

Coordinadores:

María ELÓSEGUI ITXASO y Fernando GALINDO AYUDA (Eds.)

EL PENSAMIENTO JURÍDICO. PASADO, PRESENTE Y PERSPECTIVA

Libro homenaje al Prof. Juan José Gil Cremades

ALBIAC BLANCO, María Dolores • AMEZÚA AMEZÚA, Luis Carlos
BELLOSO MARTÍN, Nuria • CALVO GONZÁLEZ, José
CAPILLA HERNÁNDEZ, Juan-Ramón • CARPINTERO BENÍTEZ, Francisco
CASANOVAS ROMEU, Pompeu • CASTILLO VEGAS, Juan • CEREZO MIR, José
DÍAZ GARCÍA, Elías • DÍAZ TERÁN, María Cruz • Díez RIPOLLÉS, José Luis
DURÁN LALAGUNA, Paloma • GARCÍA CANTERO, Gabriel • GRACIA MARTÍN, Luis
HERNÁNDEZ MARÍN, Rafael • HERVADA XIBERTA, Javier • LIMA TORRADO, Jesús
MACIÁ MANSO, Ramón • MAINER BAQUÉ, José-Carlos • MARÍN CASTÁN, María Luisa
MARTÍNEZ BRETONES, Virginia • MARTÍNEZ GARCÍA, Jesús Ignacio
MEGÍAS QUIRÓS, José Justo • MIKUNDA FRANCO, Emilio • MONEREO ATIENZA, Cristina
MONEREO PÉREZ, José Luis • MOREU BALLONGA, José Luis • OLLERO TASSARA, Andrés
OTERO PARGA, Milagros • PUY MUÑOZ, Francisco • DE PRADA GARCÍA, Aurelio
RAMOS PASCUA, José Antonio • RIVAYA GARCÍA, Benjamín
ROBLES MORCHÓN, Gregorio • ROCA FERNÁNDEZ, María J.
RODRÍGUEZ PUERTO, Manuel J. • RUS RUFINO, Salvador
SÁNCHEZ MANZANO, María Asunción • TALAVERA FERNÁNDEZ, Pedro
VELARDE QUEIPO DE LLANO, Caridad

Coordinadores:
María ELÓSEGUI ITXASO y Fernando GALINDO AYUDA (Eds.)

EL PENSAMIENTO JURÍDICO. PASADO, PRESENTE Y PERSPECTIVA

Libro homenaje al Prof. Juan José Gil Cremades

ALBIAC BLANCO, María Dolores • AMEZÚA AMEZÚA, Luis Carlos
BELOSO MARTÍN, Nuria • CALVO GONZÁLEZ, José
CAPELLA HERNÁNDEZ, Juan-Ramón • CARPINTERO BENÍTEZ, Francisco
CASANOVAS ROMEU, Pompeu • CASTILLO VEGAS, Juan • CEREZO MIR, José
DÍAZ GARCÍA, Elías • DÍAZ TERÁN, María Cruz • DíEZ RIPOLLÉS, José Luis
DURÁN LALAGUNA, Paloma • GARCÍA CANTERO, Gabriel • GRACIA MARTÍN, Luis
HERNÁNDEZ MARÍN, Rafael • HERVADA XIBERTA, Javier • LIMA TORRADO, Jesús
MACIÁ MANSO, Ramón • MAINER BAQUÉ, José-Carlos • MARÍN CASTÁN, María Luisa
MARTÍNEZ BRETONES, Virginia • MARTÍNEZ GARCÍA, Jesús Ignacio
MEGÍAS QUIRÓS, José Justo • MIKUNDA FRANCO, Emilio • MONEREO ATIENZA, Cristina
MONEREO PÉREZ, José Luis • MOREU BALLONGA, José Luis • OLLERO TASSARA, Andrés
OTERO PARGA, Milagros • PUY MUÑOZ, Francisco • DE PRADA GARCÍA, Aurelio
RAMOS PASCUA, José Antonio • RIVAYA GARCÍA, Benjamín
ROBLES MORCHÓN, Gregorio • ROCA FERNÁNDEZ, María J.
RODRÍGUEZ PUERTO, Manuel J. • RUS RUFINO, Salvador
SÁNCHEZ MANZANO, María Asunción • TALAVERA FERNÁNDEZ, Pedro
VELARDE QUEIPO DE LLANO, Caridad

Fco. Carpintero
III · 2009



EL JUSTICIA DE ARAGÓN

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

© Copyright by
EL JUSTICIA DE ARAGÓN

ISBN: 978-84-89510-99-9
Depósito Legal: Z. 4021-08

Imprime: COMETA, S.A.
Ctra. Castellón, km. 3,400
50013 Zaragoza

NUESTROS UTILITARISTAS MALENTIENDEN A KANT

FRANCISCO CARPINTERO BENÍTEZ

Universidad de Cádiz

Sumario: I. LA CRÍTICA A LA METAFÍSICA: ¿QUÉ METAFÍSICA?— II. LA METAFÍSICA Y EL DISCURSO MATEMÁTICO NO ERAN COMPATIBLES.— III. RENATO DESCARTES OPTÓ POR LAS MATEMÁTICAS.— IV. NEWTON MEDIÓ EN LA DISCUSIÓN.— V. KANT CAMBIÓ SU VIDA APACIBLE.— VI. LA FILOSOFÍA PRÁCTICA.— VII. VENTANAS NUEVAS.

Los utilitarismos implican de hecho una actitud filosófica determinada, que suele ser de tipo empirista; así ha sucedido con personas tan distintas como Christian Thomasius, David Hume o Jeremy Bentham. Plantea problemas reunir en un mismo saco a pensadores tan diferentes, y ante las posibles dificultades que pudieran surgir, quizá fuera preferible hablar de empiristas que no de empirismo, y de utilitaristas que no de utilitarismo. Esta presentación del matrimonio entre el empirismo y el utilitarismo no constituye un monumento a la claridad; pero en descargo de estas líneas, hay que decir que lo que ha quedado en la conciencia colectiva sobre el empirismo desde el siglo XVIII a hoy es ante todo una mentalidad difusa que rara vez sabe dar razón de lo que afirma y, sobre todo, de lo que niega. Esta mentalidad ha influido fuertemente en la reflexión actual sobre el derecho, porque —entre otras cosas— vemos que diversos estudios sobre los derechos humanos comienzan indicando monótonamente que «Tras la crítica kantiana a la cosa en sí...»

todo intento para fundamentar estos derechos más allá de la simple intersubjetividad, está condenado al fracaso.

Ciertamente, existen hoy académicamente varios tipos de intersubjetividad, porque una es la fáctica, otra la contrafáctica, y desde otros puntos de vista, una es la obtenida monológicamente desde una teoría ideal de la justicia, y otra la impuesta objetivamente por la estructura cuasi-nouménica del lenguaje. Ante la dificultad para determinar lo que es la intersubjetividad, los autores que se acogen a la filosofía crítica kantiana para hacer posible el desarrollo concreto de su ética inicialmente empirista, prefieren permanecer sin más en el bien sonar indiferenciado de estas palabras¹. El verbalismo que se refugia en esta ambigüedad conceptual tiende cada vez más a acentuar las simples voces de nuestras cuerdas vocales, y la expresión derechos del hombre ha quedado reducida a la de derechos humanos: El término hombre conlleva aún demasiadas hipotecas ontológicas, y en cambio el simple adjetivo de humanos añadido a la voz de derechos, crea un ambiente que agrada más a los que propugnan que tras esos derechos no hay nada *real* que podamos conocer, ni hombres, ni personas. El empeño tiene un cierto eco de irrealidad, porque nadie se atrevería a mantener públicamente que los hombres no somos personas, y asombra contemplar los equilibrios retóricos de tantos intelectuales que han de mantener que los derechos existen, pero que nadie sabe por qué existen. Y es que una es la realidad de la cotidianidad, y otra la del lenguaje momentánea y académicamente correcto.

Naturalmente, no es cuestión de tratar de si existen las cosas en sí. Este empeño es, quizá, excesivo para las posibilidades del conocimiento humano. Pero desde la renuncia calmada y tranquila de alcanzar una metafísica al modo de la de Francisco Suárez, no puedo concluir que el Rector de mi Universidad no es un hombre, o una persona. Posiblemente, el Rector actual se quedaría algo sorprendido ante estas disquisiciones: Pues él se considera una persona, y considera que los demás miembros del claustro universitario somos también personas. Pero quizá suceda que el Rector, formado en las ciencias naturales, no conoce la jerga uni-

¹ Con esta presentación del discurso aparece, incidentalmente para los propósitos actuales, una cuestión espinosa, que es la de determinar en la estricta cotidianidad en qué consiste la intersubjetividad, y cuando se puede comprobar que hay consenso: Pues los autores de estos ensayos suponen que tal consenso social ya está, ahí delante, tal como cualquiera puede comprobar oyendo la radio o viendo los telediarios. Sin embargo, parece que los media nos transmite más bien un disenso continuo, incluso en temas importantes.

versitaria de las Facultades de Humanidades, y todavía no sabe que, según un sector de los tratadistas de los derechos humanos, él no debe afirmar que él es una persona, porque este término —el de persona— conlleva tales implicaciones metafísicas que lo vuelven inaceptable. Quizá tampoco sepa que la afirmación del hombre como hombre conduce a un fundamentalismo ontológico que no es compatible con el amable agnosticismo epistemológico que hay que exigir en una sociedad abierta.

No es el momento de hablar de ontologías y metafísicas, y tampoco es la ocasión de hacer una crítica general y pretenciosa al empirismo. Pero, a la vista de cómo este sector de los universitarios se remite con desenvoltura a la crisis epistemológica moderna y a la crítica de Kant a la cosa en sí, hay que indagar en lo que Descartes y Kant entendieron sobre nuestra cotidianidad al hablar del derecho. Porque el investigador se siente molesto cuando ve que una parte de la filosofía moderna es puesta al servicio de empresas que ni remotamente le correspondieron en su momento, ni le corresponden ahora, si es que seguimos la lógica y los presupuestos científicos que los fundamentaron en su día, en los siglos XVII y XVIII. Aquellos textos quedaron fijados por escrito, y si es lícito mantener que cada sistema filosófico plantea nuevos problemas sobre los que cabe una hermenéutica permanentemente actualizada, no menos legítimo es comprobar que en las obras de Descartes y Kant existe un itinerario semántico que no es lícito alterar enteramente sin privar de sentido a esas propuestas filosóficas.

La negación de la posibilidad de una ontología, usando a Kant del modo aludido, da paso al uso teórico de una singular versión del imperativo categórico kantiano, puesto ahora al servicio de otros sistemas éticos. Es una pena, porque podrían crear o rehabilitar versiones *ad hoc* de Hegel, de Schopenhauer o Heidegger. Pero la imaginación de nuestros universitarios es limitada, y esto determina la insistencia monótona en Kant como el *factotum* de la igualdad que se deriva desde «la generalidad propia del imperativo categórico kantiano». Si Kant pudiera leer las aplicaciones que hacen hoy de su imperativo categórico, se removería en su tumba, quizá no tanto de indignación como de regocijo al comprobar hasta qué punto él —persona poco modesta en la vida real— sigue sin estar superado porque ni siquiera tantos le han entendido. Habermas sí lo entiende, y se remite acertadamente a Patzig para la hermenéutica del imperativo categórico propuesto en la ética kantiana. Pero buena parte de los tratadistas al uso, han quedado atrapados en una

leyenda vulgarizadora sobre qué quiso expresar Kant, y sobre el alcance epistemológico de su filosofía crítica. Para conocer algunas de las variedades sobre estas trivializaciones de la filosofía crítica, le recomiendo —en notable falta de modestia— un estudio que publiqué hace años bajo el título de «La Cabeza de Jano». En él historié cómo más de cuarenta discípulos de Kant —el grupo conocido en su momento como *die Kantianer*— entendieron pintorescamente los fundamentos de la filosofía del Kant maduro.

I. LA CRÍTICA A LA METAFÍSICA: ¿QUÉ METAFÍSICA?

Si el lector quiere ir más directamente al centro del problema que he propuesto, le aconsejo que prescinda de la lectura de este apartado. He incluido una alusión al tema de la metafísica en el siglo XVIII, que era la que Kant conocía, para no abandonar el tratamiento de uno de los dos extremos de este problema; como Kant reaccionó —entre otras cosas— contra la metafísica al uso hacia 1770, puede ser procedente indicar alguna nota básica de esta metafísica, pues parece que conociendo lo atacado conoceremos mejor la naturaleza del ataque.

La filosofía crítica combatió en dos frentes. De un lado, contra el empirismo de Hume que llevaba a unas actitudes éticas utilitaristas que Kant no podía aceptar. Del otro, la crítica a la metafísica usual, fundamentalmente wolffiana y de raigambre suareciana, a la que él llamó Retórica Trascendental. Llamarla trascendental —palabra que en el contexto kantiano ennoblece— fue sin duda un gesto de simpatía hacia sus antiguos maestros, a los que apreciaba y de algún modo veneraba: Aunque el alemán venerar, *verehren*, tiene una significación más amplia que la palabra castellana con la que lo traducimos. Su crítica a la metafísica existente iba dirigida a la de Gabriel Vázquez, Luis de Molina y, sobre todo, a la de Francisco Suárez; porque Leibniz, formado en la metafísica suareziana (que era la única conocida en la Modernidad), dependía mucho de estos jesuitas, del mismo modo que Christian Wolff.

Esta metafísica —todavía muy viva en la segunda mitad del siglo XVIII²— había surgido en época reciente entonces: La propugnó belige-

² En la lectura de la tesis doctoral de Enrique V. de Mora, hace cinco años, algunos preguntaron cómo llegó la filosofía escolástica al siglo XIX. Si examinamos alguna biblioteca eclesiástica bien surtida y ordenada veremos como entre los siglos XVII y XVIII se publica-

rantemente Gabriel Vázquez de Belmonte (hacia 1590) contra Tomás de Aquino, porque Vázquez se negó a reconocer las consecuencias epistemológicas de las distintas formas de ser o existir que había propuesto Aristóteles, y situó en el lugar de ellas un único criterio, el propuesto por Juan Duns, llamado *formal*, que es el que usamos —según Duns— cuando consideramos las cosas ante de que intervenga alguna consideración humana. Scoto triunfó después de su muerte. Su filosofía —combatida por Guillermo de Ockham aunque desde presupuestos distintos a los aristotélicos— fue proseguida en el siglo XV por Juan de Gerson, Conrado de Summenhart, Jacobo Almain o Gabriel Biel. Los jesuitas españoles que cierran el período más conocido de la Segunda Escolástica Española, entroncaron con Scoto a través, fundamentalmente, de Gerson, a quien seguían editando aún el siglo XVIII³. Con Suárez triunfó el criterio *formaliter* como el escorzo peculiar desde el que los filósofos, como tales, estudian la realidad.

La consideración *formal* de la realidad tuvo dos consecuencias inmediatas. Una en el plano de la filosofía teórica, que desde entonces comenzó a estudiar las pretendidas esencias racionales e inmutables de las cosas, *more platónico*; ellos no siguieron expresamente a Platón, sino un estilo ciertamente platónico que entiende que las ideas cognoscibles han de ser inmutables porque Dios creó toda la realidad *sub specie aeternitatis*, esto es, en una dimensión en la que no hay antes ni después; luego, lo existente es lo inmutable real, y la historia queda sin explicación, a menos que supongamos (como parece que ellos hicieron) que lo histórico es el factor molesto que oscurece este mundo racional diáfano. La otra consecuencia es un correlato de ésta: Las cosas son, y al ser, son buenas. Ni Vázquez ni Molina disociaron el tránsito desde este ser nouménico al deber ser práctico: Para ellos, del mismo modo que para Platón y Kant, lo que es, es lo que debe ser. Francisco Suárez no pudo aceptar este planteamiento, que implicaba el surgimiento del deber al margen de las voluntades. Él, uno de los grandes teóricos del Estado moderno, necesitaba insistir en que el deber sólo puede surgir desde una voluntad autorizada, fuera la de Dios, o la de los hombres. Para resolver el problema

ron más de medio centenar de manuales y tratados de filosofía escolástica. La nota más destacada de este decurso histórico fue el progresivo empobrecimiento de estas doctrinas, cada vez alejadas del contacto con la realidad académica restante.

³ Amberes, 1706, Ex Tipis S.J.

de la normatividad que él mismo planteaba, Suárez echó mano de un viejo recurso escolástico, que encontramos ya en Duns: Distinguir dos vertientes o sectores de la Ley Eterna de Dios, la *lex indicans*, y la *lex imperans seu praecipiens*. La ley indicativa nos muestra lo que hay, y la ley imperativa nos ordena obedecer, imperativamente, lo que ya hay. Así entendía que salvaba tanto el objetivismo propio de la nueva metafísica como lo que él mismo llamaba, siguiendo la tradición escolástica, la *ratio debiti*, esto es, las razones por las que puede ser exigida una conducta. Nada nuevo bajo el sol⁴.

La metafísica que desarrolló Suárez, con sus extensos juegos lógicos, fue la que arrolló en los ambientes moderados de la Modernidad⁵. Pues durante los siglos XVII y XVIII se impuso un chantaje: Había que optar excluyentemente entre el nominalismo que representó de hecho Hobbes, o el objetivismo metafísico de Suárez. El estado de la cuestión se hizo más difícil a finales del siglo XVII, pues Locke domesticó a Hobbes y lo convirtió en un animal de compañía omnipresente y educado. No hubo salida ante el dilema: O afirmaban las esencias inmutables de las cosas, o negaban la posibilidad misma de conocer esas cosas o sustancias. Porque durante el siglo XVII se extendió de tal forma el sentimiento de que la Ley natural había de estar fundamentada necesariamente en un orden nouménico inmutable, que quien negara esto se introducía de hecho por el camino de la negación de la misma Ley natural.

Tenemos ya delimitado uno de los enemigos de la filosofía crítica kantiana: La metafísica específicamente moderna (que en poco se relacionaba con la de Tomás de Aquino u Ockham), que se desarrolló a par-

⁴ Jugó con la *ratio essendi*, que expresaba el ser, y la *ratio debiti*, que fundamentaba el deber ser. No fue la Teología la que prevaleció sobre la Filosofía: Fue ésta última la que impuso sus condiciones a aquella, de forma que la Ley natural se volvió inmutable porque la nueva tendencia filosófica únicamente pensaba en ideas eternas.

⁵ Ellos se ajustaban mejor a las necesidades catequéticas de Trento y de los Reformados. Los padres conciliares querían acabar con el desorden moral que había dominado la Baja Edad Media, y frente al *homo ludens* que historió Huizinga, situaron un hombre severo, para el que las cosas buenas siempre serían buenas, y las malas siempre malas. Este espíritu nuevo, igualmente repartido entre católicos y protestantes, no podía apoyarse en la filosofía tomista, que distinguía diez formas de ser, y como los distintos respectos o modos se combinaban entre sí ocasionalmente, se podían obtener demasiadas conclusiones sobre un mismo problema. Los teólogos necesitaban ahora una filosofía moral que mostrara inequívocamente que siempre será bueno ayudar al que está en extrema necesidad, y que siempre será malo adúlterar.

tir de Gabriel Vázquez y que en pocos años se extendió de la mano de sus compañeros de Orden, Luis de Molina y Francisco Suárez. Ellos formaron el germen del grupo conocido como los Conimbricenses. Vázquez publicó hacia 1590 y Suárez hacia 1610: En veinte años se produjo la revolución filosófica.

II. LA METAFÍSICA Y EL DISCURSO MATEMÁTICO NO ERAN COMPATIBLES

El otro enemigo a batir por Kant operaba desde el frente opuesto a la metafísica aludida, y estuvo constituido por los filósofos empiristas. Hobbes, entroncando con los *antiqui Naturales*, había sentado una filosofía fenomenista, y le siguieron Locke y Hume. Hobbes propuso un método estrictamente constructivista para explicar las figuras geométricas y, en general, todo el conocimiento. Le parecía una estultez definir un triángulo rectángulo como aquel triángulo que tiene tres ángulos iguales. Él prefería —siguiendo el planteamiento medieval sobre la geometría— partir desde un punto, explicar la formación de la línea y del ángulo posterior, hasta alcanzar la figura, y desde ésta la superficie⁶. Si alguien piensa que al tratar la geometría nos evadimos del tema, debe tener presente que la geometría fue de hecho el mayor paradigma científico de la Antigüedad.

Hobbes se insertó en una amplia tradición filosófica. Los teólogos de la Edad Media solían conocer bien el pensamiento de Leucipo y Demócrito, y tampoco ellos —me refiero ahora a los estrictamente medievales

⁶ Thomas Hobbes fue ante todo un desvergonzado que explicó públicamente lo que otros muchos conocían pero no elevaron al rango de *principium unicum*, por entender que sólo representaba un sector o momento del conocimiento en su totalidad. La geometría de la Baja Edad Media fue ante todo constructivista, y los que se ocuparon de ella (normalmente de pasada, pues no solían ser geómetras de profesión) hablaban de ir desde el punto a la línea, desde esta a la figura, desde la figura a la extensión. Tomás de Aquino lo explicaba sucintamente: «Nam punctus motus facit lineam; lineae motus facit superficiem; superficies motus facit corpus» (Parágrafo 359 del «In Posteriorum Analyticorum»). Al citar las obras del de Aquino divididas en párrafos, sigo la ordenación de la editorial Marietti. No aceptaron la posibilidad de captar de un solo golpe de vista lo que es un triángulo o una esfera. El tratado de Pedro de Alliaco sobre la esfera (en el que también colaboraron otros autores), nos muestra hasta qué punto estaba presente en ellos el espíritu resolutivo junto con la capacidad para ir componiendo las figuras según distintas posibilidades de la intuición de los objetos en el espacio.

les— se habían hecho ilusiones sobre la posibilidad de conocer acabadamente las esencias o ideas de las cosas. Entre Tomás de Aquino y Francisco Suárez se abre un abismo que es imposible salvar. El de Aquino, como en general los aristotélicos, mantenía que el conocimiento más fiable es el que nos proporcionan los sentidos, y que la facultad cognoscitiva que constituye el fundamento último de todo el conocimiento es el tacto, que nos ofrece el conocimiento más seguro. Al penetrar o principiar todos los conocimientos a través de los sentidos, solamente conocemos —según Tomás— *quaedam infima rerum*. Sus comentarios al Tratado de Anima de Aristóteles no dejan lugar a dudas. Incluso en las mismas ciencias especulativas no podemos conocer las esencias de las cosas porque, como explica en el parágrafo 363 del «In Posteriorum Analyticorum», nuestro conocimiento es un movimiento desde una cosa a otra, y este movimiento ha de terminar en un punto final; este punto final son los efectos de ese conocimiento, es decir, de esa ciencia; pero no podemos saber qué sean las esencias de las cosas.

Cabe preguntarse sobre el porqué de esta desconfianza medieval en las posibilidades más generales del conocimiento. La respuesta que propongo ahora se refiere (sin perjuicio de otros factores también activos históricamente) a las discusiones sobre las relaciones entre las matemáticas y la geometría. Las matemáticas tuvieron una función poco relevante cuando operaron al margen de los problemas geométricos, porque fueron entendidas ante todo como un saber auxiliar; el hecho de que el primer libro impreso de matemáticas sea un incunable veneciano sobre aritmética para comerciantes, muestra este rasgo del desarrollo de este saber en este sector de la historia. El tratado exacto por excelencia eran los Elementos de Euclides, cuya precisión y unidad lógica constituían la garantía de que el sol saldría todos los días. Los axiomas y postulados de Euclides fueron desarrollados históricamente gracias a las matemáticas, y la aplicación del saber matemático al geométrico permitió ir más allá, tanto en cuestiones técnicas, como en el conocimiento del comportamiento de los cuerpos celestes.

Pero el problema decisivo consistía en que la aplicación de las matemáticas a los Elementos de Euclides conducía a absurdos: Pronto comprendieron que la geometría no era compatible con la aritmética⁷. La

⁷ Ya Alejandro de Hales, en el siglo XIII, negaba la adecuación de la geometría a la matemática, y nos escribía que «Similiter de Geometria; non enim videtur, quod sensibiles lineae

pedra de escándalo la ofrecieron ante todo las líneas paralelas: Cuando la matemática trataba de desarrollarlas, el razonamiento devenía absurdo. Los medievales eran conscientes de estar ante dos racionalidades distintas. Si optaban por la racionalidad expresada en las matemáticas, habían de excluir la racionalidad manifestada por el sentido de la vista, pues es la vista el sentido que nos manifiesta las líneas paralelas. Este problema se agravó notablemente porque los Elementos euclídeos componen una unidad lógica extremadamente coherente, y si se niega realidad a un axioma o a un postulado de ellos, se hunde todo el edificio geométrico. Más allá de esta incompatibilidad se abría un segundo problema: El científico que optara por la racionalidad de las matemáticas frente a la vista había de negar las capacidades de los otros cuatro sentidos humanos: Pues la vista no posee ningún privilegio sobre el oído o el tacto.

Los filósofos medievales no tuvieron grandes problemas en aceptar estas contradicciones, porque ellos seguían el criterio del *subjecta materia*, que entendía que cada cosa se conoce de un modo distinto, y hasta el extremo en que cada una se deja conocer. Este criterio es uno de los mayores abismos que separó a Tomás de Aquino de Francisco Suárez y sus compañeros, pues el de Aquino siguió el método del *subjecta materia*, y Suárez el *formaliter*. Pero los modernos no quisieron aceptar estas antinomias porque ellos —animados por el mismo espíritu que hacía posible de hecho la exigencia del criterio *formaliter*— querían lograr un saber universal y apodíctico por unitario, que abarcara igualmente a la geometría y a las matemáticas, en el que no hubiera lugar para contradicciones.

sunt tales, quales sunt illae, de quibus determinati cum enim omnis scientia sit circa rerum, et multa, quae dicit Geometra, non sunt vera, in sensibilis lineis, videtur quod aliae sunt lineae Geometriae, alia sensibiles, et aliae figurae ambarum: multo enim rectum de numero sensibilium, nec rotundum est tale, quale est illud, de quo determinat Geometra, quia non habent proprietates illius: circulus enim secundum Geometram tangit planum et puncto; circum autem sensibile non tangit res, hoc est planum in puncto; ita quod aliae sunt proprietates verum Mathematicarum, et aliae et rerum sensibilium». In *Duodecim Aristotelis Metaphysicae Libros dilucidissima Expositio*. Venetiis, 1572, pág. 60-D. El tema ya lo había introducido en la pág. 8-A. La incompatibilidad entre la geometría y las matemáticas no representaban problema para los medievales, porque ellos —gracias a su mayor elasticidad de espíritu— entendían que cada cosa exige su propio método de conocimiento, y que sólo se deja conocer en la medida en que de hecho pueda ser conocida por el hombre.

III. RENATO DESCARTES OPTÓ POR LAS MATEMÁTICAS

Este proceso tuvo oscuridades, y saltos hacia delante y hacia atrás. El Barroco del siglo XVII tuvo mucho de confusión y desesperanza. Si pensáramos que las aportaciones de Galileo y Descartes determinaron seguridad y optimismo en las posibilidades del futuro, nos estaríamos equivocando. Sánchez publicó el «Quod nihil scitur», y en el terreno de la Filosofía práctica, Suárez había renunciado a la posibilidad de calcular un *medium rei* en la medición de las conductas: Su seguridad metafísica, obtenida mediante la aplicación del criterio *formaliter* era, en realidad, una huida hacia delante. Su doctrina pretendidamente metafísica era la enseñada en las Universidades y en los Seminarios que había hecho crear Trento. Si estudiamos los textos de Cosmología, Psicología, etc., que se usaban aún en el siglo XX en los Seminarios católicos, asistimos a unas especulaciones hechas por cabezas pensantes que no se habían movido de sus mesas de trabajo, sin ningún contacto, por lo demás, con los descubrimientos científicos alcanzados desde el siglo XVII. Los tiempos eran, ciertamente, difíciles, y la mala calidad de los estudios que se derivaban desde el talante que emanaba desde la metafísica suareziana, contribuía a agravar las dificultades.

Descartes, situado ante estas contradicciones, y sin tener a mano más que las explicaciones pretendidamente metafísicas de Suárez y sus discípulos, hizo una enmienda a la totalidad del saber de su tiempo. En él confluieron varios motivos. De un lado, la poca calidad de los estudios escolásticos al uso en las Escuelas, montados sobre largos razonamientos pretendidamente metafísicos; de otra parte, la crisis de la ciencia misma, que no acertaba a cohonestar los datos de los sentidos con el discurso racional; a estos factores hay que añadir su desconfianza frente a las pruebas experimentales. La polémica promovida por los Humanistas en el siglo anterior había preparado el camino en buena medida para renovar enérgicamente: Porque un reformador total del conocimiento en el siglo XVI hubiera sido visto como un arrogante y un provocador. Pero las desinhibiciones que habían provocado las polémicas del siglo XVI, con el malestar que surgió en toda la cultura, hicieron que Renato Descartes se encontrara en una situación nueva. No tenía motivos para creer en los libros escolásticos, e intuía que tampoco era fiable el empirismo del tipo que algo más tarde desarrolló Hobbes. Buscó un punto de Arquímedes de todo el conocimiento, pero si sus sentidos —y el sentido común— les muestra-

ban una realidad, y su razón otra, ¿qué camino tomar? Por razones que ni él mismo supo explicar claramente, fue movido a entender que el único conocimiento cierto era el que obtenía desde los razonamientos matemáticos cuando procedían desde los axiomas que el hombre encontraba ya en su razón. Como estos axiomas los encontraba en la razón, él y su escuela consideraron que se trataban de ideas innatas. En realidad, ésta era una tesis excesivamente deudora del escolasticismo decadente⁸.

Es interesante repasar detenidamente su Discurso del Método a través de una lectura que sabe en cierto modo lo que busca. Entonces reparamos en que todas las explicaciones que encontramos en esta obra se refieren, sin excepciones, al conocimiento de las figuras geométricas⁹. Es lícito que nos preguntemos sobre el alcance del nuevo método que él proponía. Se trató de un caso singular de absolutización de la solución a un problema que, ciertamente, pronto mostró sus virtualidades en las explicaciones mecánicas, pero que su mismo autor dudó si podían ser generalizadas a todas las esferas de la vida. Concretamente, el nuevo método ¿era aplicable a la cotidianidad humana? En su *Première Méditation* Descartes nos explica: «Nuestros sentidos nos engañan a veces, cuando tocan cosas sensibles y demasiado alejadas, pero sin embargo encontramos al parecer muchas otras —que conocemos también por los sentidos— de las que no podemos dudar razonablemente: por ejemplo, que yo estoy aquí, cerca del fuego, en *robe de chambre*, que tengo este papel entre las manos; y otras cosas de esta naturaleza»¹⁰. Del mismo

⁸ Ni Tomás de Aquino ni Juan Duns habían considerado que los *prima principia* de la razón (teórica o práctica) eran ideas innatas. Esta afirmación prácticamente inicial también le distanció del empirismo que algo más tarde aportó Hobbes, pero al precio de dar origen al innatismo filosófico. Le faltó vigor para explicar la realidad en su conjunto y recurrió a la *media via* de las ideas innatas.

⁹ Permaneció extrañamente ajeno a las posibilidades que brindaban las categorías trascendentales de los escolásticos tomistas más recientes entonces. Francisco Zumel, Gaspar Hurtado y Baltasar Navarrete —opuestos en nombre de Santo Tomás a la teoría del estudio de las cosas en sí—, estaban explicando que la ética tomista tenía un carácter necesariamente trascendental, pues las conductas no eran buenas o malas 'en sí y por sí', sino por relación al hombre. Pero el prestigio de Vázquez, Molina y Suárez fue tal, que echó a la cuneta las obras de los teólogos de otras escuelas. De hecho, aún hoy los nombres de Zumel o Navarrete nos resultan poco conocidos.

¹⁰ «Mais, encore que les sens nous trompent quelquefois, touchant les choses peu sensibles et fort éloignées, il s'en rencontre peut-être beaucoup d'autres, desquelles on ne peut pas raisonnablement douter, quoique nous les connaissons par leur moyen: par exemple, que je sois ici, assis auprès du feu, vêtu d'une robe de chambre, ayant ce papier entre les mains, et autres choses de cette nature».

modo que Kant, la certeza buscada iba más en la línea de discutir y averiguar los fundamentos de la geometría, o de las matemáticas.

IV. NEWTON MEDIÓ EN LA DISCUSIÓN

Los partidarios del deductivismo innatista cartesiano y los seguidores del método que representaba Galileo se tiraron los trastos a la cabeza durante el siglo XVII. Ciertamente, tras la entrada en escena de Hobbes, las posturas se habían endurecido. Lo cierto es que ambos esquemas metódicos tenían su parte de razón, y era preciso combinar uno y otro, una tarea reservada a Newton. Si supusiéramos que él se volvió contra Descartes, tendríamos razón. Pero una cuidadosa complementación del método de Galileo con el uso que los cartesianos daban a las matemáticas, produjo la base del nuevo método científico.

El siglo XVIII fue el momento de la representación del mundo como una máquina: Un reloj que el Gran Relojero había puesto en movimiento. Como Descartes había explicado que tan originario es el estado de reposo como el del movimiento, el *Deus ex machina* estaba, en realidad, de sobra. Fue la Edad de Oro del ateísmo. Debía de haberlos en el siglo anterior, como reconocemos en las diatribas de Pascal con tanto adversario desconocido ahora para nosotros. Pero en la Ilustración se manifestaron más abiertamente. El método de Newton se prestaba a una explicación simplemente fisicista del Universo, y el propio Newton —que era un piadoso anglicano— añadió a la segunda edición de sus Principios un tratado de Teología natural (Teodicea) en el que pretendía mostrar que la adopción de su método no tenía implicaciones teológicas. Aludo expresamente al ateísmo, porque sin el vigor humano que supuso el movimiento ateo, seguramente el método científico no hubiera gozado de tanto prestigio como tuvo en las Edades Moderna y Contemporánea. Como es lógico, no nos interesa tanto el mismo método científico como lo que él representó.

Cassirer hacía notar que entre Locke y Hume se interpuso Newton. Newton manifestó claramente la derrota de las ilusiones del género humano, porque la filosofía había sido entendida como un saber por sus causas últimas, y las explicaciones físicas que resultaban ahora no admitían tantas pretensiones: Sabemos que existe la ley de la gravitación universal, pero no sabemos porqué ni para qué existe. Pues el investigador

debía atenerse —según la terminología de Galileo— a los ‘cuerpos regulares’, aquellos que pudiéramos medir con precisión según el número, el peso o la figura: Estaba prohibido indagar en las cosas en sí mismas, o en sus finalidades. Newton contribuyó decisivamente a entronizar el nuevo método, en el que las categorías de finalidad o de sustancia eran superfluas. Hobbes y Locke ya habían negado la posibilidad de conocer sustancias, esto es, cosas que subsistieran por sí mismas y que fueran cognoscibles en su esencia con cierta precisión. Disolvieron las cosas en el flujo de las sensaciones que perciben los sentidos, y la noción de sustancia quedó como una superstición, como alegó Locke con el ejemplo indio de la tortuga que sostiene el mundo. Las percepciones percibidas solamente tenían cabida en los libros científicos si eran comunicables a través del número o la figura¹¹. Les agobiaba el problema de los colores y los sabores: Sensaciones indiscutibles que, sin embargo, no eran consideradas científicas. La tarea de la ciencia humana consistía —a falta de sustancias— en saber agrupar las sensaciones según las reglas más adecuadas para el hombre¹². Para alcanzar este fin situaron algunos puntos de referencia omnicomprendidos del discurso humano práctico, como fueron la sociabilidad, la libertad política, la felicidad, o la simpatía, y trataron de regular las conductas humanas en la sociedad según realizaran o no estos criterios. Como la libertad, la felicidad hedonista de Thomasius, o la simpatía, eran valoradas positivamente porque proporcionaban utilidades al hombre, el utilitarismo hizo su entrada triunfal en el reino de la ética. David Hume —siendo irreprochablemente consecuente con estas ideas— negó la existencia de las sustancias, de la ley

¹¹ Así argumentaba Hume al final de su tratado sobre la naturaleza humana. Lo chocante para sus lectores es que él lanza estas exigencias después de trescientas páginas en las que no ha hecho ninguna alusión a las figuras ni a los números. Parece que el empirismo es poco empirista.

¹² Hasta entonces no había supuesto problemas especiales explicar la necesidad objetiva de algunas conductas (no todas, desde luego), porque el robo o el homicidio eran condenables sin más, y era preciso objetiva y necesariamente pagar el precio en las compraventas. Pero si el conocimiento se disuelve en un puro fluido sensorial que no lleva en sí estructuras universales para todos ni necesarias para cada hombre, ¿para qué fines había que ordenar el curso de las sensaciones, y qué estructura era preciso dar a estas reglas de ordenación de los fenómenos? La pauta más general la había proporcionado Hobbes: Se trataba de buscar la ‘utilidad’ del género humano. Pero este tipo de éticas sociales, *utilitaristas*, presentaba excesivas posibilidades, y el adusto y severo Kant no quería prescindir de las universalidades prácticas que ordenan las vidas humanas, y se oponía a las demasiado amplias posibilidades de las doctrinas utilitaristas que provenían desde la Isla.

de causa-efecto, y la existencia continuada de las cosas más allá de cada percepción concreta¹³.

Pero si ya no hay sustancias objetivamente cognoscibles que fundamentan lo bueno y lo malo, ordenar la conducta humana se mostró un problema especialmente difícil, porque la teoría fenomenista tenía que salvar varios escollos: Uno, el más fácil de percibir inmediatamente, el de cómo agrupar las sensaciones fenoménicas en aras de la convivencia humana; pues en la filosofía que supone la existencia de cosas en sí, era fácil explicar, por ejemplo, la prohibición de las donaciones entre cónyuges, porque todos sabían lo que era una donación, y lo que era el matrimonio; la donación era una figura del derecho de obligaciones, y el matrimonio constituía la categoría central del derecho de familia; como los juristas conocen 'lo que' es la donación y lo que es el matrimonio, les resultó fácil localizar ambas realidades en el contexto de las conductas humanas; los juristas siempre han actuado sobre un descarado suelo metafísico, porque hablan con seguridad de realidades como las donaciones, el matrimonio o las compraventas. Fue lógico que una de las primeras realidades negadas por Hobbes fuera la de la ciencia del derecho que, según él, no servía para nada: Formaba parte del *Kingdom of darkness* que denunciaba en la Introducción de su *Leviathan*. El problema que se les planteó estos nuevos filósofos fenomenistas podría ser descrito así: Si no sabemos qué son, ni por tanto para qué sirven, las categorías básicas de los derechos reales, de obligaciones, de familia y de sucesiones, ¿cómo ordenar para el bien del hombre el flujo de las sensaciones meramente fenoménicas que presionan sobre las extremidades nerviosas de los hombres? El problema era difícil, porque todos nosotros distinguimos un matrimonio de la venta de un caballo. Ante esta cuestión, planteada con esta radicalidad, no era posible hacer matizaciones, y sólo procedía una enmienda brutal a la totalidad de la ciencia jurídica y de la filosofía práctica al uso.

Efectivamente, Hobbes se zafó de este problema renunciando al estilo jurídico de estudiar la vida humana, esto es, al análisis y síntesis porme-

¹³ Una lectura entre atenta y crítica de las explicaciones de Hobbes, Locke o Hume, muestra que el adversario que ellos tenían ante la vista en el momento de redactar sus propuestas, eran las 'sustancias' entendidas al modo de objetos físicos situados en el espacio. Si el mundo reposa sobre los hombros de un hombre gigante, y si el gigante reposa sobre una tortuga, ¿sobre qué descansa la tortuga?, explicaba Locke. No fueron más allá de esta representación de naturaleza visual.

norizadas de las acciones de los hombres; él consideró ante todo un solo rasgo de la condición humana, que era —según él— la tendencia a la seguridad y a la comodidad¹⁴. La ciencia jurídica analiza, desmenuzándolas, las distintas situaciones sociales; su trabajo es no solamente minucioso y lento, sino que implica necesariamente una pluralidad de puntos de arranque, y por tanto de criterios y de inflexiones en cada argumentación; pues es preciso argumentar desigualmente frente al que no paga en una compraventa que frente al que altera la naturaleza de la cosa en un usufructo. Hobbes no podía detenerse en *minucias*. Él propuso, de la manera más genérica en que puede actuar un intelectual, un *principium unicum* representado y contenido en los *laws of reason*, principio que había de ordenar monocordemente la totalidad de la convivencia humana; ya no habría que distinguir objetivamente entre los contratos de compraventa y arrendamiento, entre la filiación natural y la adoptiva, etc.; al contrario, lo más característico de los de los nuevos sistemas de ética social —de los que Hobbes fue su inaugurador— fue proponer una regla básica cuyo cumplimiento nos ahorraría llevar una vida 'poor, nasty and short'.

El otro problema tenía también enjundia: Si no existe realidad externa a nosotros, ¿cómo salvar la universalidad del conocimiento¹⁵, especialmente la del conocimiento práctico? Pues del hecho de un individuo perciba calor cuando se expone al sol, no se sigue que todos los demás individuos deban o tengan que percibir también ese calor en la exposición al sol.

¹⁴ En realidad, indicó varias leyes de la razón. Pero la dominante —según el desarrollo posterior de sus explicaciones— era la que aconsejaba buscar la paz. Además, en los desarrollos que él hizo de este *law*, jugó un papel importante la comodidad propia de la vida civil.

¹⁵ Este tema fue denunciado desde antiguo. Hegel escribía que «Lo que yo siento solamente es mío, me pertenece a mí como individuo particular; pero como la lengua expresa siempre lo universal, yo no puedo expresar lo que es un sentimiento mío exclusivamente. Lo que no puede ser nombrado ni comunicado, es decir, las sensaciones y los sentimientos no es lo que hay de más importante ni más real; es, por el contrario, lo más insignificante y lo menos verdadero. Cuando yo digo: *lo individual, este individuo, aquí, ahora*—todas estas frases son universalidades, y bien que *por todo y cada uno, por éste, aquí y ahora*, aunque se trate de un *aquí* y un *ahora* sensibles, se quieren designar cosas individuales, todas estas palabras expresan lo general». *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. de E. Ovejero, Porrúa, México D.F., 1985, § 20.

Entre nosotros, García Suárez explicó como desde el estricto fenomenismo de Locke, cada sujeto solamente puede afirmar lo que 'él' percibe, y si aplica su crítica a sus propios presupuestos epistemológicos, no tiene ningún motivo para afirmar que los otros reciben las mismas sensaciones, y que esas sensaciones producen en todos los hombres los mismos impactos en la materia gris del cerebro. Vid. *La lógica de la experiencia. Wittgenstein y el problema del lenguaje privado*. Tecnos, Madrid, 1976, págs. 20 y ss.

V. KANT CAMBIÓ SU VIDA APACIBLE

Immanuel Kant fue un metafísico wolffiano que entró en crisis tras la lectura de Hume. Entonces, tras diez años de meditación, publicó la *Crítica de la Razón Pura*, que rechaza tanto la metafísica wolffiana como el fenomenismo de Hume. Es una obra razonablemente escéptica que se abre a lo que él llamó la fe filosófica. Porque superó las dificultades teóricas mediante el primado de la filosofía práctica, de modo que será científico todo el andamiaje categorial que ayuda a explicar la génesis, fundamentación y alcance de las leyes innegables del deber y de la moral. Así como los filósofos empiristas habían pretendido partir desde los fundamentos más elementales de la teoría para concluir en la filosofía práctica, Kant procedió al revés: Partió desde la filosofía práctica para declarar 'necesario' todo aquello que sea imprescindible suponer (esto es, postular) para explicar la universalidad incondicionada del deber.

Trató ante todo la naturaleza del conocimiento científico. A esto dedicó la primera parte de su *Crítica de la Razón Pura* (la «Doctrina de los elementos») así como bastantes páginas de la «Doctrina trascendental del método», ya al final de esta obra. Su problema en estos dos capítulos era explicar la universalidad o necesidad de nuestros conocimientos teóricos y los modos en los que se estructura tal necesidad. No propuso exactamente una alternativa metafísica al empirismo, sino que aceptó su postulado básico, a saber: El *continuum* de sensaciones que llega hasta nuestros sentidos no viene ya discriminado y agrupado por y desde unas supuestas sustancias que agrupen unitariamente lo que emana desde ellas y llega hasta nosotros. El mundo extrahumano sería más bien un correr caótico de sensaciones, y es el psiquismo humano el que ordena tal caos gracias al 'encaje' de las sensaciones con las categorías a priori del Entendimiento.

Esta explicación de la ordenación humana de los fenómenos poco tiene que ver con las propuestas de los empiristas ingleses: Éstos habían afirmado unas sensaciones de origen desconocido (provocadas por el *power of things*, según Locke¹⁶) que llegaban a cada ser humano y producían una marca (una idea) en la materia gris del cerebro. Locke se disculpó por usar la palabra idea para designar tales mutaciones. Pero Kant

¹⁶ Locke hubo de aludir a este 'poder de la cosas', porque le era un recurso imprescindible en su argumentación. Pero nunca explicó algo más sobre tales cosas, indiscernibles desde su fenomenismo.

intuyó que este conocimiento no era necesario o universal, porque un sujeto no sabe si los demás reciben las mismas sensaciones que él, y si —una vez recibidas— tales sensaciones producen las mismas mutaciones o ideas en sus cerebros: La filosofía empirista, si era rigurosa y se aplicaba a sí misma el tábano de la crítica que usaba para descalificar a los otros sistemas filosóficos, acababa en un puro solipsismo, porque si un sujeto es consecuente con este sensismo subjetivista, sólo podría describir lo que él percibe.

Kant quiso superar el empirismo asumiendo el *Faktum* innegable del conocimiento teórico intersubjetivamente válido, así como el hecho de la moralidad. Su obra se mueve en dos planos, el del Entendimiento, que es el momento del conocimiento teórico, y el de la Razón, que es el nivel del conocimiento práctico. Desechada la posibilidad del conocimiento de las sustancias que pudieran ordenar los fenómenos de la sensibilidad en el plano del conocimiento teórico, él buscó la necesidad perdida por los empiristas en la síntesis trascendental de las categorías puras a priori del Entendimiento (Verstand) con los fenómenos aportados por la sensibilidad. Esto es, decimos que tal figura es rectangular porque los fenómenos captados por la vista humana se han sintetizado con la categoría a priori del rectángulo. Estas síntesis no son hechos subjetivos, que fueran propios de cada ser humano, y distintos según cada cual. Los trascendentales son absolutamente necesarios porque nadie en su juicio puede afirmar que esta figura no es rectangular. El sujeto que conoce ha de afirmar que tiene esta figura porque todos conocemos ya bajo la categoría a priori —entre otras— del rectángulo. Pero al mismo tiempo resulta patente que nadie puede saber lo que sea 'la cosa en sí': Decimos que tal piscina es rectangular porque estamos usando necesariamente la categoría pura del rectángulo; lo que sea esa piscina antes de que intervenga nuestro Entendimiento con sus categorías a priori, queda ignoto para nosotros. Retengamos ahora tan claramente como sea posible que uno es el momento de la síntesis meramente teórica que opera el Entendimiento, y que otro momento muy distinto es el de la descripción de la génesis de las conductas prácticas que son postuladas desde la realidad del deber, esto es, desde el funcionamiento de la Razón o Vernunft¹⁷.

¹⁷ Indicaba que Kant trató estos dos momentos del conocimiento humano en partes distintas de su obra. Su Crítica de la Razón Pura se compone de tres libros: En el primero de

El Entendimiento filtra 'todas' las sensaciones que provienen desde los objetos a través de sus categorías a priori¹⁸. Pero, hablando con rigor, ¿ha de haber una categoría pura específica para cada 'cosa', noción, concepto, o cualidad? No, desde luego. Él expuso varias tablas con las categorías puras a priori, y tuvo el buen gusto de presentarlas en grupos de a tres, y tales tablas solamente expresan las relaciones más universales que relacionan a los fenómenos aportados por la sensibilidad. Pues no estaba preocupado por explicar por qué distinguimos una pera de una manzana u otras cuestiones de la cotidianidad teórica. El paradigma científico de su momento era la amalgama que componían la física, las matemáticas y la geometría. Dedicó la *Doctrina de los Elementos* a explicar el estatuto científico de la geometría y las matemáticas. Del mismo modo que Descartes, absolutamente todos los ejemplos que proporciona en esta parte de su *Crítica* se refieren a figuras geométricas. La explicación que proporcionó acerca de la intuición de los objetos en el espacio es posiblemente la más brillante que podemos leer; no es creíble, porque parece que el conocimiento humano es mucho más sencillo y complejo (Kant, en su empeño por clarificar lógicamente este problema, lo volvió entre simple y complicado), pero es preciso reconocer que su teoría de la geometría es la más brillante, homogénea y coherente que propuso la Edad Moderna. En cambio, su explicación acerca de la sucesión de la cantidad discreta

ellos (*La Doctrina de los Elementos*) y en el tercero (*Doctrina Trascendental del Método*) se ocupó de este funcionamiento del Entendimiento (*Verstand*), siempre en el plano del saber teórico. El libro segundo, empero, titulado *Dialéctica Trascendental*, trata del funcionamiento de las ideas puras en la Razón (*Vernunft*), que son realidades nouménicas (que no se relacionan especialmente con los fenómenos de la sensibilidad y las categorías del Entendimiento) cuya existencia y operatividad han de ser postuladas para explicar el hecho innegable del deber moral. Son dos dimensiones distintas del intelecto humano.

¹⁸ Surge incidentalmente una cuestión: Parece que los fenómenos de la sensibilidad han de llegar al Entendimiento ya ordenados de alguna manera, porque no nos cuesta trabajo decir que este lápiz tiene forma cilíndrica, pero sería un absurdo aplicar la categoría de cilindro a un automóvil o a un pájaro. Kant explicó que el Entendimiento atrapa los fenómenos gracias a su espontaneidad, de forma que él une a cada oveja con su pareja. Pero la multitud de datos fenoménicos de todo tipo que llega al ser humano ha de portar ya una cierta homogeneidad, según sectores del conocimiento u objetos. En varios momentos decisivos, cuando aborda este problema expresamente, empujado por las exigencias internas de su propia explicación, reconoce una cierta unificación de los datos de la sensibilidad antes de haber tomado contacto con las categorías a priori del Entendimiento. Luego las cosas en sí no desaparecen enteramente. El Kant viejo aportó otros principios distintos a los normales del Entendimiento, los Esquemas, que servirían de arcaduces para canalizar cada fenómeno hacia su principio a priori.

propia de las matemáticas, hecha sobre los patrones fundamentales del conocimiento geométrico, deja mucho más que desear; porque, como ya explicara Couturat a comienzos del siglo XX, la explicación de la intuición de los objetos en el espacio, en poco se relaciona con estas otras sucesiones que componen la estructura más básica de la matemática.

Los neokantianos que estuvieron a caballo entre el siglo XIX y el XX, procedieron como si Kant hubiera propuesto (o fuera posible desde su filosofía) construir tablas categoriales a priori para explicarlo todo, de forma que el derecho de obligaciones se compondría de las nociones puras a priori que representaban a cada tipo de contrato. Esto no es cierto en Kant: Él, cuando distingue entre los simples fenómenos de la sensibilidad y las categorías a priori del Entendimiento, estaba preocupado por los problemas que conmocionaban a su época, a saber, la explicación de la universalidad de las ciencias exactas. El derecho quedó deliberadamente al margen de estas explicaciones, ya que él explicaba expresamente en la *Crítica de la Razón Pura*, A 43-44, que «Sostener que toda nuestra sensibilidad no es más que la confusa representación de las cosas, una representación que sólo contendría lo que pertenece a las cosas en sí mismas, pero que las contendría en una masa de características y representaciones parciales que no distinguimos conscientemente, constituye una falsificación de los conceptos de sensibilidad y de fenómeno. La diferencia entre una representación clara y otra confusa es puramente lógica y no afecta a su contenido. El concepto de *derecho*, del que el entendimiento sano hace uso, contiene indudablemente todo lo que la especulación más sutil es capaz de desarrollar a partir de él, pero en el uso común y práctico no se tiene conciencia de las diversas representaciones incluidas en ese pensamiento. Por ello no puede decirse que el concepto común sea sensible ni que contenga un mero fenómeno, ya que el derecho no puede manifestarse, *sino que tenemos su concepto en el entendimiento y representa una propiedad (la propiedad moral) de las acciones, una propiedad que pertenece a éstas en sí mismas*. Por el contrario, *la representación de un cuerpo en la intuición no contiene absolutamente nada que pueda pertenecer a un objeto en sí mismo, sino simplemente el fenómeno de algo y el modo según el cual ese algo nos afecta*». Esta separación tan radical entre las cualidades morales¹⁹ que pertenecen en sí y por sí a una

¹⁹ Kant fue extremadamente cuidadoso en la terminología que empleaba. La expresión 'cualidad moral' según la filosofía que él había aprendido de la mano de Wolff, tenía un sig-

conducta, y la simple representación de un cuerpo en el espacio, que no contiene nada que pueda pertenecer distintamente a ese cuerpo en sí mismo, constituye un serio llamamiento a aquellos que proyectan, alargándola indebidamente, la explicación de la geometría en el derecho, entendiendo que la incognoscibilidad de la cosa en sí, según Kant, se da igualmente en los temas prácticos.

VI. LA FILOSOFÍA PRÁCTICA

Kant, en el plano práctico, que desarrolla a lo largo de la Dialéctica Trascendental, expone unas argumentaciones de naturalezas y estructuras distintas a las que ya expuso en la Doctrina de los Elementos. Porque la filosofía práctica, que es la reflexión que la Razón (*Vernunft*) se hace ella sobre sí misma, como sujeto y objeto al mismo tiempo, no se fundamenta tanto en las síntesis entre los fenómenos y el mundo a priori, como en el comportamiento de las 'ideas'. Superado el momento del Entendimiento, que es el de la geometría y las matemáticas, entramos ahora por el terreno de la Razón, es decir, en el mundo de las ideas. Estas ideas, ¿constituyen ideas en el sentido propio del término? Contestar a esta pregunta nos llevaría a una discusión sin fin, porque implicaría querer abrir la misma estructura explicativa de su filosofía práctica, y esto sería tanto como exponer acabadamente una versión de la filosofía crítica kantiana.

La estructura funcional de la *Vernunft*, basada en la homogeneidad de todos sus momentos y elementos, postulaba como dato primero e insuprimible, la anticipación de una síntesis a priori que no es otra que la idea del sistema llevada a una expresión alta y exigente. Esta estructura estrictamente unitaria y circular haría posible los intereses de la razón²⁰, y con esto la misma marcha de ella, de forma que Kant pudo hablar de la espontaneidad de la razón. Esto es, él propugnaba una tota-

nificado preciso. No tiene nada que ver con términos como nota, carácter, y en general con todos los añadidos que se pueden afirmar de una cosa añadiéndole un genitivo, como cuando decimos 'la justicia del derecho'. Cualidad significaba lo no creado, dado con la cosa misma antes de cualquier ley, y que no tiene medida.

²⁰ Los tres intereses fundamentales de la razón pura fueron la demostración de una moral objetiva, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. Tocó en tres momentos este último tema, según el argumento ontológico de San Anselmo. En los dos primeros embates, desechó el argumento ontológico; en el tercero lo acabó admitiendo como el único posible.

lidad sistemática previa a cualquier intento intelectual considerado aisladamente, y esta totalidad determinaba necesariamente un movimiento continuo de todas las determinaciones del pensamiento práctico hacia la plenitud ya requerida por la totalidad afirmada previa y normativamente. Y el lector, quizá ya cansado de esta jerga seminteligible, tiene derecho a preguntar qué significa esta tensión permanente de todo dato psicológico hacia la idea de plenitud.

Indicaba que el intento de explicar esta virtualidad del sistema, implicaría exponer paso a paso la estructura interna de la Dialéctica Trascendental, lo que no es posible porque —entre otras cosas— esta obra no tiene una sola lectura. Aunque si abstraemos por debajo de los elementos comunes, o necesarios, de este sector de la filosofía kantiana, observamos ante todo una superficie plana del tipo de la metafísica moderna (Suárez, Wolff), que ha prescindido de los distintos modos de ser, y que exige una identidad del todo único y sistemático consigo mismo. Era el espacio cartesiano, plano y polarizado por las coordenadas²¹. La ausencia de distintos modos de ser («Todo es siempre lo mismo») determinaba igualmente la ausencia de otras dimensiones, y únicamente permanecía un 'ser' amorfo extraordinariamente maleable en las manos de esta nueva metafísica, como mostraron en su día Leibniz o Wolff y, finalmente, la Dialéctica Trascendental de Kant. Porque la totalidad postulada anticipadamente en la Crítica de la Razón Pura no constituía un agregado del tipo de una rapsodia, que permaneciera dependiente de la experiencia al modo de un fin más que es posible, sino un conjunto universal necesariamente homogéneo en su presentación geométrica-circular y, por así decir, compacta. Se trataba de una única realidad regida por un solo movimiento. Esta sola realidad presentaba sin esfuerzos (era lo que de hecho mejor se ajustaba al sentido común moderno) una única dimensión, que era la que estudiaba la geometría y explicaba la Mecánica de Descartes. Presentó un todo compuesto en parte por reglas procedimentales que resultaban desde la tensión de las determinaciones concretas hacia la idea de plenitud, y en parte fundado en tesis normativamente concretas, como

²¹ Perdieron completamente de vista lo que Tomás de Aquino había explicado reiteradamente en los comentarios a los Analíticos Posteriores: Que la ciencia es un movimiento de la razón que, en su conjunto forma un proceso; que tales movimientos han de ser considerados desde el término de cada ciencia, porque la unidad de cada campo del saber, que forma una ciencia concreta, proviene «ex termino principaliter, ex fine sive ex termino scientiae». Pero en el siglo XVII triunfó Parménides sobre Aristóteles.

era la exigencia de la incondicionalidad de la persona. Las reglas de procedimiento provenían desde una exigencia de plenitud que hacía superar continuamente el *horror vacui*: «Non datur vacuum formarum». Las exigencias de totalidad hacían avanzar las ideas y razonamientos casi al modo como el soldado de la fila de atrás ocupaba el puesto del compañero caído en la fila de delante. La filosofía práctica kantiana era ante todo dinámica según la ley máxima de la coherencia²².

Los escolásticos tardíos y el empirismo inglés le habían brindado los instrumentos y las razones que hicieron posible su filosofía práctica. Aquellos le habían educado en la identidad omnímoda del ser, y Hume introdujo unos intereses humanos que no eran universales, por lo que la noción misma del deber, necesariamente universal, quedaba sustituida por consideraciones teleológicas y estratégicas. Como fue lógico, el esfuerzo de Kant se dirigió a la búsqueda de la universalidad tanto del conocimiento teórico como del práctico. Él creyó encontrar la universalidad del conocimiento teórico en la naturaleza trascendental de la síntesis que opera el Entendimiento, porque el Verstand nutre por igual a todos los seres humanos con las mismas categorías a priori, de modo que nuestro conocimiento geométrico o matemático puede ser impuesto necesariamente a cualquier individuo. Por su parte, la universalidad del conocimiento práctico era posible gracias a la dinámica que imponían a los razonamientos los tres intereses prácticos de la razón, que constituían la base y el nervio necesarios de su propuesta argumentativa. El juego de los razonamientos intelectuales que buscaban su coherencia persiguiendo sistemáticamente aquellos intereses nos mostraba lo que es o hay, y esto, gracias a su necesidad, era ya por sí vinculante. Del mismo modo que Vázquez o Molina, Kant desechó la posibilidad de distinguir el ser del deber ser.

La universalidad del conocimiento práctico se basaba en su necesidad metafísica: Él usó ampliamente este último término. La filosofía escolástica le había enseñado, de la mano de las exigencias de la coherencia

²² Siguiendo viejas incitaciones de la filosofía scotista, Kant persiguió mostrar la identidad de cada acción consigo misma, según una identidad o universalidad anterior a cualquier cálculo estratégico o utilitarista. En cambio, su postulado normativo más concreto fue la noción de persona, o *juristische Person*. Estudié este tema hace años y parecía que, efectivamente, se trataba de una tesis típicamente kantiana. Pero algunos años más tarde la reconocí, también con fuertes exigencias sistemáticas, en la filosofía de Samuel Pufendorf.

y plenitud que son propias de la imaginación humana cuando intuye objetos en el espacio, que toda acción humana busca reconciliarse consigo misma. Porque así como cada cosa ha de estar en su sitio, y mientras no suceda esto hay que hablar de irregularidad, cada acción humana ha de coincidir consigo misma, y así es como podemos hablar de una *Metafísica* de las Costumbres. En su tono verbalmente dictatorial (él llena sus páginas con el adjetivo necesario y el adverbio necesariamente), nos proporciona dos ejemplos de esta identidad metafísica. Uno es el del mentiroso: Si una persona tiene un móvil que le incita a mentir, debe universalizar las exigencias de esta acción; para universalizar esta acción, ha de elevar su móvil subjetivo (por ello simplemente físico, 'sinnlich') a ley universal, para comprobar si la mentira es consistente consigo misma; no lo es, porque si eleva su móvil subjetivo a ley universal, y supone que a todas las personas le es lícito mentir, la actitud del mentiroso se destruye a sí misma, pues no puede exigir a los demás que den crédito a sus palabras. El otro ejemplo es el del jugador que se propone hacer trampas: Si universaliza su móvil elevándolo a ley y supone que a todos les es lícito hacer trampas, el juego pierde su naturaleza. Esto es, el que inquiere acerca de la licitud de su móvil ha de estudiar según una ley universal las consecuencias que se siguen de la situación que él quiere establecer²³. Una vez estudiados los resultados de estas consecuencias, el moralista establecerá una categoría a priori moral. Kant sí era consecuencialista, pero no en la nueva acepción que le dieron a este término Thomasius o Hume, ni tampoco en el sentido fronético más antiguo. Nunca la metafísica despegada de la empiria había llegado tan lejos en la filosofía práctica.

VII. VENTANAS NUEVAS

No es el momento de hacer ninguna recomendación moralizante, pero sí de explicitar lo que llevamos en la cabeza. Desde luego, la metafísica moderna, la que comienzan Vázquez, Molina y Suárez, que acaban Leibniz y Wolff y otros tantos metafísicos que aún publicaban en pleno Iluminismo, no puede exigir ningún título especial para la credibilidad. Sobre ella recae mercedamente el reproche de Retórica Trascen-

²³ La de Kant no era una ética consecuencialista; pero es innegable que el criterio que le guía para discernir lo necesariamente existente de lo necesariamente imposible parte desde el estudio de las consecuencias de realizar las conductas queridas o buscadas en el móvil, para conocer así la identidad del acto.

dental que le impuso Kant. Tampoco tenemos motivos especiales para creer en el empirismo y afirmar el fenomenismo sensista que postuló David Hume; de hecho la historia del siglo XX más bien lo ha contradicho que no reafirmado.

Las derivaciones actuales de la filosofía práctica actual, o son infundamentadamente humanistas, como es el caso de Habermas, o proponen esquemas intelectuales fundamentados en alguna pretendida cualidad del hombre o de la mentalidad actual sobre la convivencia humana, como hace Rawls. En ambos casos dicen partir desde una base empirista. Sigue existiendo miedo para mantener alguna posición propiamente ontológica, y casi nadie se atreve a hablar de la persona como origen y destino de los derechos. Es como si la afirmación de la persona implicara una toma de posición metafísica incompatible con la deseable indiferenciación que ha de profesar cualquier investigador medianamente actualizado. Pero, en esta empresa así llevada, no es lícito el recurso a Kant. El de Königsberg no criticó a la cosa en sí, sino que afirmó con cierta beligerancia «la cualidad moral de las acciones» que se muestra en la identidad que alcanza cada acción cuando reposa sobre sí misma, esto es, cuando es metafísicamente necesaria. Tampoco negó a la persona en el derecho, sino que la reafirmó poderosamente. No parece que nadie esté decidido hoy a seguir exactamente los pasos de Kant, aunque gusta su estilo sobre la incondicionalidad de la persona y las exigencias para asumir personalmente el cumplimiento de los preceptos morales; pero simplemente con este personalismo y esta autonomía mal entendida desde el punto de vista propiamente kantiano²⁴, no vamos muy lejos, a no ser que la imaginación pague demasiados gastos.

Kant propuso lo que él consideró el estatuto científico de la geometría, de las matemáticas y de la moral²⁵. Se ocupó del derecho, y *en parte*

²⁴ La autonomía moral kantiana reposaba sobre la necesidad de la aceptación de las normas morales por cada *persona*. Una vez que la persona universalizaba su máxima para saber si era posible elevarla a ley universal, y una vez que observaba —gracias al método del imperativo categórico— que efectivamente, tal máxima encarnaba una ley (*Gesetz*), la persona había de obedecer esta regla por su propio convencimiento interno, por respeto hacia ella: *aus Achtung*. En cierto modo, al obedecer de este modo, cada persona se obedecía a sí misma, a su propia rectitud o buena voluntad, y permanecía siendo libre. Era otra versión del deseo de autonomía de Rousseau.

²⁵ Quiso filtrar las exigencias de la física (paradigma en aquel entonces de las ciencias) a través de la matemática y la geometría de Descartes, la que recogió Newton. Se tomó dema-

buscó las condiciones racionales de la convivencia política para que cada ser humano pudiera vivir su plan de vida, y *en parte* lo entendió como la cualidad moral de las acciones, que pertenece a éstas en sí mismas, a diferencia de los fenómenos proporcionados por la sensibilidad: En su filosofía práctica, moral y jurídica, afirmó la metafísica: El único filósofo al que cita admirativamente en la Crítica de la Razón Pura es Platón. Ciertamente, el tratamiento de lo que entonces era considerado el núcleo duro de la ciencia teórica lo situó fuera del tratamiento metafísico propio de las ideas de la Razón: Para los simples saberes teóricos eran suficientes las síntesis trascendentales que el Entendimiento operaba entre los datos de la sensibilidad y sus categorías a priori.

Pero en el saber práctico —campo de la Razón, no del Entendimiento— no sólo no cuestionó la noción de persona sino que la reafirmó trazándole severas exigencias morales: El cumplimiento del deber por el deber o autonomía moral²⁶; ningún filósofo aristotélico se hubiera atrevido a exigir tanta pureza moral. En la Dialéctica Trascendental se propuso tres metas: Demostrar la existencia de un orden moral objetivo, la del alma y la de Dios. En cambio, en el plano que es propio de la física, o la geometría, nada sabemos de las cosas *per seipsas*. Pero en el plano de lo que son los seres humanos, y de sus exigencias morales y jurídicas, estaban ya situadas las metas de partida y las posibilidades de llegada: El único momento que Kant dejó indeterminado fue el de los contenidos materiales del imperativo categórico, ya que parece que, mediante él, cada persona tiene la posibilidad de acceder al conocimiento del mundo superior de la moral objetiva, ya constituida; pero también parece que a través de él cada hombre tiene una cierta capacidad subjetiva o discrecional para conocer por sí mismo la regla moral objetiva. Personalmente, me inclino por aceptar la primera opción (no en vano Kant llamaba a Rousseau «El Newton del mundo moral»), que es la más coherente con su doctrina de la autonomía de la personalidad. Pero Hegel

siado en serio a Newton, en cuya doctrina vio la coronación definitiva de la ciencia, y la suerte de su filosofía de la ciencia ha ido unida a la del método newtoniano, del que ahora sabemos que es válido sólo sectorialmente.

²⁶ En Kant, la autonomía moral consiste en que el sujeto, al asumir por sí mismo la norma moral, pues él ha de elevar su móvil o *Triebfeder* a ley necesariamente universal, internaliza la norma y cumple él, de forma necesaria, la norma objetiva voluntariamente admitida. No es posible la norma no universalizada y, por tanto, meramente subjetiva. Lo que él dejó deliberadamente ambiguo es si cada sujeto, al elevar el móvil a la ley, puede llegar a consecuencias distintas a las que llegarían otros sujetos que procedieran a esta misma universalización.

tuvo en cuenta también la segunda posibilidad, y debo rendirme ante la autoridad de Hegel. De todos modos, esta cuestión tiene algo de bizantina si la referimos al siglo XVIII: Entonces era tan fuerte la unidad moral —fruto de la inercia de la tradición cristiana— que ningún filósofo se planteó los problemas morales que dividen ahora a nuestra cultura.

Obviamente, la incognoscibilidad de la cosa en sí es tema propio del conocimiento teórico. Esas cosas existen, puesto que ellas nos lanzan los datos fenoménicos, pero no sabemos lo que es la piscina rectangular hasta que hayamos sintetizado estos datos sensoriales con la categoría a priori del rectángulo. El panorama cambia cuando acabamos la lectura de *La Doctrina de los Elementos* y nos introducimos en los razonamientos que expone en la *Dialéctica Trascendental*. En este momento el Entendimiento se desvanece y deja paso a la Razón, que es una dimensión humana que no funciona sintetizando los fenómenos recibidos con simples categorías a priori. Es otra dimensión de la ciencia, de la filosofía y de la humanidad.

Lo realmente difícil para mí, que leo gustosamente a Aristóteles y a Tomás de Aquino, es aceptar el dogmatismo metafísico de la filosofía crítica de Kant, que no reconoce más autonomía moral que la de aceptar por propio convencimiento (*aus Achtung*) la regla moral ya conocida. Sin embargo, algunas personas siguen escribiendo frases como «Tras la crítica kantiana a la cosa en sí...». Extraña ciencia la que enseñamos en las Universidades.