tan cuestionable como ellos mismos. Producto de evoluciones históricas concretas, tras su aparente unidad hay en realidad ajustes mutuos entre elementos de un sistema que se pretende cognoscitivo y no es sino el producto de urdimbres de poder y saber, de las formas de justificación que las encubren y pretenden objetivarlas. Existen, me parece, elementos comunes entre ellas, estructuras recurrentes, pero (y esta es la tesis, en los dos sentidos, que me propongo defender) no están donde solemos verlos. Por ello, acaso no esté de más quebrar las secuencias y estructuras habituales con que se suele narrar la *historia de los derechos*, el modo en que esta se entrelaza con la historia de los modelos políticos.

A este efecto, resulta imprescindible tener en cuenta que ninguna narración es inocente, ninguna pretende situarse ante los hechos: todas recortan, delimitan, eligen. Por ello, el itinerario que propongo tendrá todo de infantil salvo su propósito: dispersar el orden, separar las piezas, triturar las agrupaciones hasta hallarnos ante elementos que (frente a la clasificación del taxonomista borgiano, los objetos de Swift, los documentos del Congreso del mundo, los libros de los imbéciles de Flaubert) no dependan del modelo al que los sometamos; que se nos muestren como meras cosas, en un empeño que, por eso mismo, no puede ser más diferente del de Foucault. Se trata de buscar una estructura basada en las cosas (pero no material ni materialista, como tampoco formal o formalista), que pueda entenderse como trascendental al discurso, como el núcleo situado más allá —o más acá— de las vicisitudes que lo han agitado durante la Modernidad, de los términos en que se manifiesta su crisis. Una estructura que no evacue la ontología, que no subsuma ni disuelva: por ejemplo, lo político en lo jurídico. Adelanto que, pese a que tal pretensión es deudora del pensamiento aristotélico, no me parece posible aspirar a la reinstauración plena de este en un mundo diferente al que lo vio nacer, en un mundo que es ya incapaz de plegar el conocimiento sobre las cosas porque se siente capaz de invocar un orden primigenio que las integre sin escindir las: el tiempo de la *philosophia perennis* ha pasado. Pero me parece imposible no reconocerlo, siquiera en negativo, bajo el propio *hecho* de la dispersión de los discursos; no tropezar una vez tras otra en ese orden perdido que anticipaba ya, en su propia crisis del Medioevo tardío, los despliegues que le sucedieron, los *ismos* en que se materializaron, los juegos tramposos que pretendían objetivarlos.

Concretar adecuadamente ese propósito implica dar cuenta, desde una perspectiva filosófica, de algunas de las vicisitudes cruciales de las teorías del Estado contemporáneo, mediante una doble investigación: por un lado, la evolución de la teoría del Estado y del derecho público; por otro,

las transformaciones en los derechos subjetivos. Los dos ámbitos serán tratados coordinadamente, puesto que resulta imposible separarlos en un enfoque teórico merecedor de ese nombre. La historia de la Modernidad es la de la subjetividad o la filosofía del sujeto; un concepto, pese a lo natural que suele parecernos, construido. Y esa historia se desenvuelve en la evolución paralela del sujeto (y sus derechos) y el Estado (y su poder), contrafigura uno del otro, contruidos en su referencia recíproca y no solo, como se ha defendido tradicionalmente, como extremos opuestos de una evolución dialéctica hecha de enfrentamientos. Esa imagen da cuenta de los puntos cruciales de esa evolución, pero no la explica en su totalidad. Por eso, mi replanteamiento, lejos de limitarse al origen, se extenderá al sentido: pues, en contra del tópico académico de los derechos subjetivos como limitadores del poder, estos, en buena parte de sus configuraciones históricas (los derechos naturales en el modelo iusnaturalista, los derechos públicos subjetivos en el positivista), no son explicables sino como reverso de deberes provenientes de una voluntad omnipotente, aunque autolimitada. Una afirmación que cobra su máximo sentido en la tradición jurídico-política que he tomado como objeto principal, la alemana. La elección no se debe únicamente a mi cercanía a ella sino, principalmente, a la evidencia de que los estudios sobre el individualismo liberal de raíz anglosajona y sobre la cultura ilustrada francesa de origen jacobino han oscurecido dicha teorización germana, sin duda la menos conocida en sus fuentes y, sin embargo, a mi entender, la que más ha aportado a la construcción de la subjetividad jurídico-política contemporánea.

El objeto principal de estudio es un periodo que abarca desde el siglo xvii hasta la actualidad; lo caracteriza la búsqueda de modos de objetivación jurídico-política capaces de neutralizar el potencial revolucionario de los derechos subjetivos, tal como fueron concebidos por el iusnaturalismo y, en particular, por el contractualismo radical; una desactivación que aparece incluso en nuestros días, pese al discurso subjetivista que caracteriza al mundo actual. Entre los jalones más señalados de ese periodo he seleccionado cinco, que componen un itinerario hecho de —valga la expresión— *metonimias de la neutralización*:

- el iusnaturalismo formalizado de Pufendorf,
- la ontologización hegeliana del Estado y su administración,
- la neutralización juricista de la política por los iuspublicistas alemanes,
- la evacuación del sujeto jurídico acometida por el formalismo de Kelsen y
- la evacuación del sujeto, en general, en la visión sistémica de Luhmann.

Pese a la gran distancia cronológica que separa a estas incursiones, no creo que exista cesura importante alguna entre el individualismo nominalista que principia con Hobbes, los grandes sistemas iusnaturalistas lógico-deductivos del XVII y las teorías alemanas sobre el derecho subjetivo del XIX, tributarias todas ellas de formas de racionalidad que poseen, pese a sus diferencias y aun contraposiciones, la misma estructura de pensamiento.

El empeño que acabo de resumir arranca de una frase de Theodor Wiesengrund Adorno, publicada en *Negative Dialektik*. En ese texto puede leerse lo siguiente:

«A la sombra de la imperfección de su emancipación, la consciencia burguesa tiene que temer ser anulada por una más progresista; barrunta que, puesto que no es toda la libertad, solo produce una caricatura de esta; por eso extiende teóricamente su autonomía al sistema, el cual, al mismo tiempo, se asemeja a sus mecanismos coactivos. La ratio burguesa emprendió la producción a partir de sí del orden que desde fuera había negado. Pero este deja de ser tal en cuanto producido; es, por tanto, insaciable. El sistema era tal orden de forma absurdo-racional; algo puesto que se presenta como ser en sí. Tuvo que trasladar su origen al pensar formal separado de su contenido; no de otro modo podía ejercer su dominio sobre el material. En él el enfoque interfería con su propia imposibilidad; esta precisamente condenó a la historia temprana de los sistemas modernos a la aniquilación de cada uno por el siguiente. La ratio que, para imponerse como sistema, eliminaba virtualmente todas las determinaciones cualitativas a las que se refería, incurrió en una contradicción irreconciliable con la objetividad, a la cual hacía violencia pretendiendo concebirla»<sup>3</sup>.

Acaso sea esto lo más certero que se haya escrito sobre el, llamémoslo así, *lado oscuro* de la Ilustración. Describe con tan insólita perfección el problema, que prácticamente lo agota en su síntesis; de hecho, todo cuanto será tratado en adelante está prefigurado aquí.

Adorno nos habla, en esencia, desde un replanteamiento crítico del método dialéctico hegeliano; pero no es una cuestión metodológica lo que aquí nos interesa, ni siquiera el motivo del miedo a que la promesa emancipadora de la conciencia burguesa se realice, sino los ocultos mecanismos que la generan y a la vez la inhiben. Se trata de una pulsión histórica, casi un síndrome, que su colega y amigo Horkheimer supo exponer con suma precisión: cierto ímpetu autodestructivo de la Ilustración, presente

<sup>3</sup> Th. W. Adorno: *Negative Dialektik*. Hay trad. esp.: *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Ed. de R. Tiedemann et al., trad. de A. Brotons sobre la ed. de 1970, Madrid: Akal, 2005 (1966).



desde su comienzo, que defraudaba sistemáticamente las expectativas de redención laica por ella misma generadas y alentadas. Esta crítica, realizada principalmente por el marxismo y que alcanza su culmen en los frankfurtianos, ha de radicalizarse, desde mi punto de vista; pues las categorías marxianas, aun las críticas, no resultan lo suficientemente basales. Por ello, sostendré que Adorno no dio cuenta de las raíces últimas del problema, que se hallan fuera de la misma Ilustración, aunque la acompañen desde su nacimiento: *no se trata de cuestionar la Ilustración sino la entera Modernidad, haciendo extensivo a esta el vicio de origen que Horkheimer y Adorno vieron en aquella*. Lo cual no comporta en modo alguno la negación del *pathos* ilustrado, su pretensión de liberar a los seres humanos de la ignorancia forzosa y de la opresión, sino solo de los modos en que esta pretensión ha sido afrontada, así como del modelo de racionalidad que encierra y que es la causa de dicho fracaso.

En efecto, el pensamiento jurídico-político moderno se halla aquejado, desde su inicio en los siglos XIV y XV, de varios problemas insalvables, que resumiré en lo que denomino la *enfermedad autoinmune de la Modernidad*. Esta trae causa, a mi entender, del célebre *olvido del ser* atribuido por Heidegger a la filosofía posterior a Aristóteles, debido a su concepción equivocista. Un mal que cursa, como Adorno expone muy bien, traicionando las pretensiones de liberación asociadas a la filosofía del sujeto en el marco de un proceso de abstracción del mundo, de carácter tan radical como paradójico.

Podríamos resumirlo así: *para liberar al sujeto, primeramente se lo constituye como tal, negando la prioridad ontológica de lo social, redefiniendo el entero ámbito jurídico-político; pero, dado que —por influencia del pensamiento geométrico-matemático y más tarde del fiscalista— todos los significados atribuidos poseen el denominador común de la abstracción (pues están presididos por el empeño de diseñar un sujeto y un cuerpo social desnudos de determinaciones para hacerlos plenamente explicables), lo social se evacua cada vez más hasta convertirse en algo vacío de contenido real, que puede ser llenado con casi cualquier contenido imputado (y ahí es donde asoma el dios voluntarista que se halla en su origen)*. Esa temible plasticidad es lo que, como señala Adorno, vincula cada vez más la supuesta emancipación a sus aspectos coactivos y de control, que no son sino manifestaciones concretas de sus pretensiones de agotar el mundo reduciéndolo. Cuantos empeños se han realizado, y continúan realizándose, por recuperar lo social dentro de este marco, no hacen sino diseñar nuevas abstracciones *ad hoc*; las cuales, lejos de entenderlo como algo que determina a los humanos cruzándolos trascendentalmente, lo contemplan más bien como un todo hecho de la mera suma de sus partes, como una idea social y política que se predica distributiva-

mente de sus componentes, los cuales participarían en ella por su sola condición de miembros del todo.

Son muchos los despliegues teóricos que dan cuenta del sentido de ese peculiar mal, del pensamiento que lo produjo, que lo había anticipado y lo contenía virtualmente tras la crisis filosófica del siglo XIV<sup>4</sup>. Para ello, utilizaré el llamado *método de las estructuras de pensamiento* debido al filósofo suizo André de Muralt<sup>5</sup>. En su definición de dicho método, F. León y V. Fernández lo resumen como «...el intento de quitar las barreras que la época posmetafísica ha levantado entre la filosofía y la historia de la filosofía»<sup>6</sup>. El método estructural, frente a planteamientos de tipo dialéctico, que se centran en la oposición de los contrarios, sostiene una lógica centrada en la analogía, en la inconveniencia de confundir la diversidad de modos en que se dice el ser con lógicas opuestas: desde este método,

«la evolución de los sistemas, de las doctrinas y de los significados conceptuales manifiesta, según Muralt, una configuración unitaria, que, sin embargo, no adopta la forma unívoca reduccionista característica de la *philosophia perennis* o del formalismo axiomático lógico-matemático. Descartadas la univocidad reduccionista, la equivocidad reduccionista, la equivocidad deconstruccionista y la dialéctica superadora de los contrarios, la unidad filosófica solo puede hallarse en la analogía de los sistemas de pensamiento, que encuentran en la obra aristotélica su punto de referencia común»<sup>7</sup>.

Tributario en gran parte de la Hermenéutica, el citado método reconoce a la filosofía griega una primacía en la producción de estructuras de pensamiento, que arranca de la más elemental y radical de las distinciones, *materia-forma*: la filosofía matriz, por así decirlo, es la aristotélica,

<sup>4</sup> En efecto, tras dicha crisis —que podríamos denominar *voluntarista*— el pensamiento jurídico-político se polariza en torno a dos posiciones fundamentales, ambas modalidades del olvido del ser, aunque en diferentes grados: la escotista y la nominalista. La primera confunde el ser con la categoría de la esencia, la segunda lo disuelve en el lenguaje.

<sup>5</sup> Una exposición muy fiel del citado método puede encontrarse en el preámbulo de F. León y V. Fernández al texto de A. de Muralt *La estructura del pensamiento político moderno. Sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez*, ed. y trad. de V. Fernández, est. intr. de F. León y V. Fernández, Madrid: Istmo, 2002, trad. y pp. 13 y ss. Aplicaciones de dicho método pueden ser encontradas en textos como *L'enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*. Hay trad. esp.: *La apuesta de la filosofía medieval Estudios tomistas, escotistas, ockhamistas y gregorianos*, trad. y est. preliminar de J. C. Muñelo y J. A. Gómez, Madrid: Marcial Pons, 2008 y, fundamentalmente, en A. de Muralt, *op. cit.*

<sup>6</sup> *La estructura...*, p. 13 (estudio preliminar).

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 24 y 25.

que sostiene la unidad trascendental de ambos conceptos. Según el método estructural, la Modernidad trastoca dicha unidad como resultado de las controversias teológicas de los siglos XIII y XIV, de modo que podemos encontrar en ella dos estructuras de pensamiento: la estructura de lo común aristotélico y la estructura de la distinción formal *ex natura rei* escotista. Evidentemente, en el pensamiento moderno es la segunda la que prevalece; a ambas, y en particular a la segunda, me referiré en multitud de ocasiones a lo largo de estas páginas. Añadiré una tercera: la estructura de pensamiento *nominalista*, si bien aclaro que lo haré de un modo algo impropio; puesto que el nominalismo no es tanto una estructura de pensamiento como un modo de pensar que disuelve, precisamente, toda estructura ajena al lenguaje, todo momento ontológico.

No se ha pretendido aquí una mera exposición de conceptos y teorías, sino la mostración del modo en que unos y otras pueden confirmar la tesis de Muralt sobre la estructura teológica voluntarista del pensamiento jurídico-político moderno, que he extendido al contemporáneo. A mi entender, dado que todo el problema descrito por Adorno en su texto puede entenderse en los términos ya descritos (la articulación de una estructura escotista y un modo de pensar nominalista que agotan, en su casi totalidad, el pensamiento jurídico moderno), es procedente rechazar todo criterio histórico-descriptivo para mostrar el encadenamiento de los modelos teóricos; ya que, precisamente, es al buscar la unidad estructural cuando detectamos similitudes profundas entre los modelos en apariencia más divergentes.

Me he ceñido, en la mayoría de los casos, a los textos de primera mano, los cruciales cuando se pretende mostrar una estructura de pensamiento; mi intención no era profundizar en la crítica de cada autor, lo que hubiese resultado inabordable, sino proporcionar un engarce de todos ellos en la estructura de pensamiento moderna, así como el colofón de esta en la posmodernidad.



PRIMERA PARTE  
LA CONSTITUCIÓN DEL SUJETO



# CAPÍTULO 1

## LOS ORÍGENES DE LA SUBJETIVIDAD JURÍDICO-POLÍTICA MODERNA

### 1. LAS HERRAMIENTAS TEÓRICAS DEL VOLUNTARISMO MEDIEVAL: EL *ESSE OBJECTIVUM* Y LA *POTENTIA ABSOLUTA DEI*

Recordemos, ante todo, lo evidente: *el sujeto es una construcción*, el resultado de un modo de concebir el mundo que se inició en el Renacimiento, pero que tiene sus orígenes aún más atrás. El sujeto no es el ser humano natural, como no lo es la persona. Uno y otro tienen en común el recurso a la *representación*: la persona por la vía de la máscara, el sujeto por la de la referencia a un orden externo. En ambos casos, dicho orden no es natural, sino elaborado por los seres humanos.

En particular, por lo que al sujeto se refiere, no es casual que su etimología sea *sub-jectum*, sujeto, en el sentido de *sometido*. Sujeto, ¿a qué? Desde luego, no a las leyes naturales; si acaso, como veremos, a una nueva versión de estas, a su vez reconstruida, teóricamente elaborada. Ese empeño de re-presentar lo real, de forzarlo (convirtiendo *lo real* en *realidad*, esto es, en una forma que se predica de todo lo real, pero entitativamente separada de ello, y que por tanto se traduce en una duplicación), alcanza su culmen en la filosofía política clásica. Pero su origen está mucho más atrás del Renacimiento: en la crisis bajomedieval producida por el voluntarismo cristiano de inspiración franciscana<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Esa certeza yace tras este primer capítulo introductorio, aunque se extienda al resto del presente texto. En estas páginas se ha compendiado y aplicado las investigaciones de un grupo de teóricos dedicados a la docencia, la mayoría reunidos en su origen en torno al magisterio del ya fallecido Juan Blanco y, no pocos de ellos, posteriormente tributarios del de José Carlos Muínelo: Joaquín Almoguera, José Manuel Espinosa, Valentín Fernández,

Los autores cuyas ideas se hallan tras dicha crisis, Duns Scoto y Guillermo de Ockham, produjeron, como es sabido, el advenimiento del voluntarismo en sus formas escotista y nominalista. Su teología del fideísmo rompió el mundo orgánicamente trabado de la visión aristotélico-tomista, inaugurando la *via modernorum*. Tras esta crisis, la invocación a una ley eterna y, por tanto, natural, resulta imposible, de modo que un obrar u omitir resulta bueno o malo no por su *contenido*, sino por el *mandato* que lo ordena o prohíbe.

Aquí no me detendré en la explicación de ese acontecimiento filosófico, casi unánimemente aceptado como el más relevante de la Modernidad. En cambio, durante las páginas que siguen habré de referirme a la aparición de los tres conceptos más importantes del periodo moderno, radicalizados por su forma ilustrada y persistentes hasta nuestros días en su versión posmoderna: el *sujeto*, la *libertad* y el *derecho subjetivo*. En la exposición de la estructura de pensamiento que los genera —que incluirá, más adelante, a otros dos conceptos que traban y articulan las formalizaciones a que esta tríada da lugar: la *ley* y el *Estado*— está la clave del enfoque que pretendo dar a este texto, su carácter de investigación sobre el origen y sentido del voluntarismo en las epistemologías de la Modernidad. Mi tesis —tomada de Muralt, pero aplicada en exclusiva al mundo jurídico-político y ampliada hasta la época actual— es, como ya anticipé, que el despliegue de las distintas doctrinas jurídico-políticas modernas puede ser explicado (pero, sobre todo, comprendido) en función de la tensión continua entre sus componentes escotistas y ockhamistas. Lo cual, desde luego, no deja en muy buen lugar la pretensión de explicar al Modernidad como el avance progresivo de la secularización, puesto que los mimbres con que se urde su discurso son teológicos<sup>2</sup>.

Es habitual sostener (entre otros, Villey<sup>3</sup>), que el nominalismo es el punto de arranque del pensamiento jurídico-político moderno, pero suele

---

Juan Antonio Gómez, Francisco León, Juan Carlos Utrera, Rafael Vega y quien esto escribe. Todos ellos vienen investigando desde hace años, desde una común posición hermenéutica de orientación aristotélica —tributaria del ya citado *método de las estructuras de pensamiento* de André de Muralt y cercanos algunos de ellos a la *hermenéutica analógica* del filósofo mexicano Mauricio Beuchot—, la influencia de la crisis bajomedieval en el pensamiento jurídico-político moderno y contemporáneo, al que más tarde me referiré.

<sup>2</sup> Goyard-Fabre distingue, a propósito de Pufendorf, tres grandes direcciones del derecho natural en su época: el naturalismo cosmológico (Aristóteles, el estoicismo romano), el naturalismo teológico (Tomás de Aquino) y el naturalismo desgarrado (la Reforma, la escolástica española). S. Goyard-Fabre, *Pufendorf et le droit naturel*, Paris: PUF, 1994, pp. 19 y ss. No creo que la denominación de *teológico* case mejor con el tomismo que con el protestantismo luterano; si algo define al luteranismo, es precisamente su continua referencia al *Deus absconditus*. En este sentido, su doctrina es la más teológica producida por la Modernidad.

<sup>3</sup> Es clásico su texto «La genèse du droit subjectif chez Guillaume d'Ockham», *Archives de philosophie du droit*, 9 (1965), pp. 97 a 127.



olvidarse que este no puede ser entendido sin la concurrencia del escotismo. Aún más: que uno y otro, lejos de ser excluyentes, pueden ser considerados la clave última de todas las formas de subjetividad jurídico-política, desde el fin de la Edad Media hasta nuestros días. Pues, como es bien sabido, ambos filósofos franciscanos radicalizan la doctrina del amor divino, oponiendo a la corriente tomista la figura de un dios coherentemente omnipotente y, por tanto, no accesible a la razón humana, precisamente porque su omnipotencia impide sujetarlo a cualesquiera esencias, leyes o naturalezas: todas ellas no serían sino limitaciones a su voluntad. Dado que esto comporta la imposibilidad de existencia de una ley eterna o natural, tampoco puede concebirse mediación alguna, más allá de la fe, entre el ser divino y sus criaturas.

Esto supone la introducción de un concepto capital para el entendimiento de la filosofía moderna y contemporánea: lo *posible*. Como resume acertadamente V. Fernández, sostener la absoluta omnipotencia divina supone *identificar lo máximamente real con lo máximamente posible*; dicho en otros términos, la mencionada hipótesis conduce a «...identificar lo real con lo posible por vía de absorción de lo primero por lo segundo, y a vaciar de sentido la noción de realidad en beneficio de la noción de posibilidad, de tal modo que esta última se hace coextensa con la de ser», hasta tal punto que el ser «...se identifica sin más con ser posible y se caracteriza por la posesión de una realidad puramente hipotética [...]»<sup>4</sup>.

Esta concepción resulta incompatible con la aristotélica, según cuya lógica análoga el ser puede ser dicho de múltiples maneras y lo real se concibe bajo el modo del *acto*. Por el contrario, aquí rige una lógica unívoca, que podemos considerar como «el reverso de la omnipotencia absoluta de Dios», la cual «expresa la naturaleza hipotética de todo ser [...] La identificación del ser de Dios con su poder absoluto conduce, pues, a la identificación de la realidad con la posibilidad en el seno de una racionalidad unívoca. De ahí que aquella ciencia primera que se ocupe del ser en cuanto ser, aquella ciencia de la que decíamos que no puede estar al mismo nivel que las demás sino que debe inducir sus contenidos a partir de las otras ciencias, haya de adoptar necesariamente la forma —si pretende clausurar el panorama doctrinal inaugurado y presidido por la hipótesis de la omnipotencia absoluta de Dios— de una metafísica de lo *posible*»<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> V. Fernández, «Los precedentes medievales del criticismo kantiano». *Revista de Filosofía*, vol. 28, n.º 2 (2003), pp. 305 a 323 (p. 310). V. asimismo J.-F. Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris: PUF, 1990, part. pp. 293 a 321.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 311.

### 1.1. LAS VÍAS ESCOTISTA Y OCKHAMISTA

Esa metafísica es la que sustenta la entera Modernidad jurídico-política, pues *la libertad, en el sentido moderno, es fundamentalmente posibilidad*. No dejará de notarse la paradoja de que esa apertura filosófica a la libertad y a la posibilidad que define al periodo moderno traiga causa, precisamente, de una doctrina teísta centrada en la obediencia, del tipo de las que hoy denominaríamos fundamentalistas<sup>6</sup>.

A partir de ese denominador común, la negación de un orden inmanente al mundo y su correlativa apertura a la posibilidad, es como el escoltismo y el nominalismo dan lugar al pensamiento moderno. De la articulación mutua de ambas doctrinas da buena cuenta una frase en la que J. C. Muinelo, siguiendo a A. de Muralt, condensa la estructura de pensamiento del siglo XIV:

«...la distinción formal escoltista radicalizada en el ámbito del conocimiento (*esse objectivum*) por la hipótesis ockhamista de *potentia absoluta dei*»<sup>7</sup>.

Veamos su significado. Duns Scoto, el pensador que abre la crisis del siglo XIII, opera una transformación esencial en la doctrina de cuño aristotélico: pues para él, como para Aristóteles, la sustancia individual se compone de materia y forma, pero una y otra no forman una unidad sustancial pura y simple, sino que

«...tanto los componentes físicos como los grados metafísicos de la sustancia constituyen una superposición jerárquica de formas, una unidad de orden de por sí —coronada en el segundo caso por una forma unitiva—, en cuyo seno cada una de estas formas es, como explica Duns Scoto, distinta realmente, en lo que concierne a la materia y a la forma, o formalmente *ex natura rei*, en lo que concierne a los grados específicos y genéricos, y en ambos casos separable realmente una de otra, si así lo quisiera Dios de *potentia absoluta*. Y Duns Scoto explica que esta separación [...]

<sup>6</sup> Afirma J. C. Utrera, a propósito de la doctrina ockhamista de la voluntad, que en ella la libertad se identifica con la indiferencia de la voluntad, causa eficiente que suprime la causa final como innecesaria. «El origen de la obligación no puede ser, entonces, el objeto, sino la voluntad productora de mandatos que prescinde de toda suerte de intermediaciones y opera a través de una *potentia obedientialis* por la que la voluntad humana se supedita al mandato divino como fundamento único del deber», «De la génesis histórica al fundamento estructural». *Persona y Derecho*, vol. 58 (2008), pp. 243 a 277 (p. 251).

<sup>7</sup> J. C. Muinelo, «La estructura de la filosofía política kantiana. Sus orígenes medievales en Escoto y Ockham». *Anuario de Filosofía del Derecho*, XXII (2005), pp. 291 a 318 (p. 303).

se realiza, en el caso de la materia primera, que Dios habría creado separada, anteriormente *in instante temporis*, y no solamente *in instante naturae*, a toda forma que pudiese advenirle casi accidentalmente: la materia es ya, pues, por sí, acto entitativo, antes de ser acto formal (o informado)<sup>8</sup>.

La distinción de razón *ex natura rei* es la construcción doctrinal escolástica que informa la Modernidad en la mayoría de sus manifestaciones. Su aparición cambia radicalmente el panorama filosófico: para Aristóteles y Tomás de Aquino no existen sino distinciones reales (que constatan la diferencia entre dos cosas o dos componentes de una cosa) o de razón, que operan solo en nuestra mente<sup>9</sup>. No hay entre ellas términos intermedios<sup>10</sup>. Duns Scoto introduce, por el contrario, un *tertium quid*: la llamada distinción de razón razonada o distinción virtual, que permitiendo ver separadamente los distintos aspectos o modos de una cosa, les atribuye una entidad, diferente de la de la cosa<sup>11</sup>: «A cada noción formalmente considerada corresponde así adecuadamente un cierto ser: *omni entitati formali correspondet adaequate aliquod ens*»<sup>12</sup>. La unidad del ser se da en lo que denomina la *haecceitas*, auténtico principio de individuación en Escoto frente a la *materia quantitate signata* tomista<sup>13</sup>.

Sostiene este autor que todo lo común puede ser distinguido, incluso en el seno de una única cosa, en una pluralidad de realidades, diferentes

<sup>8</sup> A. de Muralt, *La estructura...*, p. 54. Sobre la *haecceitas* escolástica, escribe G. S. Elías: «Escoto sostiene que [...] la materia en tanto que potencia objetiva es la capacidad que algo tiene de ser ya de un modo ya de otro, incluyendo la capacidad primigenia, a saber, la potencia a su ser primero y fundamental [...] En este punto, Escoto pone por ejemplo la blancura (en el orden accidental), y plantea: esta puede estar en una pared si es pintada, actualizándose de ese modo, y este «poder blanquear» es anterior al acto mismo de blanquear, y al acto mismo de ser blancura de la pared, «es la potencial blancura antes propiamente de que haya blancura». G. S. Elías, «La *haecceitas* como base de la *solitudo* en Duns Escoto», *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n.º 64 (2015), pp. 91-100 (pp. 94 y 95).

<sup>9</sup> «Hay en las cosas una doble distinción: la distinción formal, en aquellas que se diferencian específicamente, y la distinción material, en las que solo se diferencian numéricamente. Ahora bien, como la materia es por la forma, así la distinción material es por la distinción formal [...] es más principal la distinción formal que la material. Ahora bien, la distinción formal requiere desigualdad; porque, como dice Aristóteles, las formas de las cosas son como los números, en los cuales varían las especies por la adición o sustracción de la unidad», (*Summa Theologiae*. Hay trad. esp.: *Suma Teológica*, versión bilingüe int. S. Ramírez, trad. F. Barbado et al., Salamanca: BAC, 1956, I, c. 47, art. 2, p. 555.

<sup>10</sup> A. de Muralt, *La apuesta...*, p. 102.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 91 y ss.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>13</sup> «...la materia es el principio de individuación, mientras que la universalidad se obtiene abstractando la forma de la materia particular», *Suma Teológica* I, c. 86, art. 3; asimismo, sobre la *materia quantitate signata*, v. *De esse et essentia*. Hay trad. esp.: *Del ente y la esencia*, trad. de J. Planella, Barcelona: Atlántida, 1949, p. 29. Sobre el principio de individuación escolástica, v. *Ordinatio* II, dist. 3, p. 1, pp. 392 y ss.

precisamente por esa formalidad («...haec formaliter non est illa...»), de modo que una sea, formalmente, la entidad de la singularidad y otra, también formalmente, la entidad de la naturaleza. Lo cual no hará que sean dos cosas, sino lo mismo: se tratará de realidades de la misma cosa, formalmente distintas<sup>14</sup>.

No es exagerado afirmar que aquí principia realmente el primado epistemológico frente al ontológico: esta proliferación de adverbios reificados, convertidos en nuevas entidades, en nuevos objetos de discurso, genera una filosofía hecha, no desde la cosa, sino desde el *punto de vista*, el *modo* o, por decirlo al modo escolástico, *secundum quid*.

Como afirma J. M. Espinosa, «La forma última que constituye el singular no se puede identificar con las formas quiditativas que se refieren a la esencia o naturaleza de la sustancia. Escoto pretende dar vida con esta noción a una entidad tercera que sirva para completar los principios hilemórficos de la sustancia. Junto a los aspectos materiales y formales, la *haecceitas* será la tercera entidad, el *tercer hombre*, el cual servirá, exclusivamente, de lazo mediador y aglutinador del compuesto, de último modo formal que dé razón de la unidad del individuo [...] La sustancia se divide así en múltiples realidades o formalidades independientes de suyo, que, no obstante, configuran una cierta unidad, la cual, dada su fragmentación interna, no se alcanzará pacíficamente sino que, para constituir un individuo integro, dependerá de esa última instancia formal, de esa *ultima realitas entis* que constituye la *haecceitas*. Nos encontramos pues con una lógica de la quiebra, con una *dialéctica*, con una filosofía que renuncia a una unidad de por sí y que, por tanto, postula un ser fragmentado; el cual, sin embargo, ha de resolverse en una cierta unidad sobrevenida, esto es, ha de asumirse para constituir el individuo el caos de formalidades diversas»<sup>15</sup>.

Esta escisión, solo solucionada mediante un principio formal unitivo, tiene radicales consecuencias. La unidad trascendental de materia y forma característica de la teoría hilemórfica de Aristóteles negaba, pese a que ambas sean diferentes en el orden de la quididad (esto es, concebibles por el pensamiento de modo separado), la posibilidad de que en el orden real

<sup>14</sup> «...ita quod quodcumque commune, et tamen determinabile, adhuc potest distingui (quantumcumque sit una res) in plures realitates formaliter distinctas, quarum haec formaliter non est illa: et haec est formaliter entitas singularitatis, et illa est entitas naturae formaliter. Nec possunt istae duae realitates esse res et res, sicut possunt esse realitas unde accipitur genus et realitas unde accipitur differentia (ex quibus realitas specifica accipitur), sed semper in eodem (sive in parte sive in toto) sunt realitates eiusdem rei, formaliter distinctae» (J. Duns Escoto, *Opera omnia* (ed. C. Koser), ed. Vat. (1973), vol. VII, *Ordinatio* II, 1973, dist. 3, p. 1, c. 5-6, p. 484).

<sup>15</sup> J. M. Espinosa, *Una crítica de las críticas: análisis estructural de la filosofía teórica, práctica y jurídica kantiana*, tesis doctoral inédita, pp. 32 y 33.

fuese posible una materia sin forma ni esta última sin in-formar materia alguna. Esta doctrina, mantenida por el Aquinate<sup>16</sup> en su separación de quiddidad y existencia<sup>17</sup>, es la que se quiebra con la distinción formal *ex natura rei*<sup>18</sup>. Y su consecuencia es la necesidad de asegurar la unión de ambos componentes de la sustancia a través de un *tertium quid*: «El ejemplo más característico que da a este respecto es el de la forma de la corporeidad, por la que el cuerpo es, ante todo, cuerpo, antes de ser cuerpo animado vivo»<sup>19</sup>. Esto es, el principio de la corporeidad supone la existencia de una materia más allá de toda in-formación concreta, pues, si quidditativamente existe separada de la forma, porque es pensable, existe también realmente<sup>20</sup>. Escoto alude al respecto al concepto de *equinidad*, tomado de Avicena<sup>21</sup>.

Esta reificación operada por la distinción formal *ex natura rei* —es decir, esta conversión en nuevo objeto de discurso de lo que no era ente alguno, sino simple unión trascendental de los componentes de la sustancia, nunca separables en lo real<sup>22</sup>— es, como su nombre indica, una *formalización*, que genera dos nuevas formas: la forma de la materia (no en vano, para Scoto la materia es una forma más) y la forma de la forma. Por seguir con el ejemplo, la corporeidad es una forma bajo la que podemos

<sup>16</sup> *Suma Teológica*, I, c. 44, a. 3, p. 504.

<sup>17</sup> Ya que la quiddidad es la definición del ente, su esencia, pero no comporta que tal ente exista realmente: «...la existencia es la actualidad de toda forma o naturaleza, ya que no habría bondad o humanidad actual si de hecho no existiesen. Por tanto, toda existencia que sea distinta de la esencia tiene con ella la misma relación que el acto con la potencia». *Ibid.*, I, c. 3, a. 4, p. 342. No es el caso de Dios, en quien coinciden esencia y existencia.

<sup>18</sup> «La idea de Escoto es que a cada noción que es distinta en su ser objetivo mental o en la mente (*in esse objetivo*) le corresponde necesariamente una formalidad, realidad, aspecto real, o entidad realmente existente en la cosa, aunque no necesariamente separable. Por eso es una distinción formal basada en la naturaleza de la cosa (*distinctio formalis ex natura rei*). Tiene una cuasi-existencia o cuasi-entidad en la realidad». M. Beuchot, «La teoría de las distinciones en la Edad Media y su influjo en la Edad Moderna», *Revista española de filosofía medieval*, 1 (1994), pp. 37 a 48 (p. 43).

<sup>19</sup> *La estructura...*, p. 55. Se trata, pues, de una reificación del modo en que se predica la sustancia. Sobre el origen de esta distinción en Avicena y en su referencia a la máxima abstracción de la esencia, haciéndola tautológica, v. V. Fernández, que se refiere al *tertium quid* de la *equinidad* (*op. cit.*, p. 312).

<sup>20</sup> Hay una excelente ejemplificación en L. Peña, *El ente y su ser. Un estudio lógico-metafísico*, León: Universidad de León, 1985, pp. 174 y ss.

<sup>21</sup> «Qualiter autem hoc debeat intelligi, potest aequaliter videri per dictum *Avicennae V Metaphysicae*, uni vult quod “equinitas sit tantum equinitas, nec est de se una nec plures, nec universalis nec particularis”. Intelligo: non est “ex se una” unitate numerali, nec “plures” pluralitate opposita illi unitati; nec “universalis” actu est (eo modo scilicet quo aliquid est universale ut est obiectum intellectus), nec est “particularis” de se». J. Duns, *op. cit.*, vol. VII, *Ordinatio*, II, dist. 3, p. 1, c. 1, pp. 402 y 403.

<sup>22</sup> *Ibid.*, II, dist. 3, p. 1, c. 1, pp. 404 y 405.

concebir *ex natura rei* la materia<sup>23</sup>. De ahí la primacía de la posibilidad, de la potencia sobre el acto a que antes me referí<sup>24</sup>.

Estos dos aspectos vertebrarán el resto del presente trabajo: la escisión y formalización de lo real. La capacidad de multiplicar conceptos, con el solo fin de aproximar lo que nuestro pensamiento ha separado previamente, es la clave de que este pivote, no sobre la unión trascendental de materia y forma en el *acto*, sino sobre la *posibilidad*<sup>25</sup>. Aquí tiene su origen la abstracción del mundo social característica del pensamiento jurídico-político moderno, a la que después me referiré.

## 1.2. LA COMÚN NEGACIÓN ESCOTISTA Y NOMINALISTA DE LA *ADAEQUATIO INTELLECTUS ET REI*

Si algo caracteriza a esta posición filosófica, es la negación de todo condicionamiento del sujeto por el objeto en el acto de conocer y en el de querer. En el aristotelismo, «...todo conocimiento tiene por principio la forma inteligible del objeto, de modo que la intelección termina en la forma inteligida de la cosa en tanto que formada, expresada y dicha, en y por la intelección, idéntica formalmente a la forma real de la cosa»<sup>26</sup>. Esta postura adopta Tomás, que niega la referencia de la verdad al mero entendimiento»<sup>27</sup>. Por lo tanto, la verdad no está en la cosa sino en el entendimiento, pero no hay verdad sin relación del entendimiento a la cosa<sup>28</sup>.

<sup>23</sup> «Y es que a cada noción formal le corresponde una cierta entidad. La formalidad es como un medio entre dos contradictorios; no tiene pura existencia mental, sino que atestigua que hay algo entitativo alii, realidades que no se reducen a lo que solo es de razón. Como toda distinción real, la distinción formal antecede a la intervención del intelecto. Sin embargo, contrariamente a la distinción real *simpliciter*, que recae sobre cosas no identificadas absolutamente, es una distinción *secundum quid*, esto es, solo según un cierto punto de vista». M. Beuchot, *op. cit.*, p. 43.

<sup>24</sup> La primacía del acto es evidente en el pensamiento aristotélico, por su negación del platonismo: *Metafísica*, intr., trad. y notas de T. Calvo, Gredos: Madrid, 2000, IX, 8, 1050a, pp. 374 y 375. V. asimismo M. Bastit, *Naissance de la loi moderne*, Paris: PUF, 1990, p. 36.

<sup>25</sup> «Es preciso postular, en consecuencia, un tercer ámbito de realidad distinto de la existencia real y la puramente verbal [...] Ese tercer ámbito o grado de realidad, intermedio entre la pesantez de lo real y la inconsistencia de lo imaginario es, precisamente, el ámbito neutro de lo posible» (V. Fernández, *op. cit.*, p. 313).

<sup>26</sup> *La apuesta...*, p. 433.

<sup>27</sup> «Todo lo que es verdadero lo es por la verdad. Si, pues, la verdad estuviese exclusivamente en el entendimiento, nada sería verdadero más que en cuanto conocido [...] más está la verdad en las cosas que en el entendimiento [...] es necesario que la razón de verdadero se derive del entendimiento al objeto que conoce, para así llamar también verdadera a la cosa conocida por el orden que dice al entendimiento», *Suma teológica*, I, c. 16, art. 1, pp. 634 y 635.

<sup>28</sup> «...el ser de la cosas, y no su verdad, es lo que produce la verdad del entendimiento,

La negación de ese condicionamiento del conocimiento por el objeto genera un despliegue de formas interpuestas entre uno y otro, como instrumentos auxiliares del conocimiento cuando este se ha escindido. Esta posibilidad de buscar el sentido del acto cognoscitivo más allá (o, como añade de Muralt, más acá) de la relación trascendental sujeto-objeto abre la mayoría de las posibilidades que se liberan durante la Modernidad. Pues, tanto en el caso de Escoto como en el de Ockham, el acto del conocimiento y el del querer acaban siendo fundados a pesar de la escisión de sujeto y objeto. Para ello, Scoto, continúa de Muralt, sustituye la causalidad del objeto (*adaequatio intellectus et rei*) por la iluminación divina, como es de esperar en un autor fideísta: «...en la inmanencia del alma, el conocer termina en la representación objetiva, en la idea, que Dios, independientemente de la cosa misma representada, deposita en ella como una entidad distinta formalmente *ex natura rei* del acto de conocer»<sup>29</sup>.

Esa entidad formalmente distinta, *ex natura rei*, es el *esse objectivum* o *esse repraesentatum* escotista, el medio para que la iluminación divina proporcione al sujeto «...las representaciones objetivas que le permiten conocer la cosa exterior, y así, asegurando a priori la objetividad y la verdad de aquellas, sustituye a la causalidad propia que la cosa misma podría ejercer sobre el conocer humano»<sup>30</sup>. Se trata de un garantismo que prelude al cartesiano, plenamente coherente con el voluntarismo teísta de Escoto: Dios asegura el acto de conocimiento mediante la representación objetiva, ya que la adecuación del sujeto al objeto no tiene esta función.

Pero, como ya anticipé, es la articulación de las filosofías de Escoto y Ockham la que permite entender la Modernidad. Y la concepción ockhamiana sobre la omnipotencia divina es más radical que la de Duns Scoto, hasta el punto de reducir el mundo filosóficamente habitable del tomismo a un escenario de sujetos discretos a los que nada une trascendentalmente, dada la inexistencia de concepto universal alguno como consecuencia de la voluntad omnipotente de Dios. A partir de la distinción entre *potentia absoluta* y *potentia ordinata Dei*, el pensador franciscano extiende la omnipotencia divina hasta el punto de hacerla incompatible con cualesquiera

---

y por esto dice el Filósofo que el pensamiento y la palabra son verdaderos *porque las cosas son, y no porque son verdaderas*» (*ibid.*, I, c. 16, art. 1, p. 637). «La expresión “lo entendido en acto” incluye dos cosas, a saber: el objeto entendido y el acto mismo de entender. Y de igual modo, la expresión “el universal abstraído” incluye otras dos: la naturaleza misma del objeto y su abstracción o universalidad. Ahora bien, la naturaleza que puede ser abstraída, entendida o concebida de modo universal, no existe más que en los singulares, mientras que su abstracción, intelección y universalización conceptual es propia del entendimiento». *Ibid.*, I, c. 85, art. 2, pp. 422 y 423.

<sup>29</sup> *La estructura...*, p. 60.

<sup>30</sup> *Id.*

órdenes necesarios<sup>31</sup>. En este autor, el proceso de conocimiento se desarticula hasta tal punto que resulta posible concebirlo incluso prescindiendo plenamente del objeto, pues la voluntad divina ejerce como causa primera en el orden del conocimiento, con preterición de cualquier causa segunda: Ockham argumenta que todo cuanto Dios produce mediante causas secundarias puede producirlo también en ausencia de ellas. El acto del conocimiento se halla a entera disposición de Dios; este, *de potentia absoluta*, podría incluso establecer el conocimiento intuitivo de una cosa no existente (*notitia intuitiva rei non existentis*)<sup>32</sup>. Dicha posibilidad deriva lógicamente de la omnipotencia divina; pues, al no estar Dios vinculado a lo efectivamente existente, esto es, a su propia creación, puede, *de potentia absoluta*, crear un ente actualmente no existente en otro mundo posible (el mundo moderno está presidido por la *posibilidad*, frente a la *actualidad* del aristotélico). Como afirma Olga L. Larre, «Este modo de proceder, puramente conjetural e hipotético, forjará importantes perspectivas en las inmediatas concepciones epistemológicas de la modernidad»<sup>33</sup>.

Entre nosotros, Juan Carlos Utrera ha tratado con claridad y precisión la relevancia de la doctrina nominalista para la constitución de la subjetividad moderna: la hipótesis ockhamista *de potentia absoluta Dei* (la imposibilidad de que un dios omnipotente quede sometido a ningún tipo de lazo, ya sea lógico u ontológico) excluye de antemano cualquier orden ontológicamente estable, con el resultado de reducir el discurso sobre el ser (*esse*) al del individuo concreto (*ens*)<sup>34</sup>. Por tanto, los géneros y las especies, esto es, los conceptos universales, no son sustancias segundas, como lo eran para Aristóteles, sino meras cualidades mentales, cuya uni-

<sup>31</sup> «Posse pro posse facere omne illud quod non includit contradictionem fieri, sive Deus ordinaverit se hoc facturum sive non, quia Deus multa potest facere quae non vult facere ... et illa dicitur Deus posse de potentia absoluta» *Quodl.* VI, 1 (O. Th. IX, 586).

<sup>32</sup> «...quod notitia intuitiva, tam sensitivam quam intellectiva, potest esse de re non existente. Et hanc conclusionem probo, aliter quam prius, sic: omnis res absoluta, distincta loco et subiecto ab alia re absoluta, potest per divinam potentiam absolutam existere sine illa». *Sent.* I, Prol., 1 (OTh I, 38). Esta absoluta disponibilidad del conocimiento hace, como recuerda de Muralt, que la relación del sujeto con el objeto carezca de realidad, puesto que para Ockham ninguna relación es real, tampoco la causalidad (*La estructura...*, pp. 58 y 59).

<sup>33</sup> V. O. L. Larre, «El conocimiento intuitivo de lo no existente en Guillermo de Ockham: contexto y limitaciones de la ejemplificación ockhamista», [http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos\\_digitales/3814/03-larre-scripta-v3-n1.pdf](http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/3814/03-larre-scripta-v3-n1.pdf), p. 22). V. también A. González, «El problema de la intuición de lo no existente y el escepticismo ockhamista», *Anuario Filosófico*, 11 (1977), n.º 2, p. 129. Volveré en más ocasiones sobre este punto.

<sup>34</sup> «En la medida en que la libertad divina es incompatible con cualquier pretensión metafísica o principio de orden en el plano de la realidad, para Ockham esta solo puede concebirse como un cúmulo de existencias contingentes, entidades singulares de las cuales no puede predicarse más que esa su nuda existencia empírica», J. C. Utrera, «De la génesis...», pp. 246 y 247.



versalidad carece de fundamento *in re*: no existen en los objetos que agrupan, sino solo en la mente de quien los agrupa<sup>35</sup>.

Esto ejerce un efecto radical sobre la consideración del acto de conocimiento, que deja de estar condicionado por la causalidad que el objeto ejerce sobre el sujeto; pues, si tal acto se halla a disposición de Dios, no cabe predicar de él estabilidad alguna. La forma inteligible del objeto ya no es el principio del conocimiento, pues no hay garantía de que sea idéntica a la forma real de la cosa. Y no hay ya entidad formal intermedia, concepto alguno que garantice el conocimiento sirviendo de puente entre el sujeto y el objeto<sup>36</sup>.

Esta crisis, al disolver los fundamentos reales del conocer, hace necesaria la famosa intervención del Dios garante (que siglos después retomará Descartes) para sustentar un acto de conocimiento que no está ya determinado por la cosa. Por otra parte, obliga al sujeto que desea construir el concepto a interponer entre la cosa y él una formalización lógica carente de fundamento *in re*, lo que hace bascular el proceso de conocimiento hacia la subjetividad al introducir la posibilidad de un saber empírico a priori (de este modo presagia ya, medio milenio antes, el *giro copernicano* de Kant)<sup>37</sup>. La desontologización de lo real tiende a reducir las cosas al conocimiento sobre ellas y a este a un lenguaje. Esta transformación resultará decisiva en el ámbito de lo político durante el siglo xx, época de máxima expansión de los objetos formales<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> «...omnis res extra animam est realiter singularis et una numero». *Sent.* I, 2, 6 (O. Th. II, 177).

<sup>36</sup> «De la génesis...», p. 247. Sobre este punto, sostiene de Muralt que el rechazo de Ockham a toda *species inteligible*, todo *esse objectivum* de lo inteligible, todo *esse representatum* de tipo escotista, reduce al objeto a «...puro objeto terminativo de la intelección, tal como manifiesta la noción de la idea divina [...] Pero, siendo terminativo, el objeto no es por tanto causa esencial de la *notitia*, incluso intuitiva, pues no es causa de esta [...] ocurre todo como si pudiera no existir, o como que su existencia o su no existencia no tuvieran ninguna importancia», ya que el objeto de la *notitia intuitiva* puede no ser (*non ens*)» (*La apuesta...*, p. 433).

<sup>37</sup> De esta forma, a la vez que se salvaguarda la contingencia de lo creado como exigencia de la libertad del creador, se abre la posibilidad de que ese mismo creador intervenga como causa total del acto de conocimiento [...] Ya sea por una intervención divina extraordinaria, ya por la suficiencia de la potencia intelectual para elaborar por sí sola (como *intellectio ipsamet*) un conocimiento recludo en su formalismo lógico, la consecuencia es el desplazamiento de todo proceso de conocimiento hacia la subjetividad y la consiguiente preterición del objeto. La omnipotencia divina se abre a una embrionaria autoconstitución del sujeto cognoscente y a la aparición del conocimiento *a priori causa*» («De la génesis...», pp. 247 y 248).

<sup>38</sup> El sujeto formal (esa es la denominación tomista) de una ciencia es para Tomás la razón, el modo desde el que se considera el ser: «No cabe más ciencia que la del ser, puesto que solamente se sabe de lo verdadero, que se identifica con el ser [...] Lo que constituye la diversidad de las ciencias es el distinto punto de vista bajo el que se mira lo cognoscible»

Por otra parte, el nominalismo no solo escinde —en los términos a los que posteriormente me referiré— sujeto y objeto en el ámbito del conocimiento, sino también en el del querer: puesto que no existe para este último un objeto necesario alguno (*esse volitum*) que le marque un fin, la voluntad se convierte en pura potencia volitiva, anterior a todo acto, cuya determinación puede darse de cualquier modo. Lo cual elimina de raíz el teleologismo característico de la filosofía eudemonista aristotélica: no en vano este suponía la ordenación de la voluntad a la consecución de la felicidad, entendida como una tendencia impresa en su naturaleza que no era sino un trasunto del orden inmanente del mundo. Si en el ámbito del conocer se prefigura la razón pura kantiana, en el del querer se anticipa ya su razón pura práctica<sup>39</sup>. Por el contrario, bajo el dios nominalista, que permanece oculto sin mostrarse a través de mediación alguna, no hay orden estable que pueda ser inferido tras las tendencias naturales; no hay sino una voluntad omnipotente, no determinada puesto que actúa *de potentia absoluta Dei*<sup>40</sup>. Esto condena a la naturaleza, como veremos, a ser negada en términos nominalistas, como anteriormente había sido formalizada en términos escotistas<sup>41</sup>.

La conjunción de escotismo y ockhamismo viene dada, como anticipé al comienzo de este epígrafe, precisamente por aquello en lo que ambos coinciden: la supresión, en aras de la omnipotencia divina, de una tendencia natural del sujeto del conocimiento al objeto o, dicho más propiamente, *la supresión de todo condicionamiento del acto cognoscitivo (y volitivo) por el objeto*. Pues la distinción de razón que los aristotélicos establecían entre sujeto y objeto de conocimiento, dada en el *acto* de conocer, se reifica, se convierte en un objeto de discurso independiente jun-

(*Suma teológica*, I, 1, art. 1, p. 261; pp. 260 y 261). Por el contrario, para Ockham la razón formal de una ciencia es el predicado de esa proposición lingüística, pues solo las proposiciones pueden ser científicamente conocidas. La ciencia es, pues, un sistema lingüístico. V. I. Miralbell, *Ockham y su crítica al pensamiento realista*, Pamplona: Universidad de Navarra, 1998, pp. 92 a 94.

<sup>39</sup> «Al igual que en el ámbito del saber, también en el del querer se asiste a un desplazamiento del objeto, que se autoconstituye en el plano meramente subjetivo toda vez que la existencia o no de dicho objeto le es radicalmente indiferente» («De la génesis...», p. 248).

<sup>40</sup> Con todo, la omnipotencia divina no es caprichosa ni arbitraria: se manifiesta bajo la forma de *potentia ordinata Dei*. Eso hace que, dado ya positivamente en la creación un orden concreto entre los múltiples posibles, pueda actuarse conforme a la *recta ratio*, que es como el derecho positivo divino. Esa recta razón no es necesaria, como no lo es nada de lo creado (se halla, como todo lo demás, a merced de la omnipotencia divina), pero resulta útil para guiarnos hacia el comportamiento bueno.

<sup>41</sup> «Et dicitur ille actus intrinsece bonus vel malus cui primo convenit laus vel vituperium et qui primo est imputabilis, quia actus ille voluntatis est indifferens qui elicitur circa obiectum conveniens tali actui, sine tamen circumstantiis requisitis ad bonitatem et malitiam actus». *Sent.* III, 11 (O. Th. VI, 384).

to a los otros dos, separándolos irremediabilmente de modo que, en adelante, no cabrán sino interpretaciones subjetivistas u objetivistas.

Por eso tiene sentido referirse, como lo hemos hecho, a *la distinción formal escotista ex natura rei radicalizada, en el ámbito del conocimiento, por la hipótesis ockhamista de potentia absoluta Dei*. Pues, tras la escisión de sujeto y objeto en el acto del conocimiento, si no es ya el objeto el que determina el acto de conocer (y de querer), o bien interponemos un *esse objectivum* entre el sujeto y el objeto a modo de una duplicación de este, convirtiéndolo en nuevo objeto del conocimiento, o este solo podrá serlo *a priori causa*. Por tanto, la causalidad que el objeto ejerza sobre el sujeto no será sino una causa segunda que «...Dios mismo, *de potentia absoluta dei*, puede sustituir de hecho absolutamente»<sup>42</sup>.

### 1.3. LAS CONSECUENCIAS: SUJETOS, OBJETOS Y FORMAS

Ello abre dos posibilidades, expuestas en función de su distinto grado de radicalidad:

- en primer lugar, si seguimos la vía escotista, Dios puede producir la representación, ya aludida, del objeto en la mente del sujeto (*esse objectivum o esse repraesentatum*), de modo que dicha representación, si bien con fundamento *in re*, tiene entidad propia frente a la del sujeto y la del objeto del conocimiento;
- en segundo lugar, si seguimos la vía ockhamiana, Dios podría producir, incluso, un acto de conocimiento causado por Él que tuviese como objeto una cosa no existente, carente de fundamento *in re*: la famosa *notitia intuitiva rei non existentis*. Al hacerlo, Dios intervendría como causa primera no natural, esto es, *sobrenatural*<sup>43</sup>.

No es difícil comprobar que estas entidades meramente formales, *ex natura rei*, proporcionadas por Dios al sujeto cognoscente para garantizar el acto de conocimiento una vez que este había perdido la unidad analógica entre la materia y la forma, se hallan tras la pretensión cartesiana de que Dios separa las representaciones de las cosas de estas mismas. Es así, escotistamente, como Descartes abre la vía que singulariza a la Moderni-

<sup>42</sup> J. C. Muínelo, *La estructura...*, p. 299.

<sup>43</sup> Por ambos casos, v. de Muralt, *La estructura...*, pp. 57 a 67 y *La apuesta...*, pp. 391 y ss., Muínelo, *op. cit.*, pp. 299 y 300 y V. Fernández, «Los precedentes medievales...», p. 309.

dad, la de las ideas claras y distintas, que son creadas por Dios «...cada una por sí misma, desde toda la eternidad, como ideas distintas formalmente *ex natura rei*, según el lenguaje de Duns Scoto, o por retomar el lenguaje del propio Descartes, como ideas claras por sí mismas y distintas de cualesquiera otras, en una palabra, como verdades eternas, garantizadas de su correspondencia *a priori* con las cosas creadas en el tiempo»<sup>44</sup>.

De este modo, se abre un ámbito cuyas características son:

- el predominio de la *abstracción* frente a lo concreto,
- el triunfo de la *posibilidad* frente a lo actual y, en suma,
- la mediación de la *representación* en el acto de conocimiento, entendida como *correspondencia* frente a la mera *adecuación* de la inteligencia al objeto.

Estas características inauguran *la época de la representación*, la filosofía clásica. Más allá de la radicalidad nominalista que tiende a disolver todo ser en el lenguaje —y que volverá, tras la crisis del pensamiento clásico, una vez rebasados los límites de la posibilidad de representar<sup>45</sup>—, el escotismo inaugura, a través de su interposición de formas reificadas, la Modernidad en general y la jurídico-política en particular, asegurando una cierta correspondencia entre los entes reificados y las cosas<sup>46</sup>. Y lo hace del modo que le es tan característico: mediante la *reducción a formas*, ya sea bajo patrones mecanicistas, matemáticos o geométricos<sup>47</sup>. Lo

<sup>44</sup> «...las ideas tienen una *realitas obiectiva* independiente del objeto representado por ellas. Su multiplicidad se organiza independientemente del orden mismo de las cosas que representan, y el discurso filosófico y científico se desarrolla según la evidencia de sus relaciones claras y distintas entre sí, según el “orden de las razones”, *a priori, more geometrico*» (*La estructura...*, p. 62).

<sup>45</sup> Como veremos más adelante a propósito de Foucault.

<sup>46</sup> «No es exagerado decir que la filosofía moderna entera, de Suárez a Wolff, es un inmenso “argumento ontológico” dirigido a asegurar a priori la correlación del pensamiento y del ser según el ideal del pensamiento matemático que contiene virtualmente la distinción formal escotista. Pues es, ciertamente, la analogía aristotélica de las distinciones real, virtual, de razón razonada y razonante, la que queda suplantada por la univocidad escotista de la distinción formal *ex natura rei*» (*La apuesta...*, p. 67).

<sup>47</sup> La Modernidad, pese a su melodía común, es pródiga en variaciones: en su forma barroca, diferente de la cartesiana pero no tan ajena a ella como se piensa, el predominio de la Forma toma rumbos no geométricos, no diagramáticos, sino metafórico-alegóricos. Con todo, se trata de las mismas coordenadas filosóficas, bien que enfatizadas de diferente modo: podríamos resumirlo en el conflicto entre un subjetivismo abstracto, hecho de entes discretos heterocompuestos mediante normas e instituciones, o uno de tipo poscomunitario, donde las individualidades palían su egoísmo natural mediante una autocomposición, ya prudencial, ya impuesta desde el poder (como en el caso de las reducciones jesuitas). La tesis que muestra al Barroco como un refugio esteticista y decadente frente a la Modernidad geométrica no es sostenible: más bien cabe sostener, con B. Echeverría, que el Barroco representa otra

común es la búsqueda del orden epistemológico que sustituya al ontológico, preterido por la interposición de los entes formales.

El abandono de los modelos de tipo escotista en favor de los puramente nominalistas (propio del XIX y el XX) no acabó con esa tendencia, presente en pensadores como Descartes o Spinoza, a concebir geométrico-matemáticamente lo real, a reducir el proceso de conocimiento a formas. Pues las de tipo matemático han dominado el positivismo, como ocurre en el empirismo lógico.

Pero esas características son aún muy generales. Pues el advenimiento del voluntarismo teísta (ya en la forma ockhamista, ya en la escotista) disolvió la visión orgánica del mundo, la *ordinatio ad unum* que permitía establecer mediaciones entre la divinidad y los seres humanos a través de la ley natural, y esa radical transformación en el mundo del pensamiento se tradujo en las siguientes consecuencias:

- Un mundo compuesto de individualidades discretas, en el ámbito físico y en el humano, carente de todo orden inmanente, cuyo trasunto es el subjetivismo y cuya traslación al orden jurídico-político se tradujo, con el paso del tiempo, en la aparición de los derechos subjetivos y las filosofías pacticias. Unas y otras produjeron el triunfo de una incipiente *filosofía del sujeto*, cuya potencial disgregación del todo social fue una y otra vez conjurada por todo tipo de artificios destinados, como veremos, a reconstruir los vínculos a través de naturalezas vicarias, abstraídas, convertidas en formas.
- Una concepción del lenguaje que, si bien parte del carácter equívoco que acompaña a todo cuestionamiento radical del orden inmanente del mundo, *oscila entre la univocidad escotista* —característica de los grandes sistemas del periodo clásico— y la *equivocidad* nominalista —que caracteriza a buena parte del positivismo—. Lo que es una consecuencia del abandono, por parte de las filosofías teístas de la última escolástica, de la concepción analógica aristotélica: «“algo que es” se dice en muchos sentidos, pero en todos los casos con un único principio» y «...si lo “uno” se dice tal en muchos sentidos, las demás cosas se dirán tales en relación con lo “uno” en su sentido primero»<sup>48</sup>.

---

Modernidad, reconciliada con el predominio del valor de cambio, y que las diferencias entre ambas concepciones del mundo se hallan más en el modelo económico liberal o dirigista. Al respecto, v. la interesante sistematización realizada por J. Almuera en «Hombre moderno y sujeto de derecho en Gracián», en M. Grande y R. Pinilla (eds.), *Gracián, barroco y modernidad*, Universidad de Comillas, Madrid: 2004, pp. 203 a 241.

<sup>48</sup> *Metafísica*, libro IV, cap. II, pp. 164 y 169.

- Una *concepción del conocimiento basada en la escisión de sujeto y objeto* (en unos casos disolviendo este, ockhamianamente, en el lenguaje y en otros mediando entre uno y otro, escotista-mente, por la representación). Concepción que —y esta es la tesis central sostenida por este trabajo— conduce al formalismo, tanto en uno como en otro caso: pues *la escisión de sujeto y objeto es, en sí misma, formalista*. En efecto, la disolución nominalista del ser en el lenguaje obliga a formalizar este, matemati-zándolo, para poner orden en un conocimiento carente de funda-mento *in re*; la mediación escotista de sujeto y objeto por el *esse objectivum* no es otra cosa, precisamente, que la interposición de una forma entre ambos. La traslación de este formalismo al orden jurídico-político se traducirá durante el periodo clásico en la univocidad de los conceptos y en la aparición de los grandes sistemas iusnaturalistas y, durante el XIX, en la progresiva reduc-ción de todo derecho al positivo bajo la forma de la ley.
- Como consecuencia de lo anterior, una *absolutización del poder y del derecho*, de los deberes y derechos. Pues, al concebirse la voluntad como libre de cualquier determinación teleológica ajena a ella, no puede darse un cuerpo social sino en ejercicio de dicha voluntad, que lo crea con cualesquiera características y cualesquiera determinaciones, desde la más democrática hasta la más autocrática. De este modo, lo social se autofundamenta y lo hace siempre *absolutamente*, ya sea bajo la forma de un poder divino de los reyes (por muy autolimitado que este sea), ya bajo la postulación de una democracia natural originaria que sirve de pretexto para una enajenación posterior a la voluntad de una cámara o la de un cuerpo aristocrático. Pues, separadas materia y forma del cuerpo social, aquella puede informarse de muy distin-tos modos. En la visión estructural —en el sentido de Muralt— que sostendré, lo esencial la no es la forma concreta que adopte, sino la absolutización que hay tras ella.
- Una correlativa absolutización de lo jurídico que, en aras de esta formalización, deja de ser el modo de la justicia, el ámbito de lo justo<sup>49</sup>. La creciente autonomía del derecho lo identifica cada vez más con su formalización la ley, ya la natural, ya la positiva; tanto una como otra harán sentir su origen en el mandato, ya del

<sup>49</sup> «Il identifie la justice et le droit et assure que le droit vient de la justice, *jus de justitia*, la loi se distingue alors du *jus* dont elle est une espèce», resume adecuadamente Bastit a propósito de la concepción medieval de lo jurídico, en concreto la de Isidoro de Sevilla (*op. cit.*, p. 41).

Creador, ya del legislador, como corresponde a una concepción voluntarista de lo jurídico<sup>50</sup>.

La historia de las filosofías políticas de la Modernidad es, así, la de un común origen voluntarista que se modula,

- ya, en clave ockhamista, como una mera concurrencia de voluntades individuales a las que nada une trascendentalmente (Hobbes y Spinoza, por citar dos versiones opuestas: la autoritaria y la democrática),
- ya, al modo escotista, como la aparición de una persona moral que permite informar la materia social (Suárez y Rousseau, que representan los extremos opuestos de la democracia natural alienada al príncipe y la democracia popular inalienable a príncipe alguno).

Podríamos decir que la radicalidad del nominalismo, siempre tendente a oscilar entre los extremos de la anarquía monarcómaca y la creencia en el derecho divino de los príncipes, se modula a través de la interposición de formas objetivadoras que constituyen la mayor parte del pensamiento político moderno. Esas formas, de raigambre escotista, intentan buscar principios unitivos, relatos míticos, órdenes naturales que den sentido a lo social y político para reforzar el poder frente al subjetivismo que caracteriza a toda concepción voluntarista. Y lo hacen mediante una sistematización que opera formalizando lo real en todos los ámbitos, urdiendo una concepción de la metafísica como sistema<sup>51</sup>, prefigurando las metodologías del XIX y XX y la multiplicación de los objetos formales que las acompaña. Su herramienta predilecta es el ámbito de *lo moral*, al que me referiré más adelante.

La historia de la Modernidad jurídico-política es en gran medida la de las vicisitudes del voluntarismo teísta en sus dos vertientes, ambas subjetivistas, ambas formalistas. Una y otra han alentado formas teocráticas y democráticas, han vertebrado el discurso sobre los derechos y lo han disuelto en el ente estatal. Pero si algo puede decirse sobre todas ellas es que la continua neutralización de su propio potencial liberador confirma, de

<sup>50</sup> Esa dependencia del mandato divino, de la *potentia absoluta* que constituye la suprema regla de comportamiento, había permitido a Ockham afirmar la primacía absoluta del mandato divino sobre su contenido, al no estar aquel sujeto a límite alguno excepto el principio de no contradicción. Resultaba, así, posible concebir que odiar a Dios en cumplimiento de su mandato fuese meritorio. V. *Tractatus de principiis theologiae, Opera philosophica et theologica*, vol. VII, Nueva York: St. Bonaventure, 1988, I, 6, p. 509.

<sup>51</sup> V., por todos, J.-F. Courtine, *op. cit.*, pp. 325 y ss.