

EL **MÉTODO DEL DERECHO**
EN EL CAMBIO CIENTÍFICO
DEL **SIGLO XX**

FRANCISCO CARPINTERO BENÍTEZ

Editorial Dykinson

EL MÉTODO DEL DERECHO
EN EL CAMBIO CIENTÍFICO DEL SIGLO XX

EL MÉTODO DEL DERECHO
EN EL CAMBIO CIENTÍFICO DEL SIGLO XX

Francisco Carpintero Benítez

DYKINSON
2018

© 2018 Francisco Carpintero Benítez

Editorial Dykinson
c/ Meléndez Valdés, 61 – 28015 Madrid
Tlf. (+34) 91 544 28 46
E-mail: info@dykinson.com
<http://www.dykinson.com>

Preimpresión: TALLERONCE

ISBN: 978-84-9148-552-0
Depósito Legal: M-4318-2018



Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 España

ÍNDICE

Prólogo	9
I. El tema	21
Una nueva legalidad científica emergió en la Modernidad	
¿Por qué el ‘mos geometricus’?	
El empirismo tuvo sus razones	
La separación de la razón teórica y la razón práctica, o la negación de la razón práctica	
¿Una morfología universal de la vida social?	
II. La ciencia moderna ha encontrado dificultades en el siglo XX	61
Emergen dificultades para la ciencia empirista	
Las ‘teorías’ sólo conocen una única protorealidad	
La sucesión de métodos, sucesión de intuiciones	
III. Una crítica más constructiva	89
¿Una metafísica indubitable?	
La adaequatio hermeneutica entre el hombre y ‘sus’ bienes	
Superar el momento negativo	
¿Qué método?	
La pluralidad de las formas	
La vertiente semántica de los razonamientos prácticos	
Teorías y doctrinas	
Para acabar	

PRÓLOGO

La aventura científica que emprendió Werner von Heisenberg le llevó hasta Aristóteles en su plenitud como científico. El mundo ordenado y armónico que presentaba la física de Newton hubo de ceder ante la multitud de formas científicas, de modo que lo que pudiéramos llamar ‘el holismo de la ciencia’, desapareció ante la emergencia de lo diverso. Como es patente, el gran sucesor de Aristóteles fue Tomás de Aquino, y lo múltiple y lo abigarrado –lo ‘bizarro’ diría un francés– volvió a cobrar carta de identidad en las reflexiones que hacen los científicos sobre sus formas, ya reconocidas como plurales, de trabajar.

Al mencionar a un autor medieval que no se alineó con los nominalistas viene a la cabeza la metafísica, entendida vulgarmente como la posibilidad de conocer de una vez por todas cuáles son los remedios a las necesidades humanas que se acogen al derecho. El autor de estas líneas no quiere engañar al lector prometiéndole un método que le guiaría más o menos infaliblemente en sus problemas jurídicos. Un método así nunca ha existido y nunca existirá. El derecho forma parte de la vida del hombre –es un sector de la biología humana– y siempre estará marcado por ese claroscuro que nos acompaña en todas las ciencias.

Mientras duró el mito de la ciencia segura e infalible (siempre viene a la cabeza Laplace como representante más conspicuo de esta actitud) algunos creyeron que la certeza de la ciencia que inauguró Newton habría de existir en todas las ramas del conocimiento humano. Pero la mecánica o física newtoniana fue muy cuestionada ya en el siglo XIX y finalmente acabó destronada por la física atómica propia del siglo XX, de modo que ahora conviven varios métodos incompatibles que nos permiten conocer cada vez en mayor grado la realidad física. Resulta así, paradójicamente, que conforme han aumentado los conocimientos, han crecido al mismo tiempo los relativismos y las contradicciones metódicas.

Es interesante destacar este hecho porque mientras estuvo activo el sueño del método único también en el derecho, los que reflexionaron sobre el derecho nos propusieron diversos tipos de métodos y nuestras historias sobre el pensamiento jurídico se han ido llenando de propuestas metódicas que tienen en común ser tan ciertas como insuficientes, ante todo porque atendie-

ron a un solo rasgo de la vida social humana. Inauguraron esta actitud dogmática los intentos de los modernos que pensaron en conjuntos axiomáticos que habrían de arrancar desde un *principium unicum*: basten nombres como Pufendorf, Thomasius, Gundling, Koehler o Achenwall. Más tarde, unos se entusiasmaron con el juego de los conceptos (Puchta), o con los intereses reales de la vida (Jhering), o con la inserción del derecho en su marco social (Ehrlich), o con atender a los intereses realmente recogidos en las leyes (Heck o Müller-Erzbach), o con buscar una idea sola regulativa basada en la igualdad y libertad de los hombres (Stammler). Fuera del ámbito de la experiencia propiamente jurídica, hoy nuestras bibliotecas se han llenado de intentos del mismo corte, a los que llamamos ‘teorías de la justicia’, que proceden desde sociólogos (Habermas o Luhmann) o de universitarios que tienen en común con los anteriores no haber trabajado en el interior del derecho: sería el caso de Rawls. Y es preferible, por mor de la brevedad, no aludir ahora a las nuevas corrientes del positivismo que critican a Kelsen y a Hart y que han redescubierto el juego de los principios en el interior de nuestro trabajo.

Las teorías omnicomprendivas han tenido en común su intencionalidad política: en los países desestabilizados interesa más la reflexión sobre la forma más general de la convivencia. Por contra, en las democracias estables un buen libro sobre derecho civil o mercantil es más estimado que no un estudio global sobre la justicia. A veces no son países enteros los que están en relativa crisis, sino sólo algún sector de su intelectualidad: en los EE.UU., y también en Europa, como las izquierdas liberales no se contentaban con las propuestas de Hart y con lo poco que había quedado de Kelsen, fue necesaria una nueva bandera y para obtener esto han encumbrado a Rawls.

Llevamos más de tres siglos con estos constructos doctrinales y es procedente volver la vista para hacer balance. Los modernos que hablaron del *principium unicum* y que partieron desde la igualdad de los hombres en el estado de naturaleza consiguieron acabar con las desigualdades jurídicamente establecidas que fueron propias del Antiguo Régimen. Tras el paréntesis del siglo XIX nos hemos vuelto a cargar de ‘teorías de la justicia’, y podemos preguntarnos para qué sirven o qué finalidad tienen. Si se trata de hacer realidad diversos derechos humanos aún muy en ciernes, no hay nada que objetar; pero es dudoso que Apel o Rawls ayuden en este último empeño. Por otra parte, desde el siglo XVI (Fernando Vázquez de Menchaca) a hoy, han ido reiterando monótonamente la igualdad de todos los seres humanos como el único criterio básico para hacer justa la convivencia. Pero el investigador no

acepta esta reducción de la fuente de la justicia; porque el profesor acude a la Facultad con su auto y, una vez allí, imparte su docencia. Si tiene el deber de conducir con prudencia y de preparar sus clases para que sus alumnos no se desconcierten, estas exigencias tan distintas no pueden ser reconducidas a una sola exigencia básica¹. Si, a pesar de todo, alguien se empeña en reducir todos los derechos y deberes a manifestaciones de la igualdad humana, se podrá decir de él lo que decían de Henry Ford en los años '20 del siglo pasado: que Ford era capaz de fabricar autos de todos los colores a condición de que todos fueran pintados de negro.

El estudiante o el profesional del derecho no tienen por qué lanzar teorías políticas, ni parece que estén en mejores condiciones para esto que un profesional cualquiera. Si examinamos las grandes reformas políticas, como fueron las que crearon la Seguridad Social, vemos que, al menos en España, buena parte de ellas fueron obras de militares. Al jurista le espera su trabajo específico, poco importa en qué puesto o situación. En este sentido, la gran obra reivindicadora de la ciencia del derecho fue la de Josef Esser, "Principio y norma", pero se adelantó demasiado a su tiempo; hoy son más conocidos los estudios de Dworkin, notablemente más superficiales que el de Esser². Nos interesa la ciencia jurídica y el estudio de la historia hace ver que poco ha cambiado en el paso de los siglos; a muchos juristas actuales les sucede lo mismo que al personaje de Molière que hablaba en prosa sin

1 Es un hecho notable comprobar cómo se ha desplazado el acento de la credulidad. Desde la Edad Moderna no admitimos la objetividad de los principios morales generales (como el que prohíbe abusar de las mujeres), pero admitimos sin reservas críticas la posibilidad de una 'teoría' procedimental que sí tiene valor objetivamente vinculante. Naturalmente, los estudiosos discrepan entre ellos, porque cada cual propone una teoría distinta (de hecho, cada Feria del Libro nos trae una nueva teoría sobre la razón práctica), pero lo que no falla es la fe en la posibilidad de un cauce procedimental de valor objetivo. Parece un intento discutible para la ciencia jurídica porque ya W. E. Hearn advertía (razonando como jurista) que la ciencia usual del derecho estaba realizada muy unilateralmente, según el método de los economistas, que aislaban un solo rasgo de la conducta humana a fin de poseer un *corpus* de nociones que pudieran manejar con facilidad. Vid. *The theory of legal duties and rights: an introduction to Analytical Jurisprudence*, Melbourne-London, 1883, p. 2. Lord Kames, en uno de los mejores estudios ético-jurídicos del siglo XVIII, apostillaba que "So various is human nature, and so complicating its actions powers, that it is not readily to be taken in at one view". *Essays on the principles of Morality and natural Religion*, London, 1758, reprint de G. Olms (Hildesheim), 1976, p. 10.

2 Vid. R. L. Vigo, *Implicancia de los principios en la teoría jurídica de Ronald Dworkin*, Santa Fe, 1993.

saberlo³. No ha habido apenas solución de continuidad entre los juristas del *Jus Commune* y los de hoy. Han cambiado contenidos concretos, pero no las formas de trabajar.

El autor de esta obra hizo su tesis doctoral sobre Fernando Vázquez de Menchaca (1560), jurista del Derecho Común y, al mismo tiempo y paradójicamente, iniciador de lo que llamamos Derecho natural moderno. Este trabajo le llevó más de cinco años de estudio en los que se hizo cargo de la reelaboración jurisprudencial del Derecho romano en la Baja Edad Media. Sobre el método jurídico romanista reflexionaron tardíamente (en la segunda mitad del siglo XVI) autores como los Bolognetti, Conan, Grégoire, Oldendorp o Hopper; algo más tardíamente Conring o Althusius. Ellos nos dejaron reflexiones interesantes para entonces y para hoy, pero los análisis de sus obras están muy lejos de la extensión y profundidad de la doctrina de Tomás de Aquino.

Al mencionar al de Aquino saltan algunas alarmas. Es comprensible, porque sus explicaciones son poco conocidas. En parte porque la mayor parte de los estudiosos permanecen anclados en algún pasaje de sus obras y, por ejemplo, al tratar de la ley natural se remiten sólo al estudio de las leyes que está expuesto en la I-II de la “Suma teológica”. Pero incluso para quien sólo conozca en este lugar de su obra se encontrará, en estos mismos artículos, con declaraciones que son un misterio y que sólo pueden ser entendidas a la luz de un estudio más amplio. Y en parte son también mal conocidas porque históricamente hemos filtrado sus explicaciones sobre las leyes y la justicia a la ‘luz’ de escolásticos que se desvían notablemente de él; quizá su mayor opositor, bajo capa de amigo, ha sido Francisco Suárez.

Reitero la pregunta: ¿Podemos abordar problemas actuales de la mano de una doctrina que fue propuesta en el siglo XIII? Si permanecemos en el interior de la ciencia jurídica, hay que hacer notar que ha cambiado notablemente la naturaleza de las leyes: un autor del siglo XIII no podía prever las nuevas ramas del derecho —especialmente del derecho público— que se han desarrollado en el siglo XX, ni quizá tampoco pensaba en la hipertrofia legislativa actual. Pero lo cierto es que la mayor abundancia de leyes vuelve

3 Ollero insiste en este hecho: “Los juristas no hacen sino repetir, con mayor pulcritud y rigor técnico, la operación que día a día se produce en toda manifestación de la vida jurídica. El juez o el ciudadano explicitan el derecho, hacen ‘ciencia’ jurídica a su pesar, de ahí la necesidad del apoyo del jurista”. *Interpretación del derecho y positivismo legalista*, Madrid, 1982, p. 86.

más imperiosa la necesidad de discriminar, seleccionar, clasificar o aplicar, operaciones que son propias del *jurist*, más allá del simple *lawyer*. Y en estas operaciones intelectuales los hombres hemos cambiado poco.

*
* *

Los constructos como los aludidos son elaboraciones intelectuales que permiten que el hombre se acerque con cierta confianza a algún objeto de estudio. Son como los puentes sobre los ríos, que tienen en cuenta las naturalezas de las bases sobre las que asientan sus pilares, pero nos dicen poco sobre el río en sí o sobre el agua. El constructo más conocido universalmente ha sido la física de Newton, porque durante mucho tiempo se entendió que las leyes de esa mecánica explicaban realmente lo que es la realidad que estudia el físico, y como esta física fue elevada al rango de saber paradigmático de todas las ciencias, la mentalidad dominante en Occidente entendió que también la vida del hombre había de ser explicada de acuerdo con las capacidades de este método científico. De ahí el mos *geometricus seu arithmeticus* propio de buena parte de las publicaciones jusnaturalistas (hoy diríamos de la filosofía del derecho) de la Edad Moderna.

Obviamente, mientras duró el prestigio omnímodo y excluyente de la mecánica newtoniana, nadie se atrevió a llamar *constructo* al conjunto de sus reglas. Ha sido en el siglo XX cuando las tesis principales de Newton han sido cuestionadas severamente. Einstein y Planck colaboraron en esta empresa de abrir nuevos horizontes a la física, y esta apertura no ha consistido en ampliar, matizar, etc., la física entonces tradicional, sino en mostrar unas visiones nuevas de la ‘realidad’, de forma que la antigua mecánica omnipresente ha permanecido válida, aunque como un saber de validez simplemente sectorial. Es necesario hablar de constructos o de simples teorías porque hoy tenemos tres formas básicas de aproximarnos al estudio de los físicos: las de Newton, Einstein y Planck.

Gauss, eminente geómetra alemán activo en el siglo XIX, escribió a un colega: “Ya tengo la solución a este problema. Sólo me queda demostrarla”. Efectivamente, nadie argumenta si no tiene ante la vista la finalidad de sus argumentos. Como la meta de este estudio ya estaba clara antes de comenzar a redactarlo, parece más honesto exponerla desde el inicio.

Hay dos preocupaciones que rondan la cabeza –y a veces, más que la cabeza, la afectividad– del autor de estas páginas. Una es que le digan algunos

colegas que no existen reglas objetivas en los contenidos de las normas jurídicas. No se trata de que no existan reglas comunicables intersubjetivamente, sino de la tesis, defendida de modos distintos a lo largo de la Edad Moderna y Contemporánea, que establece el relativismo ético. Desde luego cada cual tiene sus ideas, y normalmente más sus intereses que no sus ideas, y es muy lícito que alguien diga tal y que otro mantenga cual, pero no parece que sea razonable sostener que es enteramente discutible el deber del profesor de explicar con claridad. Lamento proceder como un dogmático, pero afirmo que, como profesor, recae sobre mí el deber *real* y *objetivo* de explicar a mis alumnos con la claridad suficiente para que me entiendan.

La otra preocupación, que no está tratada en este ensayo, es la desproporción atribuida a la instancia pública en comparación con la privada, pero que aludo a ella ahora porque no es más que una secuela de la anterior. Sucede que el marco público nos es presentado, si es democrático, como el momento racional, máximamente ético, transparente e indiscutible. Hay que suponer, desde el punto de vista humanista que es el propio de toda democracia, que este marco ha de servir para que cada ser humano histórico pueda desplegar su personalidad en contenidos afectivos y racionales concretos: *Jus causa hominum constitutum*, y estos hombres a los que alude este dicho romano no son seres ensoñados de acuerdo con alguna meta ideal, sino los seres concretos que existimos aquí y ahora.

Pero, extrañamente, el momento de lo privado –el de esos hombres que existimos aquí y ahora– aparece en las obras de algunos autores de teorías sobre la justicia como el momento de lo irracional, de lo transmitido por los prejuicios. Éste es el caso de John Rawls, que opone “La justicia como tal”, que es la que dice defender él, a las ‘morales comprensivas’ ya existentes en la sociedad, es decir, a las ideas religiosas, morales, políticas y jurídicas que de hecho están operativas en las cabezas de los hombres que existimos hoy. Según Rawls las ideas ya existentes están y han de estar todas equivocadas⁴; parece entonces que lo verdaderamente intolerable es que alguien reclame para sí el *privilegio* de tener ideas propias. Esto compone un absurdo vital, porque el marco legal más elemental de cualquier Estado de Derecho impone al Estado el deber de defender las ideas de todos, es decir, la libertad de todos para tener sus visiones de la vida, siempre que esas ideas tengan cabida en la

4 Este autor escribe que “Se afirman o profesan muchas doctrinas comprensivas razonables, y no todas pueden ser verdaderas (en realidad, ninguna de ellas puede ser verdadera)”. *Liberalismo político*, trad. S. R. Madero, FCE, México, 1996, p. 76.

Constitución. Pero si procedemos de la mano de la mentalidad que representa Rawls, resulta que hemos diseñado un ordenamiento público, que de hecho tiene un cierto carácter sacro, pero sólo para defender las irracionalidades personales⁵. Pero ahora no es el momento de entrar en el estudio de este último tema; este estudio ya lo hice en otros lugares y a ellos me remito⁶

Esta contradicción mencionada vive sobre la negación de las ‘cosas’ o, al menos, cualquiera puede observar que ambos estilos van unidos en los modos cómo se manifiestan estas filosofías. Como esta negación opera latentemente de forma continua, algunos hablan de valores, valores constitucionales, valores superiores, o usan otras expresiones similares. Lamento separarme de los que mantienen estos discursos. Porque he de reconocer que el deber del profesor de expresarse con claridad no existe porque repose sobre un valor, sino porque viene exigido realmente (adverbio que proviene de ‘res’, cosa) por la ‘cosa’ de la docencia. Como los alumnos se encuentran vinculados a su profesor por esta realidad, sin duda alguna ellos tienen el derecho a exigir claridad en las explicaciones. Pero los derechos de los alumnos no son anteriores –por así decir– a las exigencias de la docencia; en primer lugar existen necesidades humanas que dan origen a la cosa, y desde la cosa brotan derechos y deberes para todas las partes⁷. Desde luego, si no hubiera alumnos no habría docencia

5 Estas personas encarnan las palabras de Llano: “Quizá eso es lo que quieren decir cuando emiten su solemne dictamen de *irracionalidad*: que ellos no entienden lo que pasa, que carecen de capacidad para percibir los términos del problema, esto es, que la cuestión desborda el marco de la *racionalidad oficial*. Y es que no se trata de un asunto de competencia técnica, sino de competencia cultural y comunicativa”. *La nueva sensibilidad*, Espasa-Calpe, Madrid, 1988, p. 54.

6 *La dimensión pública de las personas*, en A. Aparisi (ed.), “Ciudadanía y persona en la era de la globalización”, Comares, Granada, 2007, pp. 59-113. Disponible en la web franciscocarpintero.com. *Las personas como síntesis: la autonomía en el derecho*, en D. Leyte-A. Chinellato (ed.), “Pessoa humana e directo”, Almadina, Coimbra, 2009, pp. 157-216.

Más extensamente, *La crisis del Estado en la Edad Posmoderna*, Thomson-Aranzadi, Cizur Menor, 2012. *Dogmas y escepticismo. Presupuestos de Filosofía del derecho*, Escuela Libre de Derecho-Editorial Porrúa, México, 2013.

7 Frente a este estado de hechos, hay que observar que los matemáticos nos informan que una función establece una dependencia entre la serie de valores correspondientes a una magnitud y la serie de valores correspondientes a otra magnitud distinta. Efectivamente, en toda función hay dos series de valores que están coordinadas de algún modo, y por esto decimos que el derecho es una función de las personas, entre otras cosas porque el derecho es una realidad distinta de esas mismas personas. No hace falta irse a las filosofías

y desde este punto de vista radicalmente genético, los derechos de los alumnos son anteriores a cualquier acto de docencia; pero es preferible hablar de la objetividad de la cosa porque si el profesor y sus alumnos se ponen de acuerdo en llevar una docencia –¿cómo la llamaría?– excesivamente ligera, ha de intervenir la autoridad académica para eliminar ese abuso.

Aunque no toda la vida nuestra se encuentra regida por las exigencias de las cosas. Junto a estos requerimientos se encuentran principios morales que, por exigencias ineludibles de la índole humana, han de ser recogidos por el derecho, y uno de estos principios es el que prohíbe condenar a un inocente. Late el convencimiento de que nuestras relaciones forman una elipse que posee dos focos: las exigencias reales de las cosas (que tanto nos vinculan como nos separan) y las exigencias, diversificadas de mil modos, de principios éticos elementales. Georges Ripert se ocupó lúcidamente de este tema en su estudio “La regla moral en las obligaciones civiles”; él indicaba que le hubiera sido excesivamente fácil mostrar el juego de los principios en el derecho de familia y que, por esto, prefiere estudiarlos en otras zonas del derecho. Es un problema intuido desde antiguo y en pleno siglo XVIII Johan Eisenhart publicó una obra que tituló “El uso de los principios de la filosofía moral al crear y aplicar el derecho civil”⁸. Por supuesto existen muchas regulaciones basadas

existencialistas de la posguerra, o a Ortega cuando hablaba de inexistencia inauténtica. Simplemente, reconocemos que el derecho, que ha surgido desde las personas y ha de dirigirse hacia las personas, expresa una serie de valores distintos de las personas mismas pero dependientes de ellas.

Éste es quizá el significado más profundo de la expresión ontología jurídica: percibir que el derecho, que es bastante exterior a las propias personas, expresa sin embargo una serie de variables que son calculables a partir de los valores que toman sus variables independientes. Cabría la posibilidad de afirmar unas variables (las instituciones jurídicas) que fueran calculables desde las respectivas invariables, que serían las personas. Podemos seguir un camino u otro, porque es cierto que las personas humanas portamos valores invariables, y es igualmente cierto que interviene la historia en esa relación entre el factor primero y el factor calculable desde él.

8 J. Eisenhart, *De usu principiorum moralis philosophiae in jure civile condendo et interpretando commentaria*, Helmstadii, 1726. En esta misma dirección, Georg Jellinek entendía que las reglas y principios morales más elementales que hacen referencia al trato social, han de ser recogidos necesariamente por el derecho, y esto compone el ‘minimum ético’, *das ethische Minimum*. Concretamente, escribía que “Wenn wir nun bei einem historisch bestimmten Gesellschaftszustande nach den eines solches Zustandes möglich macht, so erhalten wir das Rechts dieser Gesellschaft. Das Recht ist nichts anderes als das ethische Minimum. Objectiv sind es die Erhaltungsbedingungen der Gesellschaft, soweit

en exigencias de oportunidad, conveniencia, etc., pero éste no es el momento de ocuparse de ellas⁹.

¿Qué ha sucedido para que estos razonamientos expuestos no puedan ser aceptados por un sector de los universitarios? Influyen decisivamente los motivos personales, y por esto vemos que el pregonado escepticismo ético no traspasa las páginas de sus libros. Es patente a todos, y por esto esta descripción no necesita de más pruebas, que los agnósticos llevan una doble vida, la académica y la cotidiana y por esto algunos filósofos del derecho actuales –pienso en Ollero o en Vigo– hablan de “filosofías de doble lenguaje”¹⁰. Repasemos lo indicado hasta ahora: he aludido al relativismo ético normalmente de base empirista aunque la mayor parte de sus representantes hayan repudiado expresamente el empirismo escandinavo: nuestros positivistas son empiristas que en algún momento de su vida académica –entiéndase, doctrinalmente– abandonan el empirismo para aceptar las nociones positivistas que, sin embargo, también son *metafísicas*.

El uso de este adjetivo, el de metafísico, merece una muy breve alusión. Tras la crítica de la mecánica cuántica a la física de Newton, todos los físicos saben que las nociones más amplias que ellos usan, tales como las de velocidad, movimiento o lugar, no son enteramente ‘reales’; pero saben también que, a pesar de este inconveniente, ellos han de usarlas porque el psiquismo humano las necesita. Los positivistas en el derecho proceden de igual forma: las nociones de norma, es decir, de orden o mandato imperado, de derecho subjetivo o de deber jurídico son igualmente metafísicas: pero la razón humana exige su uso en el derecho. En este punto el único autor semicoherente fue Kelsen, que únicamente admitió las nociones de Deber-ser y la de norma imperada, y declaró que las restantes categorías usadas en el derecho (de-

sie vom menschlichen Willen abhängig sind, also das Existenzsminimum ethischer Normen, subjectiv ist es das Minimum sittlicher Lebensthätigung und Gesinnung, welches von den Gesellschaftsglieder gefordert wird”. *Die sozialetische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe*, Wien, 1878, p. 42.

9 Traté la función jurídica de las exigencias de la utilidad en *Derecho y ontología jurídica*, Actas, Madrid, 1993. Disponible en la web franciscocarpintero.com.

10 Carlos Massini hace notar esta paradoja de los relativistas que, sin embargo, sí afirman los derechos humanos. Es la actitud paradójica de los que mantienen que los derechos son indemostrables, etc., pero dan por supuesto, sin embargo, que son *deseables*. Vid. *Los derechos humanos en el pensamiento actual*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1994, p. 137. Ya ha explicado en la página 104 que habría que entender, de acuerdo con estos relativistas, que sólo podríamos defender a los derechos casualmente.

recho subjetivo, deber, Estado, persona jurídica, territorio del Estado, etc.) constituían solamente secuelas o funciones del *corpus* de normas del Estado. Pero siguió haciendo reposar sus explicaciones desde lo metafísico, es decir, sobre la separación entre el Ser y el Deber-ser. Esto era *ein Mysterium*, como declaraba el mismo Kelsen.

He aludido al relativismo ético que mantiene que solamente existen valores, no cosas. ¿Qué es un valor? En nuestra área lingüística, Risieri Frondizi y otros muchos filósofos devanaron sus cabezas tratando de explicar estas extrañas realidades que no existen pero que sí tienen vigencia. Nicolai Hartmann estableció un orden de valores tan pretendidamente objetivo y jerarquizado, que algunos filósofos estimaron que no había compuesto una doctrina sobre los valores, sino que había establecido todo un sistema astronómico¹¹. Es cierto que nuestra historia manifiesta tradiciones morales, y por tanto jurídicas, distintas; éste es un tema en el que ha insistido MacIntyre desde una base aristotélica muy estricta hablando de tradiciones inconmensurables. Esto es cierto, y otorga cierto sentido al uso del término valor. Pero si en nombre de los valores se afirma que los taxistas no tienen el deber de conducir prudentemente, estas afirmaciones están realmente equivocadas.

Han salido varios temas, y bastante generales. ¿Cómo proceder en la crítica de los planteamientos que parecen inaceptables? El autor de estas líneas está convencido de que toda nuestra cultura forma una cierta unidad, y que la instancia dominante en la mayor parte de los desarrollos universitarios, desde el siglo XVII a hoy, ha sido el paradigma omnipresente del método de la física. Efectivamente, al margen de Galileo, Descartes y Newton, hubiera sido demasiado difícil sustentar la filosofía fenomenista y materialista desde Hobbes a hoy. Al margen de los nervios de este método que clamaba para que los ‘fenómenos’ fueran inervados en síntesis filosóficas más amplias, no hubiera sido posible la crítica a las ‘sustancias’ que exigieron Hobbes, Locke o David Hume. Pongamos en claro algunos términos: no es que no se hubiera podido criticar la noción de sustancia (que es una categoría filosófica poco clara), sino que no hubiera aparecido la noción simplista y pueril de sustancia que usaron estos empiristas y a la que les fue muy fácil impugnar.

11 Hacia el año 1975, José Delgado Pinto invitó a Luis Recasens Siches a presidir un seminario en el Área de Filosofía del Derecho de nuestra Universidad, Salamanca. Recasens comentó que cuando preguntaron a Heidegger que le parecía la propuesta filosófica de Hartmann, Heidegger respondió que este filósofo no había construido un sistema filosófico, sino un sistema astronómico.

En el fundamento de las críticas empiristas estaban las excesivas posibilidades que ofrecía, en definitiva, la ciencia de Newton. Este físico inglés fue considerado, especialmente durante el siglo XVIII, mucho más que un ser humano. Él fue el referente de toda una cultura que abarcó por igual a los fundamentos de la física como a las bases de la ética. Su mecánica hizo que todos los movimientos humanos hubieran de ser entendidos y explicados desde una base estrictamente mecánica, de modo que el estudio las conductas de los hombres únicamente podía ser abordado en términos de las causas eficientes que impelían, de los efectos producidos por las impulsiones y del movimiento de la igual acción-reacción. Todo movimiento humano sólo podía ser desplazamiento desde un lugar a otro.

Newton creó todo un ambiente cultural que se manifestó en los empiristas, en los neoempiristas y en el consiguiente relativismo ético. Hubo autores que no quisieron ser empiristas, pero estos autores –poco importa que pensemos en Bergbohm o en Kelsen– estuvieron de hecho condicionados por el relativismo ético que destilaba el empirismo. Pudiera pensarse que al desintegrarse el empirismo deberíamos haber cuestionado estos relativismos morales tan fáciles. No ha sido así, y una razón convincente que explica este hecho la proporcionó Otto Mayer cuando explicaba, a comienzos del siglo XX, que pasa el espíritu de la Constitución pero queda el derecho administrativo. En nuestra disciplina han pasado los empirismos al uso, pero queda la tendencia al relativismo dogmáticamente asumido y expuesto.

Si nos preguntamos sobre cómo proceder en el devanamiento de esta madeja de problemas, parece que lo más procedente es dejar sentado el final del vigor de la mecánica de Newton, al menos como ha sido entendida hasta el siglo XX, y mostrar que la ciencia del mundo actual solo puede ser explicada más desde el punto de vista de la biología que no desde los movimientos impelentes. Más desde el punto de vista de las diferencias que no desde el de la Unidad tan amada por los defensores de la idea del Sistema universal.

La conciencia de la diversidad nos reintroduce en las cosas, y entonces estamos en condiciones de afirmar que el profesor *debe* explicar con claridad y que el taxista *debe* conducir con precaución. Pues las solas cualidades de profesor o de taxista ya comportan su propia normación y cualquiera ve la relativa razón del dicho tomista que expresaba que “La medida no es otra cosa que lo mensurado”¹². La emergencia de las *cualidades* distintas arrastra

¹² “Illud quod mensuratur, non videtur esse aliquod quam mensura”: *In octo libros Physicorum Aristotelis Expositio*, Marietti, Torino-Roma, 1965, § 636.

consigo el reconocimiento de bastantes principios ético-jurídicos. Y más allá de las cosas –que componen el momento de la ontología– están los datos metafísicos, porque los seres humanos somos personas y tenemos derechos y deberes: los dos datos que nunca han podido aceptar los propugnadores del relativismo práctico han sido el de la cualidad personal del ser humano y la realidad del deber¹³.

John Austin recogía este mismo principio, aunque desde un ángulo más propio de un jurista, cuando reconocía que “For codification is the re-expression of existing law”. *Lectures on Jurisprudence or the Philosophie of Positive Law*, 5^a ed. John Murray, London, 1911, p. 664. En la p. 659 escribe que “The statute law is not a whole of itself, but is formed or fashioned on the judiciary law, and tacitly refers through to those leading terms and principles which are expounded by the judiciary”. Al citar a Austin no es necesario indicar los volúmenes porque ambas partes impresas tienen sus páginas correlativas.

13 James Fordyce escribía que “If we asked after all, ‘How we come by the idea of Moral Obligation?’, or ‘Duty’? We may answer, that we come by in the same way as by our other ‘original’ and ‘primary’ Perceptions. We receive then all from Nature ... For this Idea of Moral Obligation is not a creature of the mind, or depended on any previous act of Volition, but arises on certain occasions ... as necessarily, instantaneously, and unavoidably”. *The Elements of Moral Philosophy*, London, 1754, p. 45. La misma tesis en Kames, *Essays...*, cit., p. 34, y en Allen, *Legal Duties and other Essays in Jurisprudence*, Clarendon Press, Oxford, 1931, p. 71.

I

EL TEMA

Reitero que desde la Edad Moderna, las explicaciones teóricas sobre la ética y el derecho han sido parasitarias de los métodos de las ciencias, especialmente del método de la física, y esto ha sucedido históricamente con el positivismo newtoniano y con las actitudes empiristas que aparecieron a raíz de la extensión del método mecánico como paradigma excluyente de cualquier otra ciencia: pues aunque Newton no era empirista personalmente, su teoría se prestó con facilidad a ceder el paso al empirismo, y esta situación se mantuvo aún en el siglo XX, en el que investigadores que no se declaraban empiristas –pensemos en Kelsen o Habermas– estaban condicionados de hecho por sus bases claramente empiristas. Mientras tuvo un prestigio incondicionado este tipo de ciencia, basada en las operaciones de una causa eficiente-impelente que ‘mueve’ algo¹, la explicación del derecho respondió impecablemente al sentido común de entonces. Suponían un legislador (sujeto agente o causa) que imponía o dictaba (acción) leyes generales (complemento directo). Tras pasado este esquema al derecho resultaría que todo el derecho había de estar basado en la voluntad, ya que la voluntad es la única potencia humana que puede funcionar como causa eficiente-impelente en el mundo exterior al hombre, es decir, la sola potencia que ‘produce’ según los moldes del *homo faber*: el voluntarismo o normativismo jurídico devino necesario.

Aquel rudimentario normativismo estaba basado en el escepticismo ético que resultaba desde la aplicación de las categorías mecánicas a la explicación de la vida humana; pues Newton había enunciado la ley de la gravitación universal, pero no sabemos por qué ni para qué existe esta ley. Lo mismo debía suceder con las restantes realidades, incluidas las que son estudiadas en las ciencias humanas: el hombre sabe que existen, pero no sabe, *en sede científica*, por qué ni para qué existen. El escepticismo se generalizó y se fue consolidando históricamente la vivencia de que hemos venido a la vida sin nuestro consentimiento y que nos iremos de ella contra nuestra voluntad. La

¹ Según Hobbes el movimiento es sólo cambio de lugar: “Motion is a continue relinquishing of one place, and acquiring another”. *Elements of Philosophy*, London, 1840, p. 109.

vida humana, como el resto de la naturaleza, habría tenido una formación casual, violenta y amoral por lo que ella misma, considerada ‘naturalmente’, no podía ofrecerse a sí misma ningún criterio valorativo. La ciencia moderna impuso hacer algo así como un voto de pobreza en los temas básicos de la ética, esto es, en los terrenos propios del *deber*. El hombre se encontraba a solas en un mundo que no le proporcionaba criterios para valorar éticamente sus tendencias e inclinaciones y él, que era un *sector* más de ese mundo, tampoco sabía dar razón de sus movimientos, es decir, de sus conductas y acciones propiamente humanas más allá de la simple manipulación técnica que lleva a crear tecnología. La filosofía práctica en sentido aristotélico, entendida como una vertiente del hombre en cuanto que hombre y por tanto distinta del resto del universo, fue proscrita y se hizo necesario buscar un sucedáneo.

Una persona convencida del materialismo universal y, por tanto del devenir necesario de todo, debiera haberse encogido de hombros ante los problemas humanos y, en todo caso, vivir la resignación estoica: no en vano los estoicos fueron también materialistas. Pero los materialistas que han pasado a la historia como filósofos importantes no fueron tan resignados en el campo de la ética. Cabalmente, debieran haberse dejado llevar por los hechos, sin trascenderlos, pero prevaleció también en ellos la pretensión humana de dominar el mundo. Esto constituyó una contradicción, porque lo que es casual o necesario –términos idénticos en este contexto– es tal como se manifiesta, y carece de sentido buscar una vida ‘mejor’. En todo caso, debieran haberse limitado a hacer tecnología de la vida social, ya que a todos les gusta que haya más riqueza, más comodidad o menos delincuencia; pero debieran haber abandonado como un *impossibile in terminis* la pretensión de hacer ética. Pero los empiristas nunca se han caracterizado por su coherencia.

Buscando esta solución de repuesto, el hombre moderno recurrió a la técnica, aunque ahora la técnica consistía en la aplicación a sí mismo de algunas reglas: la filosofía humana y social devino una autotécnica o una autopoiesis. El regreso a sí mismo de lo que no es otro extraño a él mismo, implica en cierto modo una contradicción en los términos. Para quien tome en serio las limitaciones que se siguen de su ser o estar en el mundo entendido de este modo del que hablamos², la pretensión de que el hombre se encapsule a sí mismo,

2 Es al que se refería Adam Ferguson cuando explicaba, en 1777 que “Debemos enfrentarnos, en el resultado de cada estudio, con hechos que no podemos explicar, y el tener presente esta limitación nos ahorrará con frecuencia una gran cantidad de problemas

que se vuelva sobre sí y se proponga él a sí mismo normas o reglas de justicia, ha de ser necesariamente insuficiente y contradictoria, porque la técnica, por sus propios términos, únicamente propone instrumentos para alcanzar algo, pero no posee un carácter normativo. Debieran haber abandonado la pretensión de crear una teoría deontológica para explicar que únicamente proponen teorías que harán –según ellos– más llevadera la vida del hombre. Pero ¿quién es capaz de resistir el encanto de la serpiente de la universalidad, es decir, del carácter universal, categórico o absoluto de toda teoría ética? Se lanzaron a la creación de ética al mismo tiempo que negaban los fundamentos de cualquier deber en sentido estricto. De ahí que Apel, por ejemplo, explique que el establecimiento de un sistema ético ha de implicar una petición de principio en la base misma de sus consideraciones, ya que él no reconoce la posibilidad de la metafísica pero ha de afirmar un dato netamente metafísico, que es ese *noumenon* normativo ínsito en el lenguaje. Pero no nos engañemos: es indiferente que ese orden nouménico viva en el lenguaje, en el sol o en las estrellas: en todos los casos es una realidad metafísica, y no la pone más al alcance de la mano porque la sitúa en el lenguaje a modo de una pragmática ‘formal’.

Pero la mayor parte de estos filósofos no ha sido tan coherente. Lejos de vivenciarse un sector del mundo que no puede sino conocer lo que ya existe siempre, el afán filantrópico ha llevado al desarrollo de técnicas de acuerdo con algunas reglas. Concretamente, el hombre moderno quiso prolongar algunas pasiones que suponía benefactoras para el género humano. Unos hablaron de fomentar la sociabilidad, otros de proteger y aumentar la libertad de cada ‘persona’, otros de *vivere diuturne et foelicissime*, o de salvaguardar la libertad en el mantenimiento y uso de las propiedades privadas, o de los buenos resultados del fomento de la simpatía, etc. Por lo general, los sistemas intelectuales que insistían en el aumento de las consecuencias benefactoras de la filantropía cobraron, indebidamente, el carácter de doctrinas éticas.

Hoy podemos ver este hecho –una sustitución velada– en las explicaciones de John Rawls. Él había propuesto en su “Teoría de la justicia” lo que sería razonable que hicieran un conjunto de individuos egoístas que estuvieran situados en pie de igualdad. Se le reprochó que había dejado de lado el plano

estériles. Junto con la conciencia de nuestra existencia, debemos admitir muchas circunstancias que llegan a nuestro conocimiento al mismo tiempo y de la misma manera, y que en realidad constituyen nuestro modo de ser”. *Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, trad. de J. Rincón, IEP, Madrid, 1874, p. 43.

propriadamente normativo por lo que nadie tenía el deber de seguir sus consejos. El Segundo Rawls quiso asumir esta crítica y expuso en el tono propio de un predicador dominical hablando entusiastamente de actuar solidariamente en el interior de una sociedad democrática. Pero no explicó nunca por qué cada hombre tiene el deber de actuar así. Solamente maquilló con buenas palabras el egoísmo que inicialmente han de vivir todos los seres humanos con sentido común³.

Los universitarios nos movemos en tradiciones filosóficas que dependen tanto de la historia como del lugar. Si fuera norteamericano aludiría al neoaristotelismo típicamente anglosajón y a la filosofía analítica, pero el investigador europeo se vuelca más en las pragmáticas formales del lenguaje que muestran Apel o Habermas y, sobre todo, en las obras de los autores sistémicos cuyo representante más conocido es Niklas Luhmann. Todas estas corrientes dependen, en definitiva, del empirismo fenomenista y sensista que impusieron las corrientes iluministas, David Hume en su mayor grado: ya indiqué que estos empiristas no permanecieron dentro de los límites que ellos habían trazado para la ciencia, también para los saberes humanos. Luego la crítica que pretende ser general ha de remontarse al empirismo del siglo XVIII, renovado por el empirismo lógico del siglo XX. Los autores anglosajones y europeos –pensemos en los muchos discípulos de Rawls y de Habermas– dependen igualmente, en definitiva, de bases vagamente empiristas, y en este punto la crítica del autor que no es fenomenista puede ser extendida a unos y otros, por lo que se abre la posibilidad de que esta crítica tenga un discurso hasta cierto punto unitario. Es quizá inútil añadir que este carácter unitario le viene dado por la afirmación de la variedad y diversidad que acompaña a las manifestaciones de la indagación de la realidad cuando no desdeña la ontología ni la metafísica.

3 El fallo fundamental fue señalado por Massini. Él se pregunta: “¿Qué tipo de existencia tienen esas normas, cuál es su modo de existir? Dicho de otro modo: ¿las proposiciones normativas tienen algún tipo de existencia diversa de la que corresponde a su expresión lingüística o a los actos psicológicos que las formulan? ... La incapacidad de dar una respuesta plausible a estas cuestiones es lo que ha conducido a las aporías de la semántica normativa analítico-positivista, la principal de las cuales radica en la imposibilidad de dar cuenta de la racionalidad –a la vez que de la deonticidad– de las normas”. *Filosofía del derecho. El derecho y los derechos humanos*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1994, p. 49.

Una nueva legalidad científica emergió en la Modernidad

¿Cómo ha sido posible introducir explicaciones tan audaces (audaces por incoherentes) que, por la fuerza de las negaciones y reducciones impuestas por sus métodos, han logrado constituir el *common sense* dominante de varios siglos? Hablo de audacia y de insuficiencias porque es patente a todos –y si no lo es de hecho, debe serlo– la validez del principio *pacta sunt servanda*; y es igualmente patente el deber del profesor de explicar con claridad. Estos deberes no se alcanzan argumentando, y son tan elementales que cualquier argumentación que se haga sobre ellos será inválida.

El que existan derechos y deberes innegables no implica que toda la legislación de un Estado pueda basarse en estas ‘evidencias’: existen muchos datos contingentes sobre los que no cabe más que una solución discrecional, de forma que la justicia de estas decisiones se basa ante todo en su utilidad⁴. Y existen también temas humanos sometidos a discusión. Pero el que existan contingencias sobre las que solamente cabe una opinión autorizada, o el que nuestra sociedad ofrezca disensiones en temas importantes, no avala la tesis de la absoluta relatividad ética.

Sin embargo, el materialismo, por su impotencia para reconocer cualidades o formas, impuso el fenomenismo, y los siglos XVII y XVIII entendieron que las reglas morales sustantivas, es decir, con vida propia y no necesitadas de una regla ulterior en la que fundamentarse, desaparecían en la misma medida en que se perdían de vista las ‘sustancias’. Pues según los iluministas, una imposición o una prohibición sin más –pensemos en la imposición del *pacta sunt servanda* o en la prohibición de los robos– componía una *subs-*

4 El pensamiento francés ha sido más sensible hacia las exigencias de la utilidad que no el de otros sectores culturales. Vemos, por ejemplo y muy tardíamente, que d’Holbach explicaba que “En Morale, la raison est la connoissance de la vérité appliquée ... à la conduite de la vie: c’est la faculté de distinguer le bien du mal, l’utile du nuisible, les intérêts réels des intérêts apparents, et de se conduire en conséquence. Quand on dit que l’homme est un être raisonnable’, on ne peut point faire entendre par là ... qu’il apporte en naissant la connoissance de ce que lui est avantageux ou nuisible; on veut seulement indiquer, qu’il jouit de la faculté de sentir et de distinguer ce qui lui est favorable, de ce qui lui est contraire ... D’où l’on est forcé de conclure, que la raison dans l’homme ne peut être que le fruit tardif de l’expérience, de la connoissance du vrai, de la réflexion; ce qui suppose, comme on a vu, une organisation bien constitué, un tempérament modéré, une imagination réglée, un cœur exempt de passions turbulentes”. *La Morale universelle ou les Devoirs de l’homme fondées sur sa Nature*, Amsterdam, 1776, Libro I, p. 46.

tantia. Para ellos, todo lo que pudiera ser afirmado o negado universalmente poseía carácter ‘sustancial’, y si el hombre únicamente puede conocer las percepciones diferentes e inconexas que llegan a sus sentidos, sin que pueda indagar más allá de esas percepciones individualizadas acerca de su veracidad o fundamento, era evidente que las sustancias no existían, y si existían, no podían ser conocidas. Pues ellos partieron desde la distinción escolástica entre sustancia y accidentes, entendiendo que las sustancias son las entidades que existen por sí y para sí⁵, y que los accidentes sólo son apósitos de las sustancias. Pero, ¿existe alguna realidad que exista ‘por’ sí misma? Llegaron al absurdo mediante una remisión al infinito. Locke ironizaba: los indios mantienen que la Tierra descansa sobre los hombros de un gigante, que el gigante reposa sobre un elefante y que el elefante reposa sobre una tortuga: ¿Sobre qué se mantiene la tortuga?⁶. Obviamente, aquellos empiristas no superaban la imaginación.

En este punto no argumentaron ni demostraron, a no ser que llamemos demostraciones o argumentaciones a declaraciones muy amplias, normalmente de tipo irónico o insultante⁷. No podían argumentar porque una actitud remotamente humanista o personalista muestra que cada ser humano es una persona, es decir, algo más que un individuo de una especie zoológica determinada. Ciertamente, a nuestros sentidos llegan percepciones muy concretas cuando tratamos con otras personas, pero la persona posee la capacidad de formar ideas mucho más amplias que los simples datos que llegan a los sentidos *tout court*. Pues si alguien niega que el hombre puede formar una idea universal desde un dato sensorial, ese hombre está volviendo la espalda a la realidad⁸.

5 Según Hobbes una sustancia es “Una cosa que subiste por sí misma al margen de los pensamientos y que ocupa un lugar en el espacio”. Vid. *Elements...*, cit., pág. 102.

6 Vid. *Essay of Human Understanding*, en “The Works of John Locke”, London, 1823, vol. I, p. 16 ó 167. No se trata de descalificar a Locke sin más, porque Saumells, por ejemplo, reconoce que el espacio absoluto y el tiempo absoluto de la mecánica son el espacio y el tiempo de la imaginación estricta. Vid. *La ciencia y el ideal metódico*, Rialp, Madrid, 1958, pp. 160-161. Pero la crítica de Saumells es más matizada porque sólo pone el dedo en las nociones ‘metafísicas’ que usan los cultivadores de las ciencias naturales. Por el contrario, la denuncia de Locke incurre en los mismos problemas que él quiere resolver negando.

7 Vid. mi estudio *La Modernidad jurídica y los católicos*, en “Anuario de Filosofía del Derecho” V (1988) pp. 383-4120. Disponible en la web franciscocarpintero.com.

8 Bergson escribía que la experiencia nos hace ver que el conjunto de imágenes está

Puede ser difícil admitir la capacidad humana para formar nociones universales desde los datos sensoriales, pero es aún mucho más difícil dar cuenta de nuestro conocimiento si el investigador solamente atiende a los ‘presuntos’ datos sensoriales o fenoménicos; pues es necesario forzar demasiado a la inteligencia para mantener que los sentidos solamente proporcionan ‘fenómenos’. Los sentidos fueron mitificados, paradójicamente, recortándoles capacidades, ya que los materialistas no quisieron distinguir entre el conocimiento sensorial de un hombre y de un animal, y llevados por este interés hubieron de proponer una definición del conocimiento sensorial que de hecho es mítica. Más que falsa tiene carácter mítico porque presentaron representaciones de carácter visual⁹, al modo casi de una figura geométrica, que muestra que los ‘roces’ de nuestros sentidos con las cosas exteriores a ellos sólo ofrecen unos destellos momentáneos sobre el mundo exterior al hombre (¿?) que no conducen más allá de lo ofrecido por ese contacto inmediato. Era una figura llamada al éxito porque lo que se muestra en el mito –del mismo modo que en cualquier imagen óptica– se explica en él.

Es un hecho que llama la atención porque parece un dato contrastado que, en los temas humanos, toda negación es una sustitución¹⁰, y los elementos que habían de sustituir a la vieja moral llaman la atención ante todo por sus bases fenomenistas tan exiguas, que no parecen capaces de llevar a cabo la empresa ética que se les encomendaba. Sucedió, en realidad, que las bases de las nuevas formas de razonar eran ampliamente ambiciosas, mucho más pretenciosas que las teorías romanistas y las escolásticas sobre la ética personal y el bien social y, dado que se presentaban como filosofías que, con su pretendido carácter único, no querían deber nada a nadie, la seguridad que brota

ya dado, y veo como mi cuerpo acaba por ocupar en este conjunto una posición privilegiada. Comprendo *como la noción nace desde el interior al exterior* –que no es más que el correlato de mi cuerpo y otros cuerpos. Vid. *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, en «Œuvres», PUF, Paris, 1959, p. 196. La intensidad es mía.

9 Según Hobbes, toda definición es una *picture*. Vid. *Elements of Philosophy*, cit., p. 84. Ferdinand de Saussure nos explicita este mismo hecho desde otro punto de vista: “La imagen gráfica de las palabras nos impresiona como un objeto permanente y sólido, más idóneo que el sonido para constituir la unidad de la lengua a través del tiempo. Aunque este vínculo sea superficial y cree una unidad puramente científica, es mucho más fácil de captar”. *Curso de lingüística general*, trad. M. Armiño, Akal, Madrid, 3ª reimpresión, 1987, p. 54.

10 Así, Bergson en Bergson, *L'évolution créatrice*, en «Œuvres», PUF, Paris, 5ª ed., 1991, p. 696.

desde una negación casi universal les otorgaba una seguridad y un aplomo en una medida superior a la de los criterios que trataban de sustituir. El factor subjetivo, como fue la superioridad de quien cree estar en la verdad y, sobre todo, el desprecio por lo no compartido, obraron ese pequeño milagro que permitió elaborar sistemas de ética desde las simples apariencias fenoménicas. Ya indiqué que no eran sistemas éticos consistentes ni podían serlo. Pero sabemos que, puestos a innovar destronando lo establecido, no importaba la coherencia.

(*La legalidad nueva*) Aludía a las dificultades que ha de encontrar el hombre que se sabe un sector más del mundo para sobreponerse a sí mismo y a su entorno y decretar reglas normativas al margen del mundo que le envuelve. Ahora, la cuestión presenta un aspecto más duro aún, porque, al hablar de fenomenismo, ¿puede entrar en la cabeza del científico social alguna certeza? Desde el sensismo estricto, el observador debería dejarse llevar por los hechos, revolcándose en ellos¹¹, y no tratar de normarlos. Pero nuestra ciencia, desde el siglo XVIII a hoy, no ha sido empirista de una forma consecuente, y el empirismo devino ante todo un positivismo plagado de leyes, unas leyes que, incluso, fueron consideradas como universales. Pues nunca nadie ha renunciado a la universalidad de sus opiniones.

La posición de una ley (una operación necesariamente de carácter universal) implica necesariamente *postular* una legalidad o uniformidad de movimientos que no pueden ser explicados desde la observación simplemente sensorial porque no todas las manifestaciones de esa ley son observables ni pueden serlo; el que afirma una ley así firma un cheque en blanco a la esperanza que entiende que todo sucederá siempre como ahora sucede. Si ahora queremos llamar a la observación experiencia (*Erfahrung*), o empiria (*Empirie*), es tema indiferente en este contexto histórico, ya que los *moder- ni* trataron de reducir la experiencia a la empiria. Dedicaron a esta empresa

11 Como vemos, el problema de los empiristas reside en que estos filósofos no son fieles a sus limitaciones metódicas. Frithiof Brant expresaba este hecho, referido a las explicaciones de Thomas Hobbes, en términos claros: “Here, as we see, Hobbes says that all knowledge is derived from sense. Was he then, in the end, a sensualist? How, then, can he build up a philosophy on ratiocination alone? Or is not what he does? ... Now what is Hobbes’ motive in distinguishing so sharply between the two kinds of knowledge? And in what relation does the last kind stand to the first, that is to say, to sense (experience)?”. *Thomas Hobbes’ Mechanical Conception of Nature*, Levin-Hachette, Copenhagen-London, 1928, pp. 220-221.

muchos esfuerzos, como vemos en Hobbes, Locke, Hume o Bentham, ya que nunca perdieron de vista su empeño por formar leyes universales allí donde solo debiera haber registro de ‘hechos’. El problema más de base comienza a asomar su cara; pues desde la simple comprobación teórica que registra regularidades observando que cuando se produce ‘x’ aparece ‘y’, no puede haber ninguna construcción: esta comprobación sólo introduce en los libros de los científicos una secuencia que, si pretende ser fiel a su *pedigree* empirista y fenomenista, debe quedar como una comprobación tan aislada como deslavazada. Pero si el científico quiere proponer un *cuadro* de conocimientos, ha de suponer unas leyes superiores que han de asumir y fundamentar en su legalidad superior la necesidad que no muestra por sí sola la empiria estricta.

Seamos claros y demos a cada uno lo que es suyo. La mecánica de Newton está plagada de leyes universales que no pueden ser conocidas en su universalidad entre otras cosas porque observamos que casi todas ellas fallan en ocasiones en el interior de los átomos. Pero bastantes de estas leyes se repiten de un modo tan continuo y exacto que no podemos prescindir de ellas: en el ajetreo cotidiano, ellas son las que hacen posibles las técnicas. Las leyes newtonianas, basadas en los conceptos que los físicos llaman hoy ‘metafísicos’ (como son los de posición, movimiento, orientación o velocidad) componen sólo un momento o dimensión del estudio de cada físico. Los que entran a estudiar en una Facultad de física, son aleccionados en Newton de una forma habitualmente dogmática, y ha de ser así. Más tarde se les explicarán las variantes de la mecánica cuántica y comprobaran que lo que parecía universalmente cierto no es cierto siempre.

Es obvio que ningún investigador puede explicitar esas leyes superiores, en parte porque si lo hiciera abandonaría su condición de científico que quiere atenerse a los ‘hechos’, y en parte porque él mismo no sabe muy bien cuáles son esas leyes. En la filosofía social más bien sucedió lo usual: cada autor dio sus primeros pasos de acuerdo con su intuición, y los pasos iniciales consistían en suponer individuos igualmente libres pero con carencias en el ‘estado de naturaleza’. Éste ha sido el primer supuesto teórico de Vázquez de Menchaca, Pufendorf, Rousseau, Habermas o Rawls; cada uno de ellos ha establecido su propio ‘estado de naturaleza’ de una forma u otra. Sentada esta tesis, las ideas ya establecidas presionaban en silencio, se enlazaban unas con otras y avanzaban los cauces posibles por los que los conceptos ya establecidos encuentran su andadura previsible de acuerdo con el fin ya entrevisto. Ha sido propio del investigador moderno y contemporáneo asumir una conexión

de sentido de base o final –un alemán hablaría de una *Sinnzusammenhang*– que inerva en su fuerza vital lo que estudiado tal cual, es decir, tal como se observa en la empiria, permanecería privado de sentido o de dirección. Cayeron en lo que Otto Mayer llamaba “El egoísmo propio de la formación de los conceptos especializados”.

Les era imprescindible este primer *supuesto* –el estado de naturaleza– para unificar lo estudiado, ya que esta figura introducía *ab initio* una homogeneidad que hacía posible intelectualmente direccionar las tendencias observables en los hombres en una sola dirección. Sucedió que para la filosofía aristotélica cada cosa existe para sí y cada una de ellas posee sus propias determinaciones, pues lo que se pueda decir de un hombre no le *conviene* a un árbol. Estas diferencias de formas, o diferencias cualitativas, exigían un estudio individualizado según cada realidad, y no era posible incluir la multitud de lo existente en solo rasgo que diera cuenta suficiente o adecuada de lo que era estudiado. Desde luego, siempre ha sido posible agrupar o hacer conjuntos tomando alguna nota en común de los objetos estudiados, pero la lógica de conjuntos se sabe a sí misma parcial y, por ende, de alcances sectoriales. En la filosofía premoderna era impensable la inordinación de toda la experiencia humana al servicio de una sola idea o finalidad.

Ante este problema, que no consistía en reconsiderar lo ya considerado cargando con la diversidad de formas que presenta la realidad, la ciencia nueva homogeneizó los datos que habían de ser estudiados y muchos entendieron que la explicación racional de la sociedad humana estaba supuestamente basada en cualidades ‘primarias’ que podía comprobar científicamente cualquier ser humano. Las propiedades primarias eran las que podían ser estudiadas según peso, número o figura. Las cualidades que llamaron ‘secundarias’ (la finalidad de cada cosa, su belleza o su valor para la vida humana) quedaban fuera de la argumentación científica. Pero tal como fueron presentadas las cualidades primarias, ellas portaban en sí sus propias direcciones para sus desarrollos conceptuales porque ellas mismas, avanzadas de antemano, exigían lo que cada investigador deseaba que expresaran: eran datos que portaban ya insilogizados los fines que interesaba alcanzar. Siempre usaron el esquema de “carencia-satisfacción de la carencia”, de forma que la simple presentación de la condición de los seres humanos en el estado de naturaleza llevaba a los lectores de sus obras en la dirección deseada. Estas carencias, ¿podían ser verificadas o certificadas mediante los razonamientos basados en el peso, número o figura? No parece que esto fuera posible en circunstancias

normales, ni siquiera en el plano estadístico que interroga a las personas sobre lo que más necesitan. Pero ellos procedieron con toda seguridad confiados en la veracidad de lo que exponían y en la inmediata capacidad intuitiva de sus lectores para entender sus propuestas.

Las diferencias entre las cualidades o formas remiten al campo de la ontología. El término ontología no debe infundir temor a nadie: no denota un modo arcaico o mágico de conocer. Apunta hacia una vertiente del conocimiento que permite que digamos que una cosa es un hombre y otra cosa distinta es una paloma. Esta distinción parece razonable aunque esté basada en cualidades, es decir, en mantener que, al margen de las diferencias meramente fenoménicas, hemos de reconocer que ambas son dos ‘cosas’ distintas. El que estudia la realidad atendiendo a las cosas, en el sentido realista indicado, atribuye a las matemáticas o a la geometría una función simplemente auxiliar –y sólo cuando sea el caso– en la explicación del hombre. Pero como los empiristas de los siglos XVII y XVIII mantuvieron que nuestro conocimiento se constituye solamente desde los ‘fenómenos’, declararon incognoscible la diferencia entre los otros animales y los hombres. Quien lea directamente el “Tratado de la naturaleza humana” de David Hume observará este hecho. Al abandonar el reconocimiento de la diversidad cualitativa para retener únicamente lo mensurable según los números y las figuras, ellos entendieron que las notas definitorias de lo propiamente humano eran solamente las comunes con el resto de la realidad desde el punto de vista indicado: lo mensurable según peso, número y figura.

Para lograr este fin, la que usualmente es llamada la visión moderna de la naturaleza, unificó los datos a estudiar y centró su atención en los contenidos emotivos-psicológicos de la afectividad humana. Es imposible de todo punto agrupar sin más a los autores que componen la Escuela Moderna del Derecho Natural, pero ya sabemos que hay un cierto rasgo común a ellos, que fue el de establecer un *principium unicum* desde el que debían ser extraídas las reglas de la justicia de la futura sociedad humana. Algunos textos de Grocio y Pufendorf dan pie para hablar de la sociabilidad, es decir, del fomento de ella, como el *principium* de todo el derecho; Hobbes ‘descubrió’ diversos *laws of reason*, y el más importante de ellos era el que aconsejaba cuidar la seguridad; Locke propuso la defensa de las propiedades privadas; Hume el fomento de la benevolencia, y otros autores propusieron otros ‘principios’¹².

12 Las polémicas acerca del único principio fundamental del derecho natural comenzaron muy pronto. Vid., por ejemplo, a Christian Röhrensee, *Dissertatio de Fundamen-*

Los filósofos del siglo XX insisten monótonamente en la igualdad de los seres humanos¹³.

(*Las síntesis a priori*) La homogeneidad que ha de tener en cuenta el diseñador de sociedades futuras parecía estar garantizada desde el momento en que suponían que, por partir desde un solo dato, la inteligencia del investigador de la sociedad unificaba lo que había de considerar, y procedía de una forma semejante a la de Galileo, Descartes o Newton. Pero era solo un primer paso tan necesario como insuficiente, porque era preciso explicar razonadamente cómo ese dato ‘natural’ generaba una corriente de ideas que acababa cristalizando normalmente en un libro extenso. Les hacían falta unos elementos funtores –por llamarlos así– que convirtieran lo dado ‘naturalmente’ (lo que muestra la comprobación sociológica o la estructura del lenguaje) en lo exigible, es decir, en lo argumentable. Estos últimos elementos

to iuris naturae, Witerbergae, 1687. Gottlieb Alert, *Fundamentum legis naturalis brevis evolutio*, Lubeck, 1701. En 1702 aparece, en Frankfurt el *Tractatum Juris Gentium de Principis juris naturalis unico, vero et adaequato*, de Samuel Coccejus, que ataca agudamente este método pretendidamente deductivista. Jacobo Ludovici publica al año siguiente, en Marburg, sus *Dubia circa hypothesim de principio juris naturae ejusque vindicias*, en donde muestra la falta de precisión y la arbitrariedad de la exactitud de los que dicen seguir este método; su ataque se dirige fundamentalmente a Pufendorf. Estas obras provocaron un alud de escritos, normalmente *Dissertationes*. Entre estas últimas, vid. Immanuel Proeleus, *De origine diversorum Juris naturae principiorum, quatenus nec unica, nec adaequata vera sunt*, Lipsiae, 1703. Joachim Henricus Sibrand, *An detur principium juris naturae verum, primum, unicum, adaequatum et evidens, nec ne*, Rostock, 1703. Más tarde, aparecen los dos estudios de Friedrich Alexander Künhold, *Origines dissensuum in doctrina jurisprudentiae naturalis*, Lipsiae, 1722, y *Oratio de logomachiis circa principium juris naturae*, Lipsiae, 1723.

13 La Modernidad redujo ‘el bien del hombre’ a alguna cosa unitaria. La filosofía del derecho alemana del siglo XIX siguió este mismo camino. Lógicamente, las propuestas de ética política llevan hoy este mismo sello: unos intereses emancipadores iguales para todos los hombres y todos los asuntos (Habermas) o la igualdad, como hace Rawls. Sucede así que al teórico de la ética le resulta duro de entender lo que constituye algo evidente para el que se ocupa con el trabajo jurídico: que las metas concretas son realmente distintas, y que aunque todas las metas pueden quedar sometidas eventualmente a un criterio superior, en modo alguno tienden todas ellas a una única exigencia. Así, Massini, en *Los derechos humanos en el pensamiento actual*, cit., pp. 74-75, se refiere a este problema de la mano de De Finance. Ya había aludido a este tema en *De las estructuras justas a la virtud de la justicia*, en “Philosophica” (Valparaíso, Chile) 16 (1993) p. 178.

habían de cumplir la función de ser un muelle que impulsara hacia adelante los razonamientos, de forma que presentara a la premisa segunda como exigida de alguna forma por lo expuesto en la premisa primera, y a la premisa tercera como exigida por las dos premisas anteriores. Ahora preguntamos sobre los nervios argumentativos de estos sistemas éticos, es decir, sobre esos algoritmos o factores puente que hacen que la racionalidad resbale desde los axiomas iniciales a las premisas siguientes.

Hablo del carácter sintético de estas argumentaciones porque no nos propusieron hechos o datos para que el lector juzgara desde ellos, sino que establecieron anticipadamente cuadros de pensamiento bastante completos –que eran definiciones genéticas– en los que había de sumergirse el lector. Si efectivamente el lector se introduce en estos cuadros teorematizados porque acepta los axiomas primeros en los términos que cada autor los ha propuesto, entonces ya tiene hecha la mayor parte del trabajo: los elementos operativos en el interior de los distintos axiomas y teoremas van conduciendo su pensamiento progresivamente hasta que finalmente el lector entiende esa *teoría*. El lector es a veces incauto y no siempre es consciente de que le han propuesto una imagen óptica o geométrica que él ha sido capaz de recomponer mediante argumentaciones que consisten en conceptos que no son *prima facie* geométricos: queda satisfecho cuando logra volver a hacer coincidir el concepto con la imagen.

¿Por qué conceptos geométricos? No incurro en ninguna arbitrariedad al centrar la atención en este tipo de conceptos: la Modernidad llamó a esta forma de proceder *mos geometricus*, es decir, modo geométrico de hacer teoría de la política y de la justicia, y otros autores aludieron a esta forma de trabajar llamándola *mos arithmeticus*. Estaban destinados al éxito porque la geometría es la ciencia más próxima a la razón del hombre, y Henri Bergson nos dice de ella que es la metafísica natural del psiquismo humano, de forma que las ciencias no prosperaron hasta que no adquirieron figuras geométricas¹⁴. ¿Se puede hacer geometría en un libro de filosofía o de ética social? Sí,

14 Bergson explicaba que hemos modelado nuestra forma de pensar sobre los cuerpos inorganizados. Vid. *L'évolution créatrice*, cit., p. 506. Frey, yendo más allá en esta línea de comprobaciones, extiende esta tesis más allá de la mecánica de Newton, e indica que los agrupamientos más corrientes de números, de 10 en 10 ó de 20 en 20, están relacionados con el número total de los dedos de la mano y de los pies del cuerpo humano. El número, cualquiera que sea su origen, está íntimamente vinculado con una realidad empírica objetiva y, como todos los instrumentos de cálculo, están diseñados por el hombre. Vid. *La matematización de nuestro universo*, trad. J. Barrio, Gregorio del Toro Editor, Madrid, 1972, p. 39.

desde luego, se puede hacer de hecho porque en las argumentaciones que aparentemente sólo poseen una naturaleza ética, existen distintos principios activos en la conciencia del filósofo que le permiten realizar una tarea creativa ofreciendo síntesis que se entienden con bastante facilidad. La razón más decisiva que explica la simplicidad y capacidad de penetración de estas teorías radica en que todos los seres humanos poseemos la imaginación geométrica o la superficie imaginativa¹⁵, y esta capacidad opera ante todo con imágenes. La evolución de la red neuronal humana ha determinado que las figuraciones geométricas, como en general las espaciales, sean las máximamente intuitivas. Por ejemplo, todo profesor sabe que si presenta el ordenamiento jurídico bajo forma de una pirámide, sus alumnos le entenderán rápidamente. Si, en cambio, habla de las dificultades hermenéuticas en el paso desde la regla general al caso concreto, los alumnos le entenderán con bastante más dificultad. Buena parte de los medios contemporáneos audio-visuales explotan esta capacidad humana para entender mejor lo que se presenta bajo imágenes.

¿Por qué el ‘mos geometricus’?

Cuando el estudioso se repliega sobre sí mismo para diseñar *ex novo* una explicación, frecuentemente es su imaginación, es decir, la conciencia objetiva o imaginación a la que aludo, la que carga con la mayor parte del trabajo creativo según algún principio de síntesis interior a la figura visual que él presenta ante su conciencia y ante las conciencias de sus lectores. El muelle que hace avanzar los razonamientos no es tanto una razón o motivo concreto, como la *forma* del conjunto de lo expuesto. Algunos geómetras dicen definir según la propiedad más sencilla de cada figura. No parece que esto sea así: los geómetras definen a las figuras por el procedimiento de su construcción, como cuando definimos a la circunferencia por el radio que gira sobre un solo punto. Efectivamente, quien lea un libro de los siglos XVIII o XX que trate sobre alguna teoría de la justicia y que comience suponiendo un estado en el que los hombres estén aislados o al menos no unidos por las relaciones actuales de la convivencia, no contempla únicamente individuos aislados sino un

15 Roberto Saumells define a la conciencia objetiva como “El ámbito de una cierta forma de presencia propia de los objetos en tanto que están destinados a su conocimiento”. *La geometría euclídea como teoría del conocimiento*, Rialp, Madrid, 1970, p. 34. Descartes prefiere la palabra ‘imagination’. Vid. «Seconde méditation», en «Œuvres et lettres», Gallimard, Paris, 1953, p. 280.

conjunto de factores dinámicos demarcados por una periferia imaginada, en la que viven individuos que experimentan alguna carencia.

Vemos otra vez las capacidades constructivas de la actitud *constructivista* que margina deliberadamente a las vertientes semánticas de las nociones que usamos todos los días. Pues si se es fiel a lo que muestra la experiencia cuando es volcada sobre los seres humanos, discernimos claramente que unas cosas son las que debe hacer el profesor cuando va conduciendo a la Facultad, y otras cosas distintas son las que debe hacer ese mismo profesor al preparar sus clases. Pero esta multiplicidad de exigencias conduce a la dispersión de la doctrina ética, mientras que los *moderni* han querido ante todo apresar en un solo rasgo el alma de lo humano. Fue preciso sustituir a los seres humanos por una capacidad lógico-operativa de naturaleza extremadamente abstracta y formal, es decir, por una figura lógica que portara en sí las virtualidades suficientes como para estar en condiciones de desarrollar aparentemente teoremas partiendo desde ese axioma inicial. Esa capacidad operativa, o el ‘conjunto de la figura’, constituye como un hombre nouménico cuya legalidad no es tuya ni mía, ni de ésta u otra cosa, sino que dice representar al género humano. Desaparecen las exigencias plurales de las cosas cuando son consideradas con su sentido y significado y quedan sustituidas por un nervio argumentativo monomorfo. Si realmente ese nervio es único, los escolásticos llamaron prosilogismo a este axioma insilogizado en todos los momentos del desarrollo teoremático; una terminología que todavía usaba Kant.

¿En qué consiste, o en donde reside ese *homo noumenon*? Tiene su ámbito, como físicamente, en la capacidad imaginativa cuando parte desde alguna variedad del estado de naturaleza y supone individuos aislados que buscan agruparse para resolver alguna necesidad común a todos ellos. Cuestión distinta es la de precisar en qué consiste. Desde el siglo XVI a hoy esa racionalidad nouménica ha revestido la forma de alguna variante de la igualdad individual, al menos en su momento más formal, que es el que le permite hacer avanzar a los razonamientos y exigir el asentimiento del lector gracias a su coherencia lógica. Como los intentos de estos últimos cuatro siglos no han logrado superar la barrera de la igualdad entre los hombres, proponiendo bases argumentativas que sean capaces de remontar las exigencias de la simple igualdad aritmética o geométrica, no es insensato concluir que la razón secularizada sólo puede partir indefectiblemente desde la representación de un espacio en el que malviven individuos iguales. Esta figura visual lleva inmediatamente hacia los intentos de la superación de las carencias que provocan ese malvivir,

y entonces comienza el desarrollo de cada sistema de ética. A este fin es indiferente que hablemos de estados de naturaleza, de posiciones originales o de diálogos ideales. Lo cierto es que este Caballo de Troya porta en sí, al margen de las comprobaciones que pueda hacer la empiria o la experiencia, una racionalidad propia que expresa que la *mala vida* ha de ser superada mediante el fomento de la sociabilidad, de la benevolencia, de la protección de las propiedades privadas, o de la actitud propia de individuos egoístas y timoratos que están en pie de igualdad: pues lo que nos propone Rawls es una Mutua de Seguros. No sucede que estas entidades sean cosas malas; sucede, más simplemente, que son figuras que deben quedar en su sitio sin pretender ocupar campos que no son suyos. (Si prescindimos de la lógica estricta en la *Reine Rechtslehre* de Kelsen, poco queda de su capacidad ‘científica’).

Pero al aludir a la función de la ontología en las génesis de las reglas jurídicas, es necesario superar una Scila y un Caribdis. Si partimos desde las diversas reacciones humanas actuales, la Scila consistiría en el peligro del sociologismo, es decir, en dejar reducidas a las personas a sus funciones sociales. El otro extremo de la zona rocosa que el navegante ha de sortear, el Caribdis, es más sutil. Reparemos en que si hablamos de ‘individuos’ necesariamente iguales en sus capacidades y deseos, perdemos los puntos de contactos de esos individuos con su cotidianidad, y finalmente sólo nos quedan reglas procedimentales abstractas que sirven para constituir una sociedad política de acuerdo con unas constantes supuestamente antropológicas o que habitan en el lenguaje. El sistema de ideas intelectuales –de ahí que Rawls hable de una ‘teoría ideal’– ha sustituido al estudio y ponderación de cada necesidad: el nuevo ser humano no es una persona con necesidades propias, sino un intelectual apasionado que confía en un núcleo de ideas objetivamente racional. Los individuos como tales son solamente puntos de atribución de algunas de las propiedades de estas figuras o teorías ideales. Kelsen expresó magistralmente este status de las personas cuando explicó que la persona era una categoría auxiliar (*Hilfsbegriff*) creada por la ciencia jurídica, que designaba un punto ideal de atribución (*Zuschreibung*) de un sector de las normas del ordenamiento jurídico¹⁶.

(Es bien conocida la oposición de Kelsen a las ideas y a la praxis nazis. Pero con la *Reine Rechtslehre* en la mano, hay que concluir que los judíos y otras razas ‘inferiores’ –entre las que seguramente también nos encontrábamos los españoles– eran relevantes sólo por ser un punto de atribución de un sector

16 *Reine Rechtslehre*, Frank Deuticke, Wien, 1960, § 37.

de las normas del III Reich. Él cayó bajo la misma aporía que estos otros autores de formación empirista: que, aunque estuvieran cargados personalmente de buenas intenciones, ellos habían segado con sus teorías la yerba sobre la que podrían haber montado doctrinalmente una explicación seria a las prepotencias que querían combatir. Pues desde el empirismo filosófico no hay lugar para afirmar a los hombres como personas).

Si nos preguntamos por las razones por las que estas *teorías* parecen gozar de una autoridad especial, nos encontramos ante una conjunción de factores que han mostrado ser altamente eficaces ante el gran público. De un lado comprobamos que la síntesis que opera la conciencia objetiva a la que aludo es interior a la misma razón, y éste es un buen argumento para exigir asentimiento, porque la razón comprende en su mayor grado lo que ella misma ha elaborado. De otro lado erigieron un instrumentario categorial que era común al físico, al geómetra o al teórico del derecho, y este carácter de universalidad científica otorgaba un marchamo de especial calidad o credibilidad. Bien entendido que la universalidad a la que aludo es conseguida mediante limitaciones intrametódicas, y que se reduce, al menos programáticamente, a suponer los tópicos imperantes en el siglo XVII, es decir, las causas simplemente eficientes o mecánico-impelentes, los razonamientos binómicos, los movimientos lineales, etc. Esta concepción mecánica de la realidad está destinada al éxito porque, como indicaba Bergson, ella constituye la metafísica natural de la razón humana. Es la metafísica de la imaginación: Tomás de Aquino se ocupa detenidamente de Empédocles, Anaxágoras y de los otros materialistas, y explicaba que estos filósofos no trascendían la imaginación¹⁷.

No disponían de títulos propiamente científicos para apoyar superioridades porque su visión del mundo humano era tan metafísica –por así decir– como la que combatían¹⁸, y los mismos argumentos que pudieran haberse dado contra Empédocles o Anaxágoras eran válidos frente a ellos. Entonces, ¿por qué este espíritu entre materialista y geométrico llenó el escenario de las disputas científicas en el siglo XVII? No parece que esta pregunta tenga una respuesta severamente cierta. Lo cierto es que el hombre del siglo XVI había

17 Vid., entre otros lugares, *Suma teológica*, I, q. 75, art. 1.

18 Sobre la ‘metafísica’ contenida en Newton, vid. Whitehead, *La función de la razón*, trad. de L. González Pazos, Tecnos, Madrid, 1985, p. 91. Heisenberg llega a indicar que la mecánica clásica es una ‘superestructura ideológica’ porque sus bases se separan frecuentemente de la realidad física inmediata. Vid. *Física y filosofía*, trad. F. Tezanos, Ediciones La Isla, Buenos Aires, 1959, p. 109. El problema de fondo persiste hoy, y no es otro que el prestigio aún vigente de la imagen materialista del mundo.

sentido como el suelo se movía bajo sus pies porque había descubierto que la Tierra, que era el planeta en el que Cristo realizó la Redención, era un planeta más entre millones¹⁹. La bóveda celeste perdió este carácter y pasó a ser considerada como un vacío o un espacio sencillamente infinito. ¿Qué era el hombre en este escenario científico? Un ser muy limitado que ni siquiera era capaz de representarse o entender el ‘mundo’ en el que vivía. Zenón propuso, con mucha antelación, la aporía de Aquiles y la tortuga para exponer con sencillez la incapacidad humana; este mismo pesimismo cundió en los inicios del Barroco y de ahí la obra de Sánchez: *Quod nihil scitur*. El *pendant* de Zenón lo expuso Pascal cuando escribió “Me aterran los espacios infinitos”.

Por otra parte, la filosofía escolástica, siempre suponiendo sustancias y accidentes, materias y formas, estaba deteriorándose porque la mayor parte de los universitarios era consciente, a la altura del 1600, que no avanzarían más con ella. Fue lógica la reacción del Barroco: el hombre de esta época encapsuló el mundo físico y humano –en realidad no veía diferencias entre uno y otro–, se alejó intelectualmente de él²⁰ y, lejos de vivenciarse como una dimensión más que se debate en el interior de un conjunto más amplio, se creyó observador externo de una totalidad que creía que él podía conocer, porque entendía que las formas permanentes de su razón podían ser entendidas por la adecuación de las categorías cognoscitivas con las imágenes del mundo (imágenes mecánicas, de acuerdo con el nuevo método) que las subyacían²¹.

19 Indica John H. Randall que, para el hombre moderno, la visión del mundo anterior perdió su valor: “Ven en el mundo del hombre medieval un universo de juguete, el que este mundo tuviera como finalidad esencial ser el escenario del drama que Dios había preparado para la especie humana ... jamás dudó de una cosa: de que la tierra y los cielos y todo lo que contenían habían sido creados para que él pudiera realizar su vida y su destino”. *La formación del pensamiento moderno*, ed. Mariano Moreno, Buenos. Aires, p. 23.

20 Heidegger nos indica en sus *Holzwege* que solamente los modernos se hicieron la ilusión de poder ofrecer una imagen del mundo, como si el hombre fuera capaz de encapsular lo que él es, distanciarse de este complejo, y dictaminar la naturaleza y los procesos de este todo del que él forma parte. Vid. su ensayo *La época de la imagen del mundo*, en *Holzwege*, traducido como “Caminos del bosque”, trad. de H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 1997, pp. 75-94.

Según Zubiri esta *imago mundi* dependía de la nueva física, y este filósofo sitúa su origen en la ciencia de Galileo. Vid. *Cinco lecciones de filosofía*, Alianza, Madrid, 1988, p. 74. La categoría central de esta imagen del mundo era la afirmación de una sola causalidad, la eficiente o impelente.

21 Desde el punto de vista empirista volcado hacia la introspección psicológica, Locke declaraba que su doctrina era una copia de su mente. Vid. *Essay...*, cit., p. 12.

Esta nueva legalidad fue llamada, ya desde el siglo XVIII, *forma geométrica o aritmética* de tratar la ética y el derecho. En realidad, la geometría, la aritmética y la física fueron unidas, por lo que también hubiera sido correcto llamarla *mos mechanicus*. Pero este último término es más pesado y menos brillante que los dos anteriores, y fue comprensible que no tuviera éxito. Reitero que las nuevas leyes científicas eran metafísicas, entre otras razones porque usaban nociones, tales como las de peso, movimiento, velocidad o posición, que expresan una pureza lógica que no se puede observar en la realidad física: son conceptos que aporta la razón humana, como su dote propia, en su matrimonio con la ciencia. Puede decirse que Newton fue una de las personas más geniales de todos los tiempos porque, hasta cierto punto, explicitó las categorías que necesariamente ha de usar la psique humana cuando investiga la realidad física; supo exponer las adecuaciones cognitivas entre las formas permanentes de la razón y las imágenes del mundo que se corresponden con tales formas.

El empirismo tuvo sus razones

La actitud de Hobbes no fue sin más caprichosa o arbitraria: había problemas serios en la ciencia del siglo XVII que requerían separar la ‘cosa extensa’ y la ‘cosa pensante’, según la terminología de Descartes. Ya he indicado que desde antiguo el hombre experimentaba la vivencia de que su razón (la *res cogitans*) no era capaz de entender los datos ‘naturales’ (los que provienen desde la *res extensa*); pues los griegos eran conscientes de las capacidades de las vertientes pragmáticas, técnicas o poiéticas de la razón, pero se sabían inmersos en un mundo que no podían conocer: sabían que eran incognoscibles el espacio y el tiempo. Estas dificultades se fueron agravando con el tiempo como vemos, por ejemplo, en la explicación de las líneas paralelas, que constituían el Postulado V de Euclides; sucedía que siempre que un matemático trataba de explicar este Postulado, llegaba al absurdo²². Tema grave porque los “Elementos” de Euclides reflejan el sentido común más elemental y eran unas de las garantías máximas de la racionalidad; además, esta obra presenta tal unidad lógica que si se niega uno de sus Postulados, toda la trama geométrica expuesta en ella se viene abajo.

²² Con razón escribía Hobbes que “There is in Euclid a definition of straitlines parallels. But I do not find that parallels in general are anywhere defined”. *Elements of Philosophy*, cit., p. 189.

Parecería que hasta que no se generalizó el uso de los guarismos, las matemáticas no se desarrollaron por culpa de los excesivamente rudimentarios números romanos, por lo que esta inadecuación entre las matemáticas y la geometría hubo de ser un descubrimiento relativamente moderno. Pero juzgue el lector: Alejandro de Hales (o de Alés, según los bibliotecarios actuales), autor algo anterior a Tomás de Aquino, ya denunciaba esta divergencia²³. No es insensato pensar que como los medievales estudiaban geometría y aritmética en el segundo ciclo de sus estudios, el *Quadrivium*, iban más adelantados en los razonamientos geométrico-matemáticos de lo que supuso la Edad Moderna. Pero la comprobación de esta inadecuación entre la aritmética y los datos que nos proporcionaba el sentido de la vista no les planteó a los autores premodernos ningún problema metódico: la mentalidad medieval era más flexible que la nuestra y no se escandalizaba por estos contrastes en el conocimiento. Los medievales mantuvieron por lo general el criterio que (imprecisamente) podemos llamar del *subjecta materia*, que indica que cada tipo de realidades tiene su acceso epistemológico propio, y que cada cosa solamente puede ser conocida en la medida en que ella se deja conocer.

Pero Descartes, que vivía en un tiempo de especialmente fuerte efervescencia de las inquietudes científicas, y en el que la teoría de la ciencia que enseñaban los escolásticos era de muy poca calidad, quiso encontrar un camino científico que le enseñara a superar las insuficiencias del saber de su momento. Sabemos que el problema le preocupó especialmente, que hizo la promesa a la Virgen de ir en peregrinación a Loreto si encontraba la respuesta y que, finalmente, en aquella duermevela junto a una estufa, vivió con extraordinaria intensidad la necesidad de separar la *res extensa* de la *res cogitans* afirmando su propia identidad y la identidad del género humano como un *ego cogito*. Su acicate vino sin duda, ante todo, desde los problemas que planteaba la geometría: el que se tome la tarea de leer la breve obra carte-

23 Alejandro de Hales, en el siglo XIII, escribía que “Similiter de Geometria; non enim videtur, quod sensibiles lineae 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 sensibilibus, nec rotundum est tale, quale est illud, de quo determinat Geometra, quia non habent proprietates illius: circulus enim secundum Geometram tangit planum in puncto; circum autem sensibile non tangit res, hoc est planum in puncto; ita quod aliae sunt proprietates verum Mathematicarum, et aliae et rerum sensibilibus”. *In Duodecim Aristotelis Metaphysicae Libros dilucidissima Expositio*, Venetiis, 1572, p. 60-D. El tema ya lo había introducido en la p. 8-A.

siana de una vez, comprobará que siempre que Descartes habla de los fallos del conocimiento sensible menciona a las figuras geométricas²⁴. Él optó por sacrificar la racionalidad de la evidencia de los sentidos –que es la base de la geometría– a favor de la racionalidad de la evidencia interior, representada en las matemáticas. Su actitud científica tuvo cierta justificación, porque si el sentido de la vista (que es el que nos revela las figuras geométricas) nos engaña, el resto de los sentidos no ofrecen garantías de ser mejores. Era preciso que el género humano se volviera sobre sí mismo y se explicitara él la forma como se captaba siendo: el criterio del *cogito* se le volvió necesario por su deseo de la Matemática Universal. Redujo la racionalidad a lo que podían captar los razonamientos matemáticos.

Frente a la cosa pensante en la que el ser humano se capta siendo él mismo, el resto del mundo era la *cosa extensa*. Si indagamos en qué quiere decir esta expresión, todo parece indicar que la *res extensa* es lo que ofrece resistencia al esfuerzo²⁵. Ella es amorfa e indolente: los animales son máquinas según Descartes. Los datos que nos llegan desde ella son deslavazados, de forma que habían de ser subsumidos en los teoremas racionales para ‘poder ser’ (voz pasiva) explicados. Las ‘cosas’ únicamente nos podían ofrecer destellos inexplicables hasta que no fueran inordinados en el momento racional o matemático²⁶. Estaba puesta ya la primera piedra fundamental del empirismo: al hombre solamente le llegan desde el exterior de él destellos o luces fugaces, simples fenómenos, y el destino de estos fenómenos era el de ser elaborados por la racionalidad del hombre, pues Descartes y el tiempo que le siguió no dudó de la capacidad natural del género humano para conocer mediante las matemáticas.

Nos acercamos a un punto intermedio de lo que pretenden exponer estas páginas, a saber, que las corrientes empiristas fueron aleccionadas por Descartes sobre la índole simplemente fenoménica de lo suministrado por los cinco sentidos. Desechada la *realidad* o las realidades de la cosa extensa, ya sólo quedaba explicar ese funcionamiento de la razón que Descartes había carac-

24 Declara, sin embargo, que no podemos dudar de la cotidianidad. Expresa que él no puede poner en duda que en este momento se encuentra vestido en *robe de chambre*, junto a la chimenea, que tiene este papel entre las manos. Vid. *Œuvres et lettres*, ed. cit., Primera meditación, p. 268.

25 Vid. Locke, *Essay...*, cit., vol I., pp. 109 ó 164.

26 Descartes cayó bajo la denuncia de Heidegger: “Si además se subordina la forma a lo racional y la materia a lo irracional, si se toma a lo racional como lo lógico y a lo irracional como lo ilógico ... el representar dispone de una mecánica conceptual a la cual nada puede resistir. *Holzwege*, cit., p. 22.

terizado como matemático. La nueva cuestión era: ¿qué es el desarrollo matemático, es decir, qué es la racionalidad, o como llega el discursivo a ser racional? Hobbes explicó que el razonamiento racional o científico –simultáneamente matemático y geométrico– consistía en ir desde los principios de la generación de cada cosa a sus consecuencias, y desde las consecuencias otra vez a los principios: esta reversibilidad era imprescindible²⁷. La razón consiste en las cuatro operaciones aritméticas, y como la multiplicación es en definitiva una suma, y la división una resta, el funcionamiento racional consiste en sumar y restar²⁸. Este nuevo *mos arithmeticus* requería partir desde los átomos en los que ha de basarse el conocimiento: la suma añade una unidad a otra unidad, y el razonamiento avanza progresiva y binómicamente mediante adiciones o sustracciones sucesivas. Nada puede ser intuitivo en un golpe de vista: el científico ha de ir desde el punto a la línea, desde ésta a la figura, desde la figura a la extensión: en este punto el empirismo era profundamente medieval²⁹.

27 Vid. Hobbes, *Elements of Philosophy*, cit., pp. 387-88.

28 Hobbes había dejado reducido todo razonamiento a cálculo aritmético, y todo cálculo posible sólo podía consistir en una suma o en una resta. Explica que “For the arithmeticians teach to add and subtract in ‘numbers’; so the geometricians teach the same in ‘lines’, ‘figures’... the logicians teach the same in ‘consequences of words’; adding together two ‘names’ to make an ‘affirmation’, and two ‘affirmations’ to make a ‘syllogism’; and many ‘syllogisms’ to make a ‘demonstration’... In sum, in what matter so ever there is place for ‘addition’ and ‘subtraction’, there also is place for reason... For ‘reason’, in this sense, is nothing but ‘reckoning’, that is adding and subtracting, of the consequences of general names agreed upon the ‘marking and ‘signifying’ of our thoughts”. *Leviathan, or the matter, form and power of a Commonwealth ecclesiastical and civil*, London, 1839, p. 30. Las intensidades son de Hobbes.

Lo mismo venía a decir, cerrando el ciclo, Ludwig Knapp dos siglos más tarde: “Indem das Gehirn Vorstellungen bildet, so werden dadurch die Empfindungen nicht qualitativ umgeschaffen, sondern –wie man sich aus der Analyse der sublimsten und übernatürlichsten Ideen leicht Überzeugen kann– nur erinnert und combinirt. Um dieser unzweifelhaften elementaren Gleichheit der Leistungen willen, darf daher das Gehirn nicht als ein spezifische Gegensatz des Sinnennervens sondern nur als daran ‘Centralisation’ betrachten werden”. *System der Rechtsphilosophie*, Erlangen, 1857, p. 45.

29 En un texto, que de hecho es divertido, este inglés nos enseña como razonar: “As for example, from St. Andrew the mind runnet to St. Peter, because their names are together; from St. Peter to a stone, for the same cause; to stone to the foundation, because we see them together; and for the same cause, from foundation to the church; and from church to people, and from people to tumult: and according to this example, the mind run almost from anything to anything”. *Human nature, or the Fundamental Elements of Politics*, en “The English Works of Thomas Hobbes”, London, 1840, vol. IV, p. 15.

Podemos pensar porque –según Hobbes– la razón es un ‘fluido’³⁰ que suma y resta las percepciones fenoménicas, y que el género humano puede usar este fluido que computa para mejorar su bienestar. Las extravagantes expresiones que han puesto de moda Habermas y otros alemanes recientes hablando de ‘estrategias teleológicas’ ya estaban recogidas –aunque en unos términos más sencillos– por estos materialistas de primera hora.

*La separación de la razón teórica y la razón práctica,
o la negación de la razón práctica*

La reflexión filosófica de nuestra cultura distinguió pronto dos vertientes de la misma razón: la teórica y la práctica. Mediante la razón teórica el hombre conoce, y a través de la razón práctica el hombre decide lo que es más inteligente en cada ocasión. Ambas dimensiones de la racionalidad no pueden funcionar separadamente porque, a la vista de lo que es la docencia, todos saben que el profesor debe explicar con claridad: desde la *contemplación* de la cosa de la docencia (tarea de la razón teórica), el género humano extrae la conclusión indicada, que por establecer un *deber* –en el sentido estricto del término– pertenece a la razón práctica³¹.

Si dejamos el tema en este punto puede parecer que la razón teórica y la razón práctica son, en definitiva, la misma realidad, ya que si la docencia consiste en transmitir conocimientos, el profesor debe empeñarse en que efectivamente le entiendan sus alumnos. Llevados por esta intuición, diversos estudiosos a lo largo de la historia han entendido que basta con conocer lo que es cada cosa para que ese conocimiento imponga por sí mismo la obediencia a las exigencias de lo que es conocido. Esta tesis platónica fue renovada a finales del siglo XVI por Gabriel Vázquez de Belmonte y Luis de Molina, y la repitió Kant³². Estos filósofos afirmaron la existencia de un noúmeno racional que componía el ‘orden del ser’ inmutable, al que el ser hu-

30 Hobbes explicó que la razón es un ‘fluido’ común a hombres y animales. Vid. *Elements of Philosophy*, cit., p. 398.

31 Al tratar del espíritu que anima la ética de Aristóteles me dejo guiar fundamentalmente por el estudio de F. Inciarte, “Sobre la verdad práctica”, incluido en su obra *El reto del positivismo lógico*, Rialp, Madrid, 1974. Este estudio, hace ya años, influyó fuertemente en el autor de estas líneas.

32 Vid. mi estudio *La ley natural. Historia de una realidad inacabada*, UNAM, México, 2014.

mano tendría que acomodar sus conductas sin que fuera posible distinguir entre Ser y Deber-ser.

(*La polémica por las ‘sustancias’*) La validez de la razón práctica se fundamenta en los datos que le muestra la razón teórica, pues si la *teoría* muestra que existe la docencia, el momento práctico ordena que esa docencia haya de ser eficaz, ya que en otro caso la misma realidad o cosa de la docencia sería un concepto contradictorio consigo mismo. En estos casos tan sencillos, el momento del ser contemplado arrastra consigo al momento del deber propiamente práctico. Ésta es una manifestación más de lo que Tomás de Aquino llamaba el ‘medium rei’ o medio de la cosa, porque si la finalidad de la docencia es enseñar, quien se ocupe de la enseñanza ha de enseñar efectivamente. Esto es lo que se le puede exigir a un profesor en tanto que profesor. Cuestiones distintas son las exigencias que se le puedan lanzar al profesor como padre o como ciudadano.

El empirismo coincidió con los filósofos metafísicos en su negación de la filosofía práctica. Ésta es una afirmación delicada que requiere ser severamente matizada. Los metafísicos –pensemos en Gabriel Vázquez de Belmonte y Luis de Molina– únicamente reconocieron un *solo* cuerpo metafísico que expresaba toda la racionalidad y por tanto todos los conocimientos posibles del ser humano que poseyeran la nota de la universalidad; los empiristas llevaron hasta su final esta misma actitud y llevaron hasta su final lo que podemos llamar la mística de la fenomenidad, ya que supusieron que todos los fenómenos forman igualmente un solo cuerpo, sin paternidad definida. (¡Como si alguien pudiera confundir el ruido que produce una motocicleta con el canto de un pájaro!). Ellos mantuvieron que no existe nada que esté ‘detrás’ de esos ruidos, es decir, que no existen realidades que los *soporten* y que ellas, a su vez, no sean soportadas por otra sustancia. La noción de la ‘soportabilidad’ es esencial en la filosofía de Locke: en su muy extensa, prolija y argumentada obra, procediendo siempre rigurosamente de la mano de la filosofía escolástica tardía, Locke entiende que los filósofos que él combate mantienen que una ‘sustancia’ es lo que hace posible a los fenómenos porque es la instancia metafísica de los soporta y ella, a su vez, no se apoya en nada. Así, desde la visión vulgar, la gente entiende que el canto del pájaro es posible porque existe un gorrión que canta. El canto no se sostiene a sí mismo, sino que es producido o soportado por el gorrión. El pájaro sí existe por sí mismo, porque es una sustancia. Pero ¿quién o qué soporta al gorrión y a lo que lo sostiene?

La filosofía *progresista* del siglo XVII fue una continua polémica contra la noción de ‘sustancia’ entendida del modo indicado. Hugo Grocio mantuvo el carácter metafísico y divino de las realidades racionales que componen la ley natural, y por este hecho no acabó de ser aceptado por los jusnaturalistas posteriores³³. Pero Samuel Pufendorf dejó claro que los mandamientos de Dios a los hombres, que componen el contenido de la ley natural, no son sustancias sino modos o *modi*³⁴, es decir realidades ínfimas, equiparables en su poca entidad a los fenómenos, según la filosofía escolástica en la que de hecho él también estaba formado. Dicho sea incidentalmente, ya hablemos de Hobbes, Pufendorf o Locke, todos ellos razonan al filo de la filosofía escolástica decadente, no según la tomista, sino la de Luis de Molina y la de Francisco Suárez, que tanto tomó en préstamo a Scoto y a Gerson. Sin este influjo de la filosofía escolástica sería difícil pensar en las formas como pudieron comenzar a andar las corrientes empiristas. Ciertamente, todos estos filósofos tenían a mano los diálogos de Platón y las obras de Aristóteles, en donde podían conocer las críticas a las obras de los empiristas griegos, pero partir, asumiéndolos, desde Anaxágoras o Empédocles, hubiera planteado demasiados problemas. En cambio, desde la vulgarización filosófica que operaron Gabriel Vázquez de Belmonte o Luis de Molina, les fue fácil oponer los fenómenos a sus concepciones de las sustancias, mostrando fenómenos sin sustancias.

33 Thomasius mantenía que la Ley Eterna “nihil nisi figmentum Scholasticorum”. Así lo exponía Ludovici, aludiendo a Thomasius, en *Delineatio juris civilis ad fundamenta sua revocati et usui saeculo accomodati*, Lipsiae, 1692, p. 43.

34 Este autor escribía que “Exinde commodissime videtur entia moralia posse definire, quod sint modi quidem; rebus aut motibus physicis superadditi ab entibus intelligentibus, ad dirigendam potissimum et temperandam libertatem actuum hominis voluntariorum, et ad ordinem aliquem ac decorem vitae humanae conciliandum ... Porro uti modus originarius producendi entia physica est creatis; ita modum, quo entia moralia producuntur, vix melius possis exprimere, quam per vocabulum impositionis. Scilicet quia illa non ex principiis intrinsicis substantiae rerum proveniunt, sed rebus iam existentibus et physice perfectis, eorundem effectibus naturalibus sunt superaddita ex arbitrio entium intelligentium, absque unice per eorundem determinationum existentiam nanciscuntur”. *De iure naturae et gentium libri octo*, edición de Francofurti et Lipsiae de 1759, *reprint* de la editorial Minerva, Frankfurt am Main, 1967, L.I, cap.I, §§ 3 y 4, en las pp. 5 y 6 de esta edición.

Tesis que reitera en el tardío y poco conocido estudio *Compendium Jurisprudentiae Universalis*, Frankfurt, 1694, L. I, cap. 1, § 1, cuando vuelve a explicar que: “Resp. Sunt modi quidem personis et motibus physicis rebusque superadditi ab entibus intelligentibus, ad dirigendam potissimum et temperandam libertatem actuum hominis voluntariorum, ad ordinem aliquem ac decorum vitae humanae conciliandum”.

(*Las exigencias de la unidad llevaron a una ciencia única*) Sería fácil hacer recaer sobre el empirismo la culpa por esta negación irracional de la razón práctica. Pero no acabaremos de entender este problema si no lo situamos en el interior de un marco más amplio. Podemos decir ahora, sólo para introducir el tema, que el nuevo espíritu científico tendió a expulsar las cosas que son patentes en la cotidianidad hasta el punto afirmar que no existe ninguna verdad práctica objetiva fuera del campo de la razón teórica.

La explicación de este proceso histórico es compleja porque, en realidad, su negación de la filosofía práctica era un correlato de su previa negación de las posibilidades de la filosofía teórica, al menos de la filosofía teórica tal como había sido entendida en el pensamiento inmediatamente anterior, que la basaba en ‘sustancias’. Estas filosofías nuevas oscilan entre la afirmación de la ciencia como un *totum in seipso* disociado de la cotidianidad, y la sustitución de la vertiente propiamente práctica de las actuaciones humanas por un cuerpo de conocimientos ya dados o por investigar al que el hombre no tendría más *plegarse*.

No existe el deber, porque el deber es una de las categorías máximamente metafísicas: el hombre sólo ha de plegarse a lo que indique el filósofo bien-intencionado, y así se construye *técnicamente* la nueva sociedad. Era una nueva noción de la praxis del hombre en la que no era preciso *obedecer* a las reglas, sino solamente seguirlas. Aludía a la necesidad de inordinar estas consideraciones en un marco científico más amplio. En efecto, si nos ceñimos al empirismo, Heisenberg explica que la nueva ciencia fue montada sobre dos grandes exigencias. Una, porque cambió el aspecto de la realidad: en la Edad Media el significado simbólico o alegórico de una cosa era su realidad primaria. La otra tesis mantuvo que podemos ver las cosas como realmente son³⁵. En cambio, para la ciencia nueva el mundo consistía en cosas en el espacio y en el tiempo, y el movimiento estaba constituido por la interacción de la materia y de la fuerza. Aquella ciencia desechó la posibilidad –que entendía poco científica– de formar estructuras de valor distintas entre ellas, y puso sus esperanzas en la unidad de la representación intelectual que unificara los ámbitos físico, ético y social de acuerdo con la imagen newtoniana del mundo³⁶. Este hombre vivenció a esta unidad de las categorías principales de las

35 Vid. Heisenberg, *Física y filosofía*, cit., pp. 166-167.

36 Heisenberg repara en que fue mérito de Newton encuadrar en una sola teoría tantas estructuras aisladas e independientes. No sabemos, indica este físico, como penetró en el espíritu de Newton esta síntesis de estructuras anteriores: no conocemos ningún

ciencias como su gran garantía científica: un solo mundo, una sola razón, una sola ciencia. En este materialismo una categoría era una teoría o una idea, de naturaleza matemática, que trataba de compendiar en sí a otras teorías matemáticas, axiomatizando abstractamente estructuras diversas, para buscar un efecto unificador. En general, la teoría de las categorías ha tratado de axiomatizar de formas distintas estructuras diferentes con la intención de asociarlas a alguna forma intelectual pura: así tenemos los conceptos de espacio, movimiento o dirección. Tomaron representaciones lógicas, extraídas desde la experiencia, para elevarlas al nivel de servidores de un entendimiento puro³⁷. Esta mentalidad, que caló también en las masas populares, entendió que la inteligencia quedaba reducida a ser un espejo del mundo natural³⁸.

Volvamos sobre un tema que ha quedado latente hasta ahora. Si alguien pudiera observar que nuestra cultura se ha hecho *por saltos*, los ensayos de Vázquez de Belmonte y Luis de Molina debieran quedar en el cajón de la historia que guarda los intentos fracasados. Pero la observación del decurso histórico de la lógica de nuestras ideas científicas no muestra discontinuidades sino ilaciones entre, incluso, campos tan diferentes como la ética y la física. En efecto, los renacentistas del siglo XVI habían exigido una ciencia que mostrara las conexiones entre todas las cosas³⁹, y en el plano jurídico, habían exigido a los juristas que presentaran compendios completos y panorámicos de todo el derecho⁴⁰. Esto implicaba que el derecho, que en la época del *Jus Commune* había sido entendido ante todo como *Jurisprudentia*, esto es, como un

precedente. Las intuiciones de Newton y Pascal les llevaron a establecer unas propuestas teóricas que les posibilitaron llegar a una experiencia total y sistemática. Pero –añade Heisenberg– en este marco de pensamiento, cuando usamos la palabra ‘intuición’ no hacemos sino confirmar nuestra ignorancia. Vid. *Física y filosofía...*, cit., p. 135.

37 Así Saumells, *La geometría euclídea como teoría del conocimiento*, cit., p. 49.

38 Vid. Heisenberg, *Física y filosofía...*, cit., pp. 166-168.

39 Guillermo Buddaeus, al comentar la definición del ‘jus’ de Celso, explica que el jurista necesita poseer una formación enciclopédica. Escribe, concretamente, que “Hanc illa est encyclopaedia, de qua Fabius libro primo, ut efficiatur, inquit, Orbis illa doctrinae, quam Graeci encyclopediam vocant. Inde illud Vitruvii libro primo, cum autem animadverterit omnes disciplinas inter se coniunctionem rerum et communicationem habere, fieri posse facile credent”. *Annotationes in XXIV libros Pandectarum*, Paris, 1543, pp. 5-6.

40 Sobre este tema es clásico el estudio de L. Chiapelli, *La polemica contro i legisti dei secoli XIV, XV e XVI*, en “Archivio Giuridico”, XXVI (1881) pp. 295-322. El lector puede encontrar otros datos en mi estudio “*Mos italicus*”, “*mos gallicus*” y el Humanismo racionalista, en “Jus Commune” VI (1977) pp. 108-171. Este último estudio se encuentra en la web franciscocarpintero.com.

scire o saber hacer, quedara inmovilizado y reificado en los libros; ésta fue una exigencia que fue trasladada a la ética y, en general, a toda la ciencia. Esa *coniunctio rerum* a que aludía Vitrubio –tan presente expresamente en los humanistas del siglo XVI– hizo que Descartes se lanzara a proponer su *Mathesis universalis* que uniría todas las ciencias. Las diferencias entre las ciencias debían desdibujarse y en su lugar debía entrar el desarrollo del *arjé* único, la exposición del elemento solitario racional que daba cuenta de todas las cosas solamente diferentes en apariencia.

Lo cierto es que tanto en el campo de los escolásticos como en el de los científicos nuevos se fue afianzando una sensibilidad confusa que atendía más a lo ‘objetivo’ existente, y por eso cognoscible antes que cualquier otra cosa. Afirmaron todos –cada cual a su modo– un noúmeno subsistente por sí mismo, fuera el conjunto de las sensaciones uniformadas y transformadas por el poder de la mente (tarea de la que se encargaron Hobbes o Locke), fueran las esencias eternas que llenaron los libros escolásticos tardíos. Orillaron los requerimientos humanos diversos según cada ser y según cada cosa en sus momentos específicos y propios. Parecería que los escolásticos mencionados afirmaron las ‘cosas en sí’, mientras que los fenomenistas las negaron, por lo que la posición entre ellos sería total; pero unos y otros coincidieron en la presentación más elemental del problema: para los escolásticos existía un noúmeno total, siempre igual a sí mismo, que englobaba todas las cosas; los fenomenistas sólo hubieron de reafirmar ese noúmeno global y gris, pero aludiendo a los fenómenos. Estos escolásticos tardíos consolidaron el hábito de considerar ‘todo’ de un modo (epistemológico) único; aunque en los materialistas no se trató solamente de un ‘modo’, sino de una forma única, ya que redujeron todo el mundo humano –incluido el hombre– a fenómenos cualitativamente idénticos.

Obviamente, la primera exigencia de la nueva ciencia era negar las existencias de los ‘cosas’ distintas, y de ahí la polémica que iniciaron Hobbes y Locke contra la existencia de las *sustancias*. La consecuencia más inmediata fue que la ciencia dejó de ser entendida en función de cada cosa. Por el contrario, Tomás de Aquino había mantenido, aristotélicamente, que conocemos poco de las cosas, que sólo las conocemos por algunos de sus efectos, y que cada cosa se deja conocer en medida diferente⁴¹. Habría tantas ciencias como co-

41 Vid. mis estudios *La mutabilidad de la ley natural en Tomás de Aquino*, en “Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto” LXVII (2000) pp. 470-530. *Facultas, proprietates y dominium: tres antropologías en la base de la justicia*, en “Persona y Derecho” 52

sas. Pero ahora, a comienzos del Barroco, el panorama científico había cambiado, porque había entrado en juego la idea de “La Ciencia”, de un cuerpo de realidades que no podía ser atisbado desde la visión simplista del abogado o del artesano. Los científicos buscaban a tientas la idea de un conjunto de reglas reductibles *ad unum*, de un sistema en definitiva en el que habían de desaparecer las diferencias para quedar únicamente unas reglas que, por su carácter universal, habían de ser necesariamente formales⁴².

Vázquez de Belmonte y Molina les facilitaron el camino porque reconocieron las existencias de realidades racionales diferentes, pero todas ellas estaban unidas por lo que muy imprecisamente se podría llamar su racionalidad común, es decir, por su igual carácter nouménico. Este carácter igual no era posible en el espíritu aristotélico, en cuya filosofía cada cosa era racional en la medida en que era ella misma, ya que su ser o *esse* era ante todo su propio *actus essendi*, por lo que la noción del ‘ser’ poseía un carácter descaradamente analógico. Pero ahora la conciencia colectiva se fue habituando a considerar una forma de ser de la que participaban por igual todas las realidades.

Los científicos nuevos, en su calculada ambivalencia, propusieron un método único porque suponían que, de algún modo, la realidad que podía ser entendida por el hombre era igualmente única. Hasta entonces, las ciencias eran como apéndices de cada cosa que había de ser conocida, ya que se podía hacer ciencia sobre la prudencia o la pobreza cristiana, sobre los meteoros o sobre el conjunto de la física. Cada ciencia era siempre un *posterius* respecto de cada cosa. A partir de Galileo, la ciencia única componía un cuerpo racional que marcaba el inicio y el fin del conocimiento humano. El hombre dejó de ser una realidad entre otras realidades, con las que había de convivir en respeto mutuo, y él, es decir, la imagen que él tenía de sí mismo⁴³, quedó recluida también en ese cuerpo de conocimientos ‘objetivos’. Esta inclusión de lo humano en lo nouménico llegó hasta tal punto que Kant exigió que, para

(2005) pp. 143-188. *La “adaequatio hermeneutica” en Tomás de Aquino*, en “Philosophica” (Valparaíso) 35 (2009) pp. 95-120. Disponibles en la web franciscocarpintero.com.

42 Intuían lo que expuso Wittgenstein: “In der Logik kann es nicht Allgemeineres und Spezielleres geben”. *Tractatus logico-philosophicus*, en “Werkausgabe”, vol. 1,1, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989, § 5.454. En el campo de la lógica todo es universal, por lo que el refugio en ella garantiza –por así decir– frente a los ataques basados en datos concretos es de poca calidad.

43 Ésta es la tesis de Martin Heidegger en su ensayo *La época de la imagen del mundo*, cit., en donde mantiene que las expresiones de imagen del mundo e imagen moderna del mundo son idénticas.

que cada individuo se reconociera él a sí mismo como ser singular, entrara en funcionamiento un principio puro a priori del Entendimiento, el de la *apercepción trascendental*⁴⁴.

(*Las nuevas éticas 'nécessitaires'*) La expresión de *philosophie nécessaire* la tomo de Ferdinand Gonseth; él la usa para referirse a esos sistemas filosóficos que carecen de vitalidad propia porque dependen de un sistema epistemológico anterior⁴⁵. La usa ahora el autor de estas líneas para designar a los sistemas antropológicos que, en el momento de justificar algún tipo de doctrina ética, se ven condicionados por restricciones primeras impuestas en virtud de un método previo.

A la altura del 1700, ¿qué era el hombre? Había triunfado plenamente la tendencia a considerar conjuntos racionales como expresión de lo científico, y un hombre sólo podía ser 'algo' en el interior de un mundo intelectual que estuviera bien pertrechado tras las restricciones epistemológicas. Para entonces, las explicaciones pretendidamente metafísicas de Vázquez, Molina, y atribuidas también a Suárez, habían perdido su prestigio, y el noumèno que campaba por las Universidades europeas, el llamado a alzarse con el éxito, era la fuerte carga epistemológica que ha de existir necesariamente en toda explicación positivista y empirista. Los empiristas, con sus exigencias epistemológicas radicales, portaban consigo un bagaje conceptual que no iba a la zaga de las otras filosofías. El empirismo ha dependido de una radicalidad solamente expresable en reglas intelectuales –lógicas, metafísicas?– que han de imponerse en el trabajo del investigador aún antes de que éste comenzara a trabajar. Fue obvio que estamos ante 'filosofías necesitadas'.

Si Vázquez y Molina habían sacrificado de hecho a la filosofía práctica en aras de la filosofía teórica, tanto los científicos como Newton como los empiristas como Hume procedieron de forma parecida y negaron la posibilidad

44 Vid. *Crítica de la razón pura*, trad. P. Ribas, Alfaguara, Madrid, 1988, A107. Indica Llano que "ya tuvimos ocasión de señalar la circularidad que esta articulación entre acción constituyente y yo trascendental que llevaba consigo. La suerte de ese yo –a la vez potenciado y residual– estaba ya echada. Lo que entonces ya era sólo la sombra de una instancia ontológica, queda después 'superado'. El yo metafísico se disuelve". *La nueva sensibilidad*, cit., p. 98. Efectivamente, el 'yo' kantiano era simplemente un yo nouménico, disociado de la persona humana concreta, y si una persona no es concreta no puede ser una persona.

45 *La géometrie et le problème de l'espace*, Dunond Éditeur, Paris-Éditions du Griffon-Neuchâtel, 1955, vol. VI, p. 419.

de que el hombre se refiriera él a sí mismo *como hombre*, y en el lugar de esta referencia situaron técnicas de construcción de sociedades más justas o más felices de acuerdo con propuestas éticas en las que cada filósofo buscaba hacer realidad las tendencias humanas que él consideraba más importantes. En estas nuevas éticas sociales no estaba previsto que el hombre se volviera sobre sí mismo para actuar humanamente. Ciertamente, el ser humano había de desear cosas valiosas socialmente, pero ya no era un querer que se valoraba *quantum ad rationem voliti*, esto es, por la forma o el modo de amar lo querido, sino solamente en la medida en que fuera externamente eficaz: las virtudes humanas fueron perdidas de vista. Al perderse la importancia de la noción de la virtud personal, el ser humano fue entendido como un simple *homo faber* que alcanzaba sus metas personales en la medida en que obtuviera éxito en sus actuaciones adquisitivas de todo tipo.

El carácter técnico de la nueva antropología determinó que la racionalidad ya no podía estar fragmentada según cada cosa, sino que había de consistir en una *realidad* única. En este punto decisivo hubo poca diferencia entre Luis de Molina y David Hume. Pues así como Molina tendió a no considerar a lo individual-irrepetible en la consideración filosófica (en Molina ésta es una consideración sólo de matiz), en nombre de la esencia o forma eterna de cada cosa, los científicos modernos, al exigir que solamente fueran tenidos en cuenta los ‘cuerpos regulares’, prescribieron que las propiedades de las cosas que no eran reductibles a este esquema aritmético-geométrico fueron ignoradas *en sede científica*⁴⁶. Como un hombre sólo podía ser ‘algo más’ en el interior de ese mundo intelectual tan restringido, resultó así que la justicia de una ley o de una sentencia fue considerada una propiedad indiscernible si no era *argumentada* de acuerdo con una teoría previa. Este modo de pensar marcó el momento de oro del criterio de la validez, en el que el conocimiento de cada entidad dependía de su adecuación a un criterio de justificación.

Entendamos el problema en sus términos históricos: si el hombre había de ser deducido desde un sistema filosófico previo, es decir, si la calificación de

46 La interdicción de admitir estas cualidades la expresa vivamente Cassirer: “El pensar analítico arrebata a los conocimientos psíquicos esta máscara; les quita el velo y descubre, en lugar de su aparente uniformidad, su íntima indiferenciabilidad. Desaparecen las diferencias de las formas y los valores, que se manifiesta como una ilusión engañosa. Ya no existe dentro de lo psíquico nada que esté arriba o abajo, nada que sea superior o inferior ... Quien descubra tal realidad con despreocupación y sin prejuicios, no descubre nada de tal pretendido dualismo”. *La filosofía de la Ilustración*, trad. E. Imaz, FCE, México, 1984, p. 42.

la conducta humana (ya no se puede hablar de conductas, en plural) dependía de la posibilidad de inordinar la conducta en un esquema lógico ya establecido por el filósofo, las acciones humanas plurales fueron expulsadas de la ciencia en tanto que plurales y diversas, que ya ésta sólo se ocupaba de lo que siempre es lo mismo. Con razón explicaba Bergson que “Nuestra inteligencia sólo se representa claramente la inmovilidad”⁴⁷. En el noúmeno de Vázquez y Molina reinaba la apacibilidad eleática, no la dinamicidad aristotélica que situaba a cada naturaleza como el principio del movimiento distinto de cada realidad. En ambos estilos del nuevo pensamiento, el metafísico y el empirista, la naturaleza fue desdeñada como el principio del movimiento de cada cosa⁴⁸. En ambos estilos la praxis fue sustituida por la teoría y, llevados por este mismo estilo de considerar a la ciencia, unos y otros negaron la filosofía práctica para situar en su lugar un saber que de hecho era teórico. Porque para los metafísicos era una teoría de las sustancias inmutables y para los empiristas una metafísica de la fenomeneidad, que tampoco, en modo alguno, demostraron nunca.

Siempre se puede seguir una teoría de la doble verdad y considerar que Newton, que personalmente sí creía en la libertad y en la moralidad de las acciones, propuso un esquema científico que se refería solamente a la física. Pero una consideración así estaba destinada al fracaso porque los nuevos conocimientos fueron considerados el paradigma de toda la ciencia digna de este nombre, por lo que el defensor de la razón práctica entendida como la guía de la *praxis* humana, quedaba al margen de la ciencia y, por tanto, sus conocimientos no podían ser considerados *objetivos*. Tampoco la libertad era demostrable en este esquema mecánico, sino que más bien le era opuesta. Como Dios no tenía lugar dentro de este esquema, hubieron de hablar de un Dios fuera de la máquina: *Deus ex machina*. No fueron conscientes de que estaban situando al hombre fuera de la ciencia, y les resultó igualmente un *Homo extra machinam*.

Nadie sabría indicar dónde está esa línea que separa las virtualidades del noúmeno metafísico de Molina de la carga teórica o metafísica propia de los

47 “Notre intelligence ne se répresente clairement que l’immobilité”. *L’évolution créatrice*, cit., p. 626.

48 Aquino explica que el término *natura* puede ser entendido en dos sentidos: como el “Principium intrinsecum in rebus mobilibus”, y como “Quodlibet ens”. Vid. *Suma teológica*, I-II, q. 10, art. 1. En sus comentarios a la metafísica de Aristóteles distingue más sentidos de esta expresión; pero estos dos son los fundamentales.

empiristas. Un espíritu simple podría hablar con tono de seguridad y explicar que Molina, y los que participaron de su talante, afirmaron realidades racionales objetivas a las que habían de *plegarse* las acciones humanas. Sí, ciertamente, pero además de que esas objetividades inmutables cambian de vez en cuando⁴⁹, el problema que emerge es el de determinar para qué necesita el hombre adecuarse a esas objetividades: ¿por espíritu deportista, del mismo modo que el futbolista adecua sus acciones a las reglas del fútbol, o por espíritu de obediencia? En otros momentos he aludido a este tema⁵⁰. Fueron más coherentes los empiristas cuando redujeron la noción del deber a simples estados de ánimo de cada ciudadano, y lo liberaron de su carga metafísica, aunque a costa de hacer desaparecer la noción misma del deber; los autores materialistas del siglo XVII vieron con claridad que sus sistemas éticos requerían la negación del deber de obedecer el derecho; unos lo dejaron reducido al miedo al castigo y otros declararon que, simplemente, existe un deber cuando está prevista una pena para el caso del incumplimiento de la norma⁵¹.

Como la polémica, desde el siglo XVII, se entabló entre los defensores de la nueva metafísica y los que podríamos llamar los nominalistas, que alcanzaron su refrendo último con el éxito del empirismo, desde entonces la discusión se ha desviado seriamente y ha perdido su camino propio porque a todos les pareció que cada cual había que optar entre la metafísica de contenidos inmutables o las doctrinas éticas propuestas por los empiristas. Desde luego, es innegable que el problema apareció más claramente con los empiristas, porque nuestros abuelos consideraron que este esquema –el del empirismo– representaba el alma de lo verdaderamente científico: las limitaciones intrametélicas imponían el desconocimiento de la justicia y de la libertad, y el lugar de estas realidades fue ocupado por teorías mecánicas de la legislación que pivotaban sobre diversas variantes de la regla de la validez: era jurídico sólo aquello que hubiera pasado un *test* determinado, fuera la figura del legislador en Knapp o Bergbohm, la norma hipotética de Kelsen o la “Rule of recognition” de Hart. El ‘sentido común’ del siglo XVIII y de la Edad Con-

49 Vid. mi estudio *La mutabilidad de la ley natural en Tomás de Aquino*, cit.

50 Vid. mi estudio *La ley natural. Historia de un concepto controvertido*, Encuentro, Madrid, 2008, pp. 369-393. Igualmente, *La ley natural. Historia de una realidad inacabada*, ya citado.

51 Vid. mi estudio *Deber y fuerza: la Modernidad y el tema del deber jurídico*, en “Obligatoriedad y derecho. XII Jornadas de Filosofía Jurídica y Social”, Universidad de Oviedo, 1991, pp. 151-182. Disponible en la web franciscocarpintero.com.

temporánea ha sido férreo en este punto, como en otros, y ellos opusieron lo científico, proporcionado por la razón teórica, a los datos ofrecidos por la razón práctica, unos datos que, por su propia definición, no podían ser explicados en términos científicos. Resultó así que era una verdad indiscutible que el agua se descompone a los cien grados centígrados, pero que la prohibición de castigar a un inocente, considerada en sí misma al margen de cualquier test de validez, había de ser necesariamente inválida. Les resultó un hombre que tenía muchos derechos, pero que no poseía un derecho universal a tener derechos.

Quedaron separados los dos sectores del saber humano. Uno, el teórico, que era el científico, siempre compuesto por leyes de validez universal: Kant, el gran teórico del método de Newton, insistió con énfasis especial en la vinculación entre las nociones de la ley o *Gesetz* y la de la validez universal. La ley devino sinónimo de universalidad. Algunas leyes físicas teóricas fallan en el momento de la verificación, pero esto no constituyó un problema durante la época de la fe incondicional en la mecánica clásica, porque la credulidad en el mecanismo universal hacía creer que el avance de la ciencia acabaría con todas las perplejidades: la vivencia de la ciencia mecánica fue indisolublemente unida a la fe en el progreso perenne e irreversible.

Así sigue hoy, de hecho, este problema. El fenómeno tiene su opuesto categorial en la sustancia, y los materialistas de hace siglos entendieron que la inconsistencia de la ética quedaba suficientemente explicitada con la negación de las sustancias. Hobbes y Hume siguieron este modo argumentativo. Esta última unión –la del materialismo y la del fenomenismo– ha constituido un matrimonio realmente indisoluble, también ahora, porque los universitarios que quieren evitar cualquier contaminación ontológica o metafísica siguen empeñados en negar las ‘sustancias’ y para lograr esto suelen alegar “La negación kantiana de la cosa en sí”, o usan otras frases similares. (¿Qué quiere decir la expresión de la “cosa en sí”? Parece un paralogismo que ha surgido desde la consideración que Hobbes o Locke señalaron para las ‘sustancias’). Otros autores, como Ayer, recurren a la ironía⁵².

52 “Pero ahora se hace evidente que el tema que discutimos es el de si hemos infravalorado o no la variedad de cosas que han de encontrarse en el mundo. Es razonable pensar que la posesión de un sentido extraordinario, de un poder especial de visión, podría revelar la existencia de objetos, o de propiedades de objetos, que de otra forma hubieran escapado a nuestro conocimiento”. Ayer, *Los problemas centrales de la filosofía*, trad. R. Fernández González, Alianza, Madrid, 1984, p. 19.

Kant, que poseía espíritu crítico frente a los empiristas, se tomó la molestia de indicar expresamente que la síntesis trascendental entre los fenómenos y los principios del psiquismo humano no explicaba el conocimiento de la justicia, porque el derecho no se ocupa de explicar la intuición de los cuerpos en el espacio, sino la cualidad moral de las acciones⁵³. La primera parte de su “Crítica de la razón pura”, que llamó la “Doctrina de los elementos”, sólo se ocupa de las ciencias naturales, es decir, del estudio del Entendimiento o *Verstand*, y sólo produce conceptos, como él señaló expresamente; y en la segunda parte de esta obra, la “Dialéctica trascendental”, aborda el estudio de la Razón o *Vernunft*, en donde la primacía la ostenta en todo momento el conocimiento práctico. El puente entre ambas partes no está claro: al lector sólo le llega claramente la exigencia de que las Ideas o categorías de la Razón han de ordenar los Conceptos del Entendimiento.

El investigador habla de ‘cosas’ porque comprueba que la ‘cosa’ de la docencia le crea el deber de explicar con claridad, mientras que la cosa de la paternidad le creó en su día el deber de proceder a la *educatio* de sus hijos. Le trae sin cuidado indagar si estas cosas existen como ‘sustancias’, es decir, a modo de conjuntos de materia que subsisten por sí mismos en el espacio, o si existen de otra forma. Intuye que Hobbes y Locke traspasaron una cualidad que sólo es propia de los cuerpos físicos, y que se expresa ante todo con el término de *ubicuidad*, a la explicación de la vida humana.

53 Dedicué a este tema mi estudio *Nuestros utilitaristas malentenden a Kant*, en M. Elósegui-F. Galindo (ed.), “El pensamiento jurídico. Pasado, presente y perspectiva. Libro Homenaje al Prof. J. J. Gil Cremades”. El Heraldo de Aragón, 2008, pp. 141-166. Disponible en la web franciscocarpintero.com.

El de Könisberg se preocupó expresamente, ya en las primeras páginas de su obra principal, de establecer la diferencia entre la intuición de los objetos del espacio y la intuición de la justicia de las acciones humanas. Escribió que “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 este 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 receptividad de nuestra facultad cognoscitiva se llama sensibilidad y es completamente distinta del conocimiento del objeto en sí mismo, aún en el caso de que pudiera penetrarse hasta el fondo de dicho fenómeno”. *Crítica de la razón pura*, ed. cit., A43-A44.

¿Una morfología universal de la vida social?

Inauguraron el hábito de entender el conjunto de lo existente (es decir, de lo cognoscible) de un modo único porque la ciencia requería un solo ángulo desde el que entender todo: cuanto atacaban las sustancias negaban, en el fondo, la diversidad de las formas. Los *moderni*, siguiendo los pasos de la nueva geometría, concibieron un ‘tiempo modal libre de formas’⁵⁴, que extendieron también al espacio; así desligaron ambas realidades de las exigencias de las cosas concretas, e inauguraron el hábito mental de entender las funciones de las cosas al margen de ellas; porque entendieron que la captación de los fenómenos y de las relaciones entre ellos eran suficientes para hacer ciencia al margen de la sustancias sobre las que –según ellos pensaban– se apoyaban esos fenómenos. Este hecho no les planteó un problema irresoluble porque, de forma confusa, a falta de las ‘sustancias’ fundamentadoras de las existencias y alcances de las funciones que se derivan del conocimiento de cada cosa, vinieron a entender que en la sociedad humana existía un complejo juego lingüístico y estratégico, siempre observable en el plano de los fenómenos, que surgía desde la interacción de las distintas funciones del conocimiento sensorial, sin que fuera necesario suponer un trasfondo ontológico o metafísico que explicara estas interacciones. Hablo de confusión porque no quedó claro por qué existen y operan los fenómenos, y por qué impactan en nuestros sentidos. Ante este problema, Hobbes presentó contradictoriamente al *power of things* como la base originaria de estos hechos⁵⁵. Autores más recientes recurren a la holografía para hacer ‘ver’ a la imaginación de sus lectores cómo discurren estas intermediaciones.

Extendieron también al derecho esta falta de localización, y lo entendieron igualmente como un ‘modo’ universalmente presente sin formas diversas. El derecho, como en general todas las realidades normativas, se les presentaba como una unidad amorfa y simple: como un ‘deber ser’ presente en series de órdenes o mandatos que conllevaban coercibilidad. Lo entendieron de un modo uniforme porque desvincularon genéticamente al derecho de los fines por los que surge cada una de sus instituciones, ya que lo entendieron como

54 Un “formfreie Zeitmodus”. Esta terminología la usa Werner Gent, *Die Philosophie des Raumes und der Zeit*, Verlag von Friedrich Cohen, Bonn, 1926, vol. I, p. 318.

55 Él habla del protoelemento sensación que se desprende desde el objeto, y que por la fuerza del objeto produce un ‘fantasma’ en el órgano cognoscitivo. Vid. *Elements of Philosophy*, cit., pp. 102-104 y 391. Hablo de contradicción porque si las cosas tienen un poder, han de existir esas cosas diversas de las que emanan esos poderes distintos.

un poder o facultad en general que corresponde al poder público o a cada individuo; en todo caso, en un momento posterior a su creación, ha de adecuarse a las reglas de la justicia; pero si han desgajado a las distintas manifestaciones de la justicia de la génesis del derecho, ¿cómo explicar lo que es la justicia? Esta representación intelectual sólo es posible porque previamente habían abandonado la inteligencia del derecho también como el conjunto de las competencias jurídicas concretas⁵⁶ y la habían sustituido por un ‘poder hacer’ que tiene el legislador o que posee un sujeto si está habilitado para ello por el *Paramount*. Efectivamente, así como surgió la idea vaga de una morfología general de las operaciones matemáticas, que puede considerarse el sentido propio de las matemáticas modernas, surgió igualmente la idea de unas funciones políticas y jurídicas generales cuya forma general podía ser explicada partiendo únicamente desde unas funciones comunes que existen por sí mismas.

Este poder unitario fue posible afirmando la existencia de un criterio de validez interno al conjunto jurídico, de modo que tal conjunto formara lo que se puede llamar un sistema. ¿Qué quiere decir el término sistema? Aunque hay acuerdo entre los positivistas en la afirmación genérica del sistema⁵⁷, en los planos epistemológicos en los que se mueven reina un cierto desorden, que es especialmente patente cuando contrastamos las pretensiones de las teorías del derecho con las exigencias de los sistemas ético-jurídicos que se han popularizado en los últimos cuarenta años. Se puede percibir este desajuste en las bases de las teorías de la justicia recientes, porque son los mismos positivistas los que discrepan en demasía; y los autores de teorías de la justicia no van a la zaga en estas discrepancias. Quizá el problema más básico resida, en última instancia, en que aún gozan de validez social algunos restos del empirismo, porque algunos filósofos del derecho quieren partir desde bases empiristas, pero como proponen alguna doctrina sobre la justicia, tropiezan con la tarea siempre frustrante de corregir los fenómenos desde los fenómenos mismos, es decir, lo insípido desde lo insípido.

56 Sobre la diferencia entre derecho y competencia, vid. Cancelli, *Saggio sul concetto di “officium” in diritto romano*, en “Rivista Italiana di Science Giuridiche”, (1957-58) pp. 341 y ss. Vid. también mi estudio *Persona y officium: Derechos y competencias*, en “Rivista Internazionale de Filosofia del Diritto”, LXXIII (1996) pp. 3-59. Estudio disponible en la web franciscocarpintero.com.

57 Es preciso entender ahora el término sistema en su sentido débil, esto es, como un conjunto de reglas o normas de contenidos distintos pero que están unificadas por su referencia a un único criterio de validez.

¿Han encontrado el camino para inordinar los datos fenoménicos que nos proporciona la empiria en una doctrina sobre la justicia que dé razón tanto de las unificaciones propias del uso de un criterio de validez, como de los requerimientos desiguales de la cotidianidad? Parece que no, porque las cosas son tal como se presentan en la cotidianidad: múltiples, diversas, a veces irreductibles⁵⁸; no existe un lenguaje de superior calidad lógica en el que las exigencias distintas de la vida jurídica puedan ser unificadas. El único procedimiento para unificar a las manifestaciones del derecho es unir lo disperso a través de un rasgo común de las cosas, que permanecen entonces agregadas; las cosas quedarían así tan ‘clasificadas’ como empobrecidas. En la lógica y en la geometría es más fácil formar grupos según notas comunes porque el lenguaje en el que se presentan ambas ciencias se componen de elementos equivalentes desde puntos de vista decisivos. Sustituir a una realidad por lo que sólo es un momento suyo es una tarea fácil porque estas sustituciones son posibles de algún modo en todo lo que es compenetrable; si existen realidades que coinciden en ese mismo rasgo, la lógica de conjuntos, exagerada, puede obrar casi milagros.

Estos temas tan teóricos son difíciles de comprender para quien hace profesión de jurista, porque cualquier teorema, y en mayor medida cuanto más extenso sea, deja que desear por las insatisfacciones que genera el método seguido; pues el método ha de descansar, a su vez, en una razón metódica demostrativa más general y ninguna comunidad científica domina o ha dominado esta faceta última del método que existe o haya existido. La razón de este hecho es posiblemente la que proporcionó Tomás de Aquino cuando sostuvo que las conclusiones poseen menos fuerza cuanto más se apartan desde los inicios axiomáticos⁵⁹. Si consideramos que las teorías del derecho y las teorías

58 Häberle explica la diversidad de forma convincente cuando escribe que “La función social de la libertad de conciencia es de diverso tipo de la que atañe a la libertad de elección de profesión. El ‘valor-función social’ del matrimonio es fundamentalmente diverso de la función social de la libertad contractual, y esto depende del hecho de que el contrato y el matrimonio, siendo ambas instituciones sociales, según la distinción de Tönnies, pertenece el uno a la esfera de las relaciones de tipo societario, y el otro al ámbito de las relaciones de tipo comunitario”. *La libertad fundamental en el Estado constitucional*, trad. J. Seligman-C. Landa, Comares, Granada, 2003, pp. 38-39.

59 El de Aquino trató este tema extensamente. A veces indica que los razonamientos que tratan de los principios son distintos de los razonamientos que tratan de las conclusiones. Vid. *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores infidelium seu “Summa contra Gentiles”*, Marietti, Torino-Roma, 1961, § 475. En otros momentos explica que no existe

de la justicia hoy usuales no quieren deber nada a alguna instancia anterior a sus propios desarrollos teorematícos, parece que sus discursos han de ser especialmente complicados, extensos e imprecisos. Estas teorías han de crear su propio momento deóntico y no pueden reconocer una normatividad previa a ellas, a no ser que se trate de las normas de la lógica. Por ello, si una posición original del tipo de la de Rawls pudiera reconocer algún dato normativo concreto previo a esa misma posición –por ejemplo, el deber de pagarle al trabajador que ha trabajado en nuestra casa– tal posición primera dejaría de ser original o primera, y esto es impensable porque el deseo de originalidad vuelve incorrecto considerar que un ‘dato originario’ es cumplir con nuestro deber de pagar al que trabaja. A la razón humana le gusta construir, y no suele tolerar que le den las soluciones antes de que las descubra ella mediante su trabajo constructivo.

una conexión necesaria entre los principios y las conclusiones. Vid. *Suma teológica*, I, q. 82, art. 2. En tono más fuerte explica que han de existir dos intelectos distintos, uno que trata de las conclusiones y otro que versa sobre los principios. Vid. *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*, Marietti, Torino-Roma, 1964, § 1247. En general, en él domina la actitud que entiende que no existe necesidad entre los principios y sus concreciones en “ea quae sunt ad finem”. Vid. por ejemplo, *Quaestiones disputatae*, Studio Domenicano, Bologna, 1992, q. 22, art. 6.

II

LA CIENCIA MODERNA HA ENCONTRADO DIFICULTADES EN EL SIGLO XX

En el capítulo anterior han quedado aludidos un par de problemas, a saber: la pérdida de la filosofía propiamente práctica, subsumida en los conocimientos teóricos que sirven para crear tecnología (técnicas humano-sociales o socio-políticas en este caso), y los modos cómo las corrientes empiristas han acabado de enturbiar este problema. Sería deseable que el autor de estas líneas siguiera un solo nervio de este tema, lo que permitiría lo que –según el personaje de Cela en “La colmena”– se ha de exigir a toda obra literaria, a saber, hacer una exposición que posea planteamiento, nudo y desenlace.

Al filo de esta última exigencia, ¿podemos exponer una trama argumentativa que siga unívocamente una sola faceta de un problema? Para pensar hoy en la filosofía práctica hemos de situar su problema en las coordenadas actualmente vigentes, que más bien la confunden con estrategias teleológicas, y que no dudan en atribuir el carácter de *práctico* a cualquier desarrollo teorematizado de esta índole. Si se escribe sobre ella como quieren hacerlo los autores neocontractualistas o los teóricos de los diálogos ideales, hay que indagar si siguen teniendo razón de ser las limitaciones metódicas en las que estos teóricos basan la *modestia* de sus propuestas. Es decir, se presenta ante todo una previa labor crítica que muestre la utilidad o no de los esfuerzos por lograr la linealidad del discurso.

Sabemos que el problema que traemos entre manos arranca, al menos teóricamente, desde las limitaciones metódicas impuestas por la ciencia moderna, y más especialmente por las restricciones de la ciencia empirista. El primer tema que emerge incontinentemente es reparar en que Einstein, Planck, Heisenberg o Gödel han liquidado la visión del mundo de Newton, y hoy ha cambiado el modelo de ciencia que subyacía a la precomprensión materialista del mundo. Heidegger entendía que la metafísica es ese momento en el que el hombre decide sobre la esencia de la verdad¹: hay que concluir que ha cambiado la metafísica que subliminalmente nos dominaba.

1 “En la metafísica se opera la reflexión sobre la esencia de lo existente y una decisión sobre la esencia de la verdad”. *Holzwege*, traducido como “Sendas perdidas”, trad. de J. Rovira Armengol, Losada, Buenos Aires, 2ª ed., 1960, p. 68. Es el párrafo con el que abre su ensayo sobre “La época de la imagen del mundo”.

Los teóricos del derecho no suelen estar pendientes expresamente de los cambios en los métodos de las ciencias naturales: ése no es campo de su estudio. Es cierto que los teóricos del derecho no suelen tener conocimientos especiales sobre la física y que, por esto, remontarse concretamente hasta Einstein, Planck, Heisenberg o Gödel puede parecer el fruto de una investigación de hondura desproporcionada; pero como indicaba Harrington, el pueblo no siempre ve, pero siempre ‘siente’². Efectivamente, la comunidad científica de hoy siente o sabe que acabó el tiempo del Círculo de Viena y el monopolio del método de Newton, y que otras explicaciones del método científico, como las de Planck o Heisenberg, son más creíbles. Sabe que las explicaciones matemáticas del tipo de Hilbert pasaron y que su lugar ha sido ocupado por los axiomas limitadores de Gödel³. Al acabar la cosmovisión de la máquina universal, que podía ser captable científicamente, como afirmaba Kant⁴, la racionalidad científica se ha descompuesto y ha acabado con ‘aque-

2 «The people cannot see, but they can feel», *Political Aphorims*, p. 5, incluido en «Oceana and other Works», London, 1771.

3 Tirso de Andrés explica que “Gödel demostró que es posible encontrar proposiciones verdaderas que, por muy bien que se construya un sistema lógico, no es posible verificar ni refutar. En todo constructo lógico-racional hay verdades ‘indecidibles’: sabemos que son verdaderas, pero no es posible demostrarlo ni refutarlo. Es más, también demostró que la misma consistencia del sistema formal era una de esas proposiciones ‘indecidibles’, que no se podían probar ni invalidar”. *Homo ‘cybersapiens’. La inteligencia artificial y la humana*, Eunsa, Pamplona, 2002, p. 63.

Una comprobación que ahora hace más al caso es la que expresa este mismo autor: “En el año 1931, el brillante lógico-matemático austriaco, de 25 años de edad, llamado Kurt Gödel publicó un artículo que le haría famoso, sobre el que han corrido ríos de tinta. En él demostraba un teorema que, de manera fría y técnica, se puede enunciar del siguiente modo: “Si la lógica formal no es contradictoria, entonces no es completa”. Op. cit., pp. 57-58.

4 Kant, en su breve estudio *Über den Gemeinspruch*, afirmó que si la teoría y la práctica se contradice, esta contradicción denota solamente un defecto de la teoría. No es extraño que pensara así: el gran problema de Kant es que creyó que la explicación de Newton era la definitiva. Tirso de Andrés nos explica que “Sólo conozco un caso en el que se haya analizado a fondo el software mental utilizado por una teoría. Lo hizo Kant para la física de Newton. Kant pretendía hacer una teoría general del conocimiento, pero, como creyó que la física de Newton aportaba el modelo único y definitivo sobre el conocimiento humano, se limitó a analizarla.

No consiguió hacer una buena teoría de la inteligencia: en su lugar realizó un magnífico análisis del utillaje mental que utilizaba la física clásica. Descubrió que el espacio y el tiempo eran elementos puestos por el modelo ... Quiso hacer “un tratado sobre el método, no un sistema sobre la ciencia misma” ... Lástima que aquel magnífico trabajo estuviera

lla' separación entre la filosofía teórica y la filosofía práctica; sigue habiendo diferencias entre uno y otro saber, pero ya nadie puede oponer la objetividad teórica a la arbitrariedad práctica.

Aludo a cambios metódicos, que debieran haber modificado nuestras formas de acercarnos al estudio de lo que conocemos. Pero lo cierto es que nuestra cultura lleva siglos dominada por el prestigio del materialismo que se expresó teóricamente, al menos en un primer momento, en el empirismo incipiente del siglo XVII. Hoy, tras el hundimiento del Círculo de Viena, pocos se atreven a mencionar el empirismo, pero nos han quedado sus secuelas. De hecho, poco importa que hablemos de los tiempos pretéritos de Locke o Hume, de Carnap o Neurath, o bien de los tiempos actuales, cuando mencionamos a Habermas, Rawls, Luhmann, Chomski o Vattimo.

Todos ellos parten, como dato evidente, de la imposibilidad de conocer la 'cosa en sí'. Como la 'cosa' máximamente metafísica es la persona humana, la interdicción del conocimiento ontológico y metafísico ha determinado que la cualidad personal del ser humano haya sido proscrita en los estudios académicos, y con ella, las realidades de la conciencia personal y del deber. En el extremo, Luhmann niega la existencia de cada persona como un sistema autónomo porque, explica él, cada sujeto aspira a serlo todo⁵. Esto no tiene sentido: una cosa es la infinitud de la dignidad de cada persona, que es un dato metafísico sobre el que nada tiene que decir la sociología, y otra cosa es la pretensión de prolongar infinitamente la propia individualidad. De este tema ya me he ocupado en otros momentos⁶.

Nadie en concreto parece ser el autor de este fenomenismo actual y, desde luego, a estas corrientes les falta un referente unitario. Sucede que las ideas viven en el ambiente, como el aire que es de todos, y no suelen tener paternidad definida. La actitud más básica del sensismo empirista de hoy consiste en que exige tantas restricciones en virtud del método impuesto, que parece imposible que podamos extraer desde él las consecuencias propias de la filo-

trufado de palabras trascendentales y enfermo de optimismo semántico". *Homo 'cybersapiens'...*, cit., p. 166.

5 Vid. *Complejidad y Modernidad: de la unidad a la diferencia*, trad. J. Beriain-J. M. García Blanco, Trotta, Madrid, 1998, pp. 59-62.

6 Dediqué a este tema, en un libro realizado en cooperación con varios profesores de la Universidad de La Sabana, el estudio *Persona, derecho, judicatura*, en "El derecho a la justicia imparcial", F. Carpintero-M. C. Londoño (coords.), Comares, Granada, 2012, pp. 1-40. Estudio disponible en la web franciscocarpintero.com. El lector puede encontrar más referencias en *La crisis del Estado en la Edad Posmoderna*, ya citado.

sofía práctica, es decir, posibilidades para estudiar las conductas del hombre *en cuanto que* hombre. En un plano más a ras de tierra, el problema es resultado, en buena medida, del afán de secularizar, pues, como expresaba el menor de los hermanos Karamazov, “Si Dios no existe todo está permitido”. En efecto, como explicaba Horkheimer no es posible hablar de moral o de justicia al margen del plano teológico⁷. Éste es un tema que deja algo perplejo al investigador, porque las exigencias morales concretas permanecen de hecho en los empiristas como seres humanos que son, pero no las pueden explicar en *sede científica*. Tal cosa sucede con Hobbes, siempre escindido entre sus bases filosóficas y sus deseos personales; porque la lectura de sus obras deja la impresión de que él era un buen hombre que quería ante todo que reinaran la justicia y la paz en su patria⁸; para alcanzar este fin propuso incluso la división de los tres poderes⁹, tan superficialmente atribuida a Montesquieu.

7 Horkheimer escribía que “La verdad, enfáticamente considerada como algo que sobrevive al error humano, no se puede separar sin más del teísmo. De lo contrario reinará el positivismo, con el que se halla emparentada la teología más moderna, a pesar de la contradicción. Según la cual, la verdad significa un funcionamiento de cálculos, los pensamientos en que las formas de comportamiento, que se siguen necesariamente de ellas, quedan perdidas en la colectividad. Es fatuo querer mantener un sentido incondicionado sin Dios. La actuación recta, sin relación a un ser divino, pierde algo de sí, al igual que la salvación de alguien injustamente perseguido pierde su gloria de no ser que ésta vaya de acuerdo con los intereses de una colectividad a uno y otro lado de las fronteras del país”. *La añoranza de lo completamente otro*, en H. Marcuse-K. Popper-M. Horkheimer, “A la búsqueda de sentido”, trad. A. López Fernández, Sígueme, Salamanca, 1989, p. 91.

8 Podríamos aplicar a Hobbes las observaciones de Paul Johann Anselm Feuerbach cuando explicaba que Kant no propugnó ninguna tiranía: “In Kant findet man keinen Vertheidigen dieser Ausdehnung der höchsten Gewalt ... In wie ferne ist also dieser Anti-Hobbes auch ein Anti-Kant? Offenbar nicht in so ferne, dass der Regent, als blosse Privatperson nicht unverletzlich sey: dann das Gegentheil hievon ist Kants Behauptung nicht”. *Anti-Hobbes oder über die Grenzen der höchsten Gewalt und das Zwangsrecht der Bürger gegen den Oberherrn*, Erfurt, 1798, pp. 84 y 86. Feuerbach hacía esta precisión porque Kant propugnó la sumisión incondicional de los súbditos al poder político: vid. *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*, edición de A. Córdova, no consta traductor, UNAM, México, 1978, pp. 149 y ss. La razón que movía a Feuerbach a exponer esta tesis era que en la sociedad política kantiana el “Regent” estaba incondicionalmente al servicio de los fines de la sociedad: vid. op. cit., p. 95, por ejemplo.

9 En el *De corpore político*, “English Works of John Locke”, London, 140, vol. IV, p. 184, explica que para evitar la sujeción absoluta, lo procedente es: “As por exemple: they suppose the power of making laws. Given to some great assembly democratical, the power of judicature to some another assamby, and the administration of the laws to a third, or the some one man”.

Quedémonos con la comprobación: uno era Hobbes como persona, otro como científico. Uno era Kelsen como persona, otro como científico.

Aludía a los cambios de criterios sobre la naturaleza de la ciencia que se han producido en el siglo XX. Pero, al perderse la base veteromecánica, ¿hemos entrado por un camino realmente nuevo? Si es así, deberíamos disponer de indicios claros que señalen el cambio. Temo que este cambio no se ha acabado de producir. Veamos el estado más teórico de este problema.

En los comienzos del siglo XX aparecieron obras fundamentales de Einstein y Planck, y pocos años más tarde, Heisenberg y Weizsäcker en la física y Gödel en las matemáticas, acabaron con los sueños del materialismo entonces ya tradicional. Hicieron saltar en pedazos el fenomenismo que *postulaba* leyes que no eran directamente observables, y parecería que también deberían haberse venido abajo los andamiajes empiristas. Pero reparemos en una cuestión de matiz: entró en crisis el positivismo de Newton o de Laplace, pero los que seguían el empirismo de Hume no quisieron darse por superados. Es más, ante el caos producido, el empirismo recobró más fuerza porque se mostró como la actitud científica –la de ellos– que era capaz de resistir la ausencia de leyes universales, y aparecieron los realistas escandinavos. Era un sueño disculpable, porque la mente humana siempre necesita leyes de validez universal en las que hacer encajar normativamente sus conocimientos más elementales; si no es así, sólo puede hacer una acumulación caótica de datos. Como fue previsible, cayó igualmente el empirismo que ha sido típico del siglo XX, el del Círculo de Viena y el de Uppsala.

Se podría pensar que el hundimiento de estos modelos habría de haber implicado una vuelta al punto de partida de las discusiones sobre la ontología. No sucedió esto: era tal el afán de mantener la imagen materialista del mundo, que esta filosofía, aunque había perdido sus fundamentos teóricos, permaneció vigente en buena parte de las explicaciones sobre la teoría o la filosofía del derecho hasta el último tercio del siglo XX. Incluso hoy, el materialismo no se da por rendido: revive en las filosofías más recientes, fundamentalmente en las sistémicas: no en las explicaciones de Bertalanffy sino en las de Luhmann o Teubner.

Cuando la tensión que originaba este no asumir el cambio del paradigma científico ya no era mantenible, en la teoría del derecho apareció el Positivismo Jurídico Incluyente, que si es positivista no puede ser incluyente y si es incluyente choca con el positivismo¹⁰. En campos filosóficos más amplios, al

10 Así, Serna, *Filosofía del derecho y paradigmas epistemológicos. De la crisis del*

margen de las teorías sobre el derecho, tenemos a los seguidores de Saussure, de Vattimo, de Luhmann, o de los frankfurtianos, que insisten en lo que muy imprecisamente podría ser llamada la falta de orden cósmico y que quieren hacernos ver que la formación del mundo, también del humano, ha sido puramente casual. ¿Qué *clase* de orden buscan estos filósofos? No quieren admitir que les falta orden porque son ellos los que quieren imponer su idea del orden, una idea excesivamente dependiente del paradigma mecánico; su dogmatismo les lleva a esta afirmación excluyente. Se les puede echar en cara el reproche de Bergson, que explicaba que todo orden es contingente *par rapport à l'ordre inverse* y, efectivamente, si alguien mantiene que el desorden absoluto se sigue desde el orden absoluto, y desde éste se sigue aquel, estamos ante nociones simplemente analíticas que resultan la una de la otra¹¹. Finalmente se alza una de las tesis fundamentales de Wittgenstein: las cosas están en orden tal como están.

Todo parece indicar que al hundirse el modelo newtoniano se han quedado ellos sin el referente que les era imprescindible y vivencian la orfandad de sus ideas. Pero sigue operando la secreta esperanza de que, a pesar de todo, este paradigma es el único cierto, de modo que si damos tiempo a la ciencia, ella mostrará la verdad perdida momentáneamente.

Desde el punto de vista de la teoría de la ciencia ya no hay motivos para oponer la objetividad de lo científico a la arbitrariedad de la moral o de los contenidos del derecho. Pero desde el punto de vista humano, la intensidad con que son vividas las variantes del materialismo determina aún hoy esa separación entre el modelo de la ciencia y la teoría sobre el derecho. Esta actitud sigue ahora los mismos carriles que los del siglo XVII: los materialistas que hoy dicen seguir a Saussure, a Vattimo o a los sistémicos, niegan cualquier vertiente semántica del lenguaje y, por tanto, cualquier ontología. Parece que nos hemos reintroducido en el túnel del tiempo y estamos volviendo a plantear las cuestiones propias de los tiempos de Hobbes, Locke o Hume. ¿Es necesario proceder ahora como hace varios siglos? Lo pueril de las actitudes antiontológicas de algunos investigadores coetáneos nuestros les impone volver a estilos de discusiones que parecían superados y que han de estar superados para un investigador que viva el *common sense* que conllevó el cambio del modelo científico en el siglo XX. Porque la negación de la

positivismo a las teorías de la argumentación jurídica y sus problemas, Porrúa, México, 2006.

11 *L'évolution créatrice*, ed. cit., pág 692.

vertiente ontológica de los conocimientos prácticos parece más una actitud exigida por una cuestión de principios¹² que no por una profundización en la ciencia. Si niegan la posibilidad ontológica por la relación al orden inverso al que aludía antes, cualquiera está en su derecho de preguntar que donde está ese orden en virtud del cual no podemos afirmar *con objetividad* que ‘está mal’ moralmente conducir el auto con imprudencia.

Si la negación del conocimiento de unos contenidos del derecho que sean objetivos se basa en estas filosofías que hablan de la derrota de la razón porque ellas no son capaces de retomar la discusión donde quedó fijada, hay que concluir que la discusión sobre unos contenidos (morales) de validez objetiva en el derecho se basa en negaciones que no poseen un certificado de calidad. Entre los filósofos del derecho, unos aluden a la imposibilidad, que habría mostrado Kant, de conocer la cosa en sí, y otros explican que es imposible admitir que puede ser condenado un inocente porque esto choca con un universal implícito en el lenguaje. Estas corrientes más recientes son igualmente reacias a admitir la vertiente semántica del lenguaje, y por tanto, a reconocer la función de los datos que *realmente* inciden y condicionan los razonamientos jurídicos; sigue pesando la interdicción sobre el reconocimiento de la función de la ontología en la filosofía práctica¹³. Han cambiado los modos pero el escepticismo quiere seguir intacto. El sobrino del Príncipe de Salina –el protagonista de “El gatopardo”– le decía a su tío que “Es preciso que todo cambie para que todo siga igual”.

Tenemos una antropología, pretendidamente humana, sin personas, sin conciencia moral y sin explicación de la realidad del deber. Retengamos esta

12 Exponía Cassirer que “Con estos conocimientos del sistema materialista no hemos hecho más que considerar su aspecto exterior, pero no su propia médula intelectual. Por muy paradójico que parezca en un principio, no la descubriremos en el campo de *la filosofía natural*, sino en el de la ética. El materialismo, en la forma en que se presenta en el siglo XVIII ... no constituye ningún dogma científico-natural o metafísico; es, más bien, un *imperativo* ... La consigna spinozista “non ridere, non lugere, neque detestare, sed intelligere”, no se cumple nunca aquí. Ya superficialmente, la filosofía de d’Holbach se nos presenta como la preparación y el comienzo de un todo más amplio”. *La filosofía de la Ilustración*, cit., pp. 87-88.

13 Serna denuncia esta actitud contradictoria del *Inclusive Legal Positivism*, que se presenta a sí mismo como una variante más del positivismo jurídico pero que está mucho más cercano de lo que usualmente se ha entendido como jusnaturalismo. Su tesis es que ha de haber razones extracientíficas para seguir usando estos términos al margen de sus contextos. Vid. *Filosofía del derecho y paradigmas epistemológicos...*, cit.

tríada, que ha de ser la base de las discusiones sobre la filosofía del derecho: la cualidad personal de los seres humanos, la existencia de la conciencia moral con sus exigencias concretas ineludibles¹⁴, y la realidad del deber de obedecer el derecho, sean las disposiciones generales, sean las sentencias de los jueces. Hoy, la nota de humanismo que le falta a estas explicaciones, quiere venir fundamentada en la afirmación de la igualdad entre los seres humanos. Pero es difícil reconocer a un humanismo que no afirma explícitamente la cualidad personal de las personas. Reitero lo que expuse páginas atrás: que la igualdad de estos autores se reduce a mantener que todos los ciudadanos son puntos iguales de atribución de las teorías de la justicia. Una vez sentada esta tesis, hacen juegos dialécticos para mostrar cómo la igualdad sigue operando en la creación continuada del derecho. Pero no es siquiera verosímil que la exigencia de igualdad entre los individuos sea suficiente para obtener la justicia de las instituciones distintas de todo un ordenamiento jurídico.

Emergen dificultades para la ciencia empirista

Hobbes, Hume o Kelsen únicamente reconocieron ‘fenómenos’ que se producían en un solo plano epistemológico porque la aparente diversidad de los movimientos se debía, en último término, al único movimiento universal: la misma autoconciencia del hombre formaba parte de ese movimiento.

Para llegar a esta concepción del mundo el primer paso fue imponer, gracias al poder de la imaginación, un espacio imaginado, de modo que afirmaron una universalidad absolutamente abstracta –‘un’ espacio infinito– que no la proporcionaba la experiencia, sino que constituía un a priori puesto por ellos y que por este hecho no podía ser sometido a ningún tipo de verificabilidad ni de falsación. Este espacio era lo que podríamos llamar el espacio humano o espacio de las ‘formas’ humanas. Si hubiéramos podido preguntar a un jurista romano o del *Jus Commune* sobre el derecho en su conjunto, sobre las normas jurídicas o sobre el deber-ser de las normas, seguramente hubiera quedado extrañado ante la falta de concisión de estas preguntas: él nos hubiera preguntado sobre qué derecho o sobre qué ley le interrogábamos. Los Romanos no conocieron apenas las categorías jurídicas generales, tales como la

14 Sobre las relaciones entre la moral y el derecho, es recomendable el estudio de Andrés Ollero, *Derechos humanos. Entre la moral y el derecho*, UNAM, México, 2007. Este estudio recoge artículos sobre temas distintos, pero el tema de la imposible separación entre moral y derecho está presente a lo largo de toda la obra.

rescisión. Los *moderni* vivenciaron esta generalidad abusiva no tanto porque la afirmaran al modo cómo se afirman las ‘cosas’, sino porque entendieron al espacio como una realidad simplemente modal y por tanto libre de formas, como nos informaba Gent. Era una secuela de la propuesta del ser modal que Francisco Suárez había lanzado en sus “Meditaciones metafísicas”, y que tan generosamente recogió Samuel Pufendorf¹⁵. Estaba puesta la primera piedra para el entramado teórico que desarrollarían después, en el que conjunto de los institutos jurídicos y de los casos concretos quedaría reducido a expresiones extremadamente vagas, tales como normas, leyes, mandatos, derechos del hombre, etc. Todo ello dependiendo de la primera categoría más universal: la del espacio humano entendido como la libertad y operatividad voluntaria de los hombres en el *status naturae*.

Pero esta voluntariedad de los individuos ha de reunir los requisitos exigidos para ser considerada ‘válida’ por los fenomenistas. No pueden admitir que cada cosa conlleve su propia normación: la regla aristotélica-tomista que establece que la medida no es otra cosa que aquello que es medido, debe ser rechazada por una cuestión de principios. Esta negación conlleva que la razón práctica no es atraída por las cosas; no nos referimos ahora a esa atracción de la que hablaba Hobbes o a la simpatía o benevolencia de David Hume, sino a la atracción propiamente racional que cada cosa debe ejercer cuando está situada en el mismo plano que el hombre, de modo que el ser humano reconozca a esas cosas como ‘suyas’ aún antes de tenerlas. Si admitieran esto último habrían de reconocer que las potencias humanas “se especifican por sus objetos” (un dicho muy reiterado por Tomás de Aquino), de forma que en primer lugar ha de existir lo deseable para que el hombre lo desee o deba desearlo. En el lugar de esta comprobación establecieron una *potentia* humana omnímoda –una tesis muy del gusto de Scoto y sus seguidores¹⁶–, normalmente situada en la voluntad, que opera siempre del mismo modo persiguiendo sus ‘intereses’.

Reparemos en una primera faceta de este problema: los *moderni* nos situaron ante una masa uniforme o sin formas propias formada por los fenómenos que llegan hasta los sentidos del hombre. Sin embargo, hay motivos

15 Carl Schmitt explicaba que Pufendorf no era sino el heredero de Suárez. Vid. *El concepto de lo político*, trad. E. Molina y V. R. Crisafio, Folios Ediciones, Buenos Aires, 1984, p. 80. Es una tesis que reitera en *Escritos políticos*, trad. F. J. Conde, Doncel, Madrid, 1975, p. 17.

16 Vid. mi estudio *La ley natural. Historia de una realidad inacabada*, cit.

para entender que las percepciones que nos llegan parecen ser *cualitativa-mente* distintas. Los empiristas mantuvieron que las sensaciones sobre la diversidad eran un engaño, ya que sólo existe el protoelemento sensación que se desprende desde el *power of things*, y que reelaborado por la materia gris del cerebro, da lugar a contenidos mentales que pueden ser expresados lingüísticamente con validez intersubjetiva¹⁷. Pero, ante la multitud de temas que suscitan estas últimas líneas, volvamos a lo que algo ingenuamente –aunque con una ingenuidad bastante asumida– podemos llamar la opción inicial: que las sensaciones que llegan a los hombres ya están ordenadas, y producen y han de producir –*deben* producir en ellos– respuestas distintas de acuerdo con cada percepción, y que es por este último hecho por el que nuestros contenidos mentales poseen validez para ser comunicados a otras personas¹⁸. Ya indiqué que nadie confunde el canto de un pájaro con el ruido de un motor: estos sonidos llegan ‘ya’ diferenciados al oído humano.

Estas respuestas no se producen al modo de los reflejos condicionados de Paulov, ni tampoco parecen consistir en esos *outputs* que produce cada ‘sistema’ (¿?) cuando sufre una irritación desde el exterior, tal como proponen Maturana, Luhmann o Teubner. Los autores sistémicos como Luhmann son poco convincentes porque se expresan en un plano tan extraordinariamente básico, que sus explicaciones abarcan la totalidad de lo existente, es decir, el sistema solar, las galaxias, las colonias de insectos o la sociedad humana, todo ello partiendo desde “las tinieblas originarias”¹⁹. No existe nada que sea dis-

17 Hobbes mantuvo incoherentemente, desde sus bases, que la razón opera igual en todos los hombres. Vid. *Leviathan...*, cit. p. 31.

18 Éste fue un problema con el que se enfrentó Kant en varias ocasiones a lo largo de su “Crítica de la razón pura”. Años más tarde creó la categoría de los *Esquemas* para explicar esta facilidad que poseen las sensaciones para llegar tan ordenadas a los principios a priori del *Verstand*.

19 Luhmann se atreve a más y, para abordar este problema, él se sitúa en los inicios de todo, al modo del Libro del Génesis, y escribe que “En las tinieblas originarias ... el mundo ya diferenciado presenta distinciones, discontinuidades y procesos de formación sistémica. Sólo en referencia a una diferencia ya dada puede el sistema elegir una estrategia de diferenciación ambiental”. Vid. *Fin y racionalidad en los sistemas. Sobre la función de los fines en los sistemas sociales*, trad. J. Nicolás Muñiz, Editora Nacional, Madrid, 1983, p. 186.

Tesis atrevida, ciertamente, ya que Aristóteles solamente se atrevió a mantener la eternidad de la materia, pero no osó remontarse a las ‘tinieblas originarias’. Teubner sigue esta misma actitud, más moderadamente, y alude a los procesos moleculares que tienen lugar en las células y en los procesos neuronales del sistema nervioso como referentes de los movi-

tinto de la forma universal de proceder de los sistemas: la física, la biología, la ética o el derecho quedan equiparados en este espacio que, de hecho, no posee formas distintas.

Cuestionamos si es lícito proponer este tipo de explicaciones universales. Para comenzar este cuestionamiento tomemos el testimonio más sencillo sobre la crisis de la ciencia, el de Thomas S. Kuhn, que tiene un sesgo ante todo negativo porque muestra la incapacidad humana para encontrar un método científico universalmente válido que explique lo que es la realidad que estudia el físico. Kuhn llevó hasta el gran público lo que han supuesto históricamente los métodos científicos de cada momento. En su obra no aludió a los comportamientos de los corpúsculos en el interior de los átomos (el gran tema de la mecánica cuántica); se limitó con señalar las dificultades con que tropiezan los equipos de investigación compuestos por físicos que buscan crear tecnología. Estos profesionales se encuentran en un terreno que tratan de explicar, y ellos comprueban desilusionadamente que nadie es capaz de explicar la totalidad de lo estudiado; sus investigaciones les llevan a descubrir una constante más –una nueva ‘ley científica’– en el comportamiento de los objetos que estudian; pero la totalidad de las relaciones que esos objetos mantienen se les oculta siempre, y entienden que cada método científico es útil para saber solo más o menos sobre lo estudiado, y siempre de forma relativa al ángulo desde el que lo estudian²⁰.

Luhmann –y otros que proceden de forma similar– parecen no haber entendido esta lección. Él, ante todo sociólogo, especula al margen de los problemas de los físicos y reitero que nos propone una teoría omnicomprensiva que tanto sirve para explicar los comportamientos de los mandriles como los movimientos del sistema solar; y no solo explica los movimientos físicos –que era lo que pretendía Newton– sino que describe lo que él considera que ha de ser necesariamente su génesis o su llegar a ser, una génesis o un *Werden* que es sólo la estructura de un determinado tipo de movimientos, como son los que se producen el interior de las células vivas: una aportación de Maturana. Debiera haber sido más modesto. Es cierto que él propone trabajar según campos semánticos autorreferenciales, de modo que las formas de argumen-

mientos más elementales del todo universal. A falta del original, vid. la traducción italiana de A. Febrajo y C. Pernnisi, *Il diritto come sistema autopoetico*, Giuffrè, Milano, 1966, p. 42.

20 Werner von Heisenberg insistió en esta multiplicidad de métodos, es decir, de pluralidad de sistemas cerrados, todos sectorialmente válidos. Vid. *Los nuevos fundamentos de la ciencia*, trad. M^a Gimeno, Editorial Norte y Sur, Madrid, 1962, p. 126.

tar que describen la realidad serían referentes sin significado permanente. Pero, entonces, no debiera haber publicado sus obras, porque él trata de atrapar, en un discurso innegablemente proposicional y cargado de referencias visuales, el modo tan único como monomorfo en el que estas autorreferencias se producen, y la unidad afirmada no debiera ser observable tan fácilmente como él la describe: cabalmente, no debiera ser nada descriptible en términos universales; pero él quiere expresar la universalidad de los sistemas.

Como nuestra razón sólo se representa claramente la inmovilidad (recordemos a Bergson) la misma incapacidad suya incluso para la representación de lo inmóvil, determina la inexistencia de las ‘cosas’ que habrían de ser, por definición, entidades estáticas a las que pudiéramos señalar materialmente con el dedo: es el viejo mito empirista sobre las sustancias. Desde esta posición que sólo considera un único protomovimiento universal, no puede haber ‘cosas’, en el sentido filosófico del término, porque estos autores mantienen que los procesos que constituyen la realidad son absolutamente aleatorios y sus resultados son siempre ‘fungibles’, según la terminología de Ollero²¹. En el plano más humano, ellos entienden que la teoría sistémica ha de sustituir a la teoría de la acción por el hecho de la diversidad de los fines y por el insuficiente consenso en torno a los fines: sólo puede haber una ‘diferenciación funcional’, no una diferencia en base a estructuras, personas, posiciones o roles sociales, sino a una diversidad de diferencias “en los procesos motivacionales y de racionalización de la acción”²².

21 Estos autores mantienen el juego entre incitaciones (*Anregungen*) del entorno sobre casa sistema. Usan la terminología infantil de *input/output*, y mantienen, de forma gratuita, la absoluta fungibilidad de efectos y causas; todo *input* funciona como una causa y todo *output* puede ser considerado tanto como efecto y como causa de una nueva acumulación de la información del sistema que dará lugar a un nuevo *output* según una sucesión interminables de causas que son efectos y de efectos que se convierten en causas. Luhmann escribe que “Siempre hay otras causas que también podrían producir un determinado efecto; y siempre hay otros efectos que podrían ser igualmente generados por una determinada causa ... relaciones de causa y efecto, que son siempre sólo posibles, pero no necesarias”. *Fin y racionalidad en los sistemas...*, cit., pp. 28-29. Este autor entiende que así se crean ‘funciones’ en los sistemas, de modo que “La función es el esquema de acuerdo con el que se orientan la averiguación y la valoración de alternativas”. Op. cit., p. 30. Sobre los medios que se convierten en fines y los fines que vuelven a ser medios, es muy explícito en *Fin y racionalidad en los sistemas...*, cit., p. 62.

22 Luhmann, *Fin y racionalidad en los sistemas...*, cit., p. 69. Consecuentemente, no puede haber ideales en la política de los Estados, que son entidades que se dirigen hacia “Una nueva responsabilidad existencial que encuentra expresión en la nueva fórmula de

la razón de Estado”. *Fin y racionalidad en los sistemas...*, cit., p. 87. Alude a la idea del Romanticismo alemán del Estado como fin en sí mismo, y él entiende que “Desde entonces ya no existe ninguna teoría de los fines del Estado que resulte digna de consideración, y esto es algo que se puede predicar tanto del consecuente jurista que fue Kelsen que del sociólogo Max Weber”. *Fin y racionalidad en los sistemas...*, cit., p. 89.

Luhmann recurre al politeísmo valorativo de Weber y al relativismo axiológico de Kelsen. Debiera haber buscado otros referentes distintos de Weber y, sobre todo, de Kelsen. Andrés Ollero explicaba, muy coherentemente con el pensamiento de este austríaco que Kelsen “Acaba convirtiendo en pura comedia el supuesto juego del principio de legalidad”. *Derechos humanos...*, cit., p. 186. Califica a su doctrina de “Positivismo jurídico heraclítico, desconectado de todo elemento permanente”. *Derechos humanos...*, cit., 187. Es lógico que Ollero se pregunte sobre el sentido que tiene la expresión ‘ciencia jurídica’ en Kelsen: ¿Sobre qué nos informa la ciencia jurídica así entendida? Ollero concluye que Kelsen sólo propone considerar una autoridad sometida a control arbitrario. Vid. *Derechos humanos...*, cit., p. 247.

Luhmann, entrampado en estos problemas, no es muy consecuente consigo mismo (en realidad, no puede serlo), porque habla de “Trasponer la fórmula teleológica desde el plano de la acción aislada al plano de los grandes sistemas, y complejizarla de tal manera que pueda reflejar más o menos adecuadamente las condiciones existenciales de esos sistemas”. *Fin y racionalidad en los sistemas...*, cit., pp. 106-107. Navega torpemente en el océano lleno de corrientes contradictorias que él ha querido crear, y en la página 104 de esta obra había dejado sentado que la teoría económica pretende respuestas “Mediante el postulado de una relación axiológica óptima entre las consecuencias de la función. La mejor, y por ende la única acción correcta, sería aquella cuyas consecuencias guardan una relación axiológica óptima con las consecuencias de todas sus alternativas”, y esta tesis, explica él expresamente, es tan clara como falsa. ¿El Estado es pura facticidad sin fines? Reintroduce los fines y valoraciones cuando explica que ha de haber una remisión final a fines, porque si no es así, se produciría una remisión al infinito y, por tanto, “También el principio de economicidad sólo puede ser aplicado en un horizonte de consideraciones parcialmente neutralizadas y limitado por los procesos de establecimiento de fines”. *Fin y racionalidad en los sistemas...*, cit., p. 105. Amplía aún más su ambigüedad cuando escribe que “Este destronamiento del concepto de fin no ha de entenderse en modo alguno de manera tal que se llegue a prescindir de él ... Solamente se trata de una modificación del status del concepto”. *Fin y racionalidad en los sistemas...*, cit., p. 119.

Parece que se sitúa más en la realidad –en este caso en la realidad de su propia explicación– cuando escribe que el mantenimiento de la existencia sistémica no acierta, en verdad, a dar un criterio decisorio definitivo ... No hay fórmula teleológica alguna que sea representativa del sistema en su conjunto y posea capacidad de optimización”. *Fin y racionalidad en los sistemas...*, cit., p. 117.

El capítulo IV de esta obra está dedicado a “la función del establecimiento de fines”. Es un tema irresoluble desde sus premisas porque para explicar la vida del sistema ha de

Esta explicación se acomoda bien a las exigencias de los materialistas desilusionados, y es obvio que el que no se sienta condicionado a priori por las exigencias epistemológicas propias del materialismo, no tiene por qué *creer* en nada de esto. Del hecho de que la mecánica clásica haya caído en acto de servicio, y que los físicos hayan perdido su antiguo tono apodíctico, no tiene por qué seguirse la afirmación de la contingencia de todo conocimiento posible. Es comprensible que los que, más allá de la ciencia tenían ‘fe’ en la máquina universal, sientan cierta sensación de orfandad al haber perdido su modelo último. Lo extraño –aunque comprensible humanamente– es que el modelo pasó, pero las consecuencias prácticas que conllevó ese modelo –el materialismo, en definitiva– permanezcan mediante formas intelectuales renovadas. Ya indiqué que no ha habido un *ignoramus* expreso que haga volver a la comunidad de los materialistas a replantearse su empirismo.

Estas explicaciones más recientes viven al filo de algunos paralogismos. Ya indiqué que concebir a las sustancias como una porción de materia situada en el espacio es una idea francamente singular, inadmisibles para ninguna teoría de la ciencia que se precie de ser seria. Esta idea ha sido el primer gran paralogismo, del que depende la validez de la teoría posterior, pues así como no podemos afirmar que las sustancias se sustentan por sí solas en el espacio –re-

hablar de la apertura a los *inputs* que generan nueva formación en cada sistema, y de los *outputs* con los que los sistemas cambian su entorno; para mantener esta permanente apertura no puede mantener la existencia de sistemas ‘cerrados’, pero un sistema sólo llega a ser tal mediante su cerrazón ante las incitaciones que provienen desde el entorno. El resultado final es que mantiene unos sistemas que deben su identidad y autoafirmación a su cierre frente al entorno pero que han de negar esa identidad para estar abiertos al exterior. Su obra *Complejidad y Modernidad*, cit., está destinada preferentemente a mostrar lo constitutivo y por tanto el momento cerrado de los sistemas, y *Fin y racionalidad* está dominada por la tesis opuesta, a saber, cómo no es posible afirmar la existencia al modo como algunos afirman la existencia de una ‘cosa’ porque, de ser así, nadie podría explicar el juego continuo de las causas y efectos, esto es, de las causas que son efectos y de los efectos que son causas en un proceso tan interminable como continuo que impide considerar al sistema como una entidad ‘constituida’.

Clarifica algo su actitud última cuando indica que él sigue un método ‘fenomenológico’: “Afirmar esto de ninguna manera equivale a tomar un punto de vista subjetivo o psicológico. Todo lo contrario, la fenomenología significa considerar al mundo tal como aparece, sin referirse a preguntas metafísicas u ontológicas”. *Complejidad y Modernidad...*, cit., p. 28. Nunca hemos sabido de un método así, una vez que él ya ha contextualizado que puede entender ser ‘fenomenología’. Desde luego, su ‘fenomenología’ no tiene nada que ver con la actitud de Husserl.

cordemos el ejemplo de Locke sobre el mito indio del gigante y de la tortuga—, hay que rechazar la existencia ‘autosubsistente’ de la cosa de ser padre o profesor. El segundo paralogismo que juega una función decisiva es la concepción de lo que existe, o de lo que es al caso, como un fluido. Hobbes ya se entretuvo con esta tesis, y vimos que para él sólo existe en definitiva el movimiento entendido de este modo. No pudo precisar más, porque si el movimiento solo puede consistir en el cambio de un lugar a otro, esta sucesión de ubicuidades no deja mucho margen para la intuición. Pero si se desdeña por principio “la tradición veteroeuropea de la ontología”²³, la imaginación sólo puede sustituir a las cosas, más o menos estáticas o en movimiento, por una confusa representación, sin formas, del movimiento mismo. Es una extraña *reificación* de una concepción sobre el movimiento que quiere ignorar que cada cosa posee su propio movimiento que depende del objeto al que tiende cada ser vivo.

Los sistémicos echan mano de esta reificación, e imponen las condiciones de esta ‘cosa’ que ellos quieren describir. Las filosofías que solamente admiten la lógica binómica²⁴, han de dejar reducidas estas sensaciones, y su operatividad en el ser humano, a una cuestión de más o menos. El modelo a seguir es el de la informática. Niklas Luhmann es paradigmático hoy a este respecto. Pero su exposición rompe el lenguaje: él habla de reducir la complejidad, pero donde sólo hay aritmética no puede haber complejidad, sino únicamente complicación; el motor turbodiesel de un automóvil es extraordinariamente complicado, pero no tiene nada de complejo; precisamente porque es solamente complicado, un motor puede ser armado y desarmado indefinidamente, y siempre puede ser reparado. Y, sobre todo, no puede haber contradicciones que produzcan en él un flujo y reflujo de sus actos que, a modo de retroalimentación de la información con la que reacciona a los estímulos nuevos, hagan que el motor viejo sea cosa distinta a la realidad que poseía ese motor cuando era nuevo. Como en las realidades ‘vivas’ sí existe esta retroalimentación, el esquema binómico no está en condiciones dar cuenta de los movimientos o evoluciones de los seres vivos; ciertamente un animal puede desplazarse localmente: pero este tipo de movimiento tan extraordinariamente primitivo no es el arquetipo de los movimientos en general.

Todo parece indicar que al hablar del movimiento, sin precisar más, esta-

23 Así, *Complejidad y Modernidad...*, cit., p. 64.

24 Luhmann escribe: “Lo más útil para esta función es un esquema binario cuya aplicación puede ser repetida cuantas veces se requiera”. *Fin y racionalidad en los sistemas...*, cit., p. 33.

mos usando una noción mítica de él. No conocemos el movimiento universal, sino cosas distintas que se ‘mueven’ de modos diferentes. En la física actual, el movimiento es llamado por los físicos una noción ‘metafísica’ que el psiquismo humano necesita suponer y aplicar a pesar de sus imprecisiones. Si nos apartamos de la física sólo tenemos un concepto confuso que es mejor evitar siempre que sea posible.

Estamos dando vueltas a los problemas que plantean la noción materialista de ‘sustancia’, que fue considerada como un paquete de materia situado en algún lugar del espacio, y que permanece siendo él a pesar de los cambios. Si estos trozos de materia quedan sustituidos por un proceso continuo de autoproductión o autopoiesis de lo que es, ya no habría motivos para afirmar que existen las sustancias porque el movimiento perpetuo destruye la inmovilidad que hay que afirmar en toda cosa que ‘permanece’. En el traspaso de estas nociones desde las ciencias naturales a las ciencias humanas, resultaría que no podríamos afirmar las objetividades de las nociones de padre, marido o profesor, porque ellas son entidades de algún modo ‘sustanciales’ y quedan bajo la proscripción general de las sustancias. Y tan inhumano es afirmar exclusivamente una sola noción del movimiento universal como mantener la existencia de un noúmeno cuyo estudio vuelva superflua la filosofía práctica porque todas las dificultades quedarían resueltas mediante la aplicación del instituto o regla metafísica a lo concreto.

Las ‘teorías’ sólo conocen una única protorealidad

Sabemos que los fenómenos le llegan al hombre desde el *power of things* según Hobbes. Es extraño que este inglés sí admita ahora la existencia de las ‘cosas’ o *things* (a las que de hecho entiende en este momento como ‘sustancias’) porque las cosas plurales le son imprescindibles en este paso argumentativo para explicar la existencia y el singular comportamiento de los fenómenos cuando son percibidos por nuestras facultades perceptivas. Esto es una incoherencia grave; pero dejemos por el momento este tema. Para los fenomenistas, el conjunto de los fenómenos que son reelaborados por las facultades del cerebro dan lugar al lenguaje. El hombre vive en su género, y el conjunto del género humano es información que se expresa en el lenguaje.

En el discurso uniforme del lenguaje no existen diferencias. Sólo existe en definitiva ‘una’ representación del espacio en la que poco importa que sus partes más minúsculas sean de masa o de energía. Esta comprobación pesa

tanto en las ciencias naturales como en el derecho. Desde luego, el investigador reconoce que no tiene ni la más remota idea de lo que sea el tiempo o el espacio, que desconoce la índole de los movimientos de las partículas en el interior de los átomos o que no sabe por qué existe la ley de la gravitación universal; pero percibe que él se relaciona cotidianamente con cosas ‘materiales’, tales como su casa o su auto, o con cosas intelectuales, como la de ser padre, profesor, amigo o con las exigencias de una compraventa. Pero los empiristas le indican que no existen las cosas, y que si tiene el deber de explicar con claridad porque es profesor, tal obligación viene impuesta por el lenguaje y su estructura.

Entendamos esta tesis en sus justos términos: nadie puede comprobar que sea positivamente una exigencia impuesta por un universal lingüístico. La lingüística, tal como la expuso Saussure, tiene exigencias, pero estas exigencias no se comprometen con las vertientes semánticas de los términos; éste es un problema que, en todo caso, ha de quedar reservado para los que estudian cada habla o idioma concreto. Pues los universales propiamente lingüísticos son formales, no de contenidos. El problema al que aludo ahora es que la afirmación del universal implícito en el lenguaje no obedece a una exigencia positiva que sea posible demostrar desde la lingüística, sino que una respuesta meramente residual: a falta de otra argumentación no queda más opción (lógica) que mantener las existencias de estos universales necesariamente presentes en el habla.

Al llamarse empiristas debieran haber dejado que la razón no trascendiera a los hechos. Pero es imprescindible al psiquismo humano trascender a lo que es le dado de la mano de alguna teoría improbable pero que le sirve al autor de cada teoría para proponer su explicación de lo que hay, de modo que el dato científico se transfigura en afirmación filosófica. Una gran incoherencia ya ha sido apuntada: indiqué que ellos impusieron imaginativamente un espacio que era una infinitud abstracta que no la proporciona ningún fenómeno de la experiencia y que no pasa ningún test de verificabilidad ni de falsabilidad. Pero, ya que aludo expresamente a incoherencias, ¿sirve de algo denunciar incoherencias? o, expresado de otro modo, ¿la denuncia de una incoherencia puede anular el valor explicativo de una argumentación?

Desde luego, para un investigador premoderno, que seguía el criterio del *subjecta materia*, las incoherencias formaban parte de la ciencia, porque cada cosa tiene su propio camino de acceso (epistemológico) y cada una de

ellas se deja conocer en medida distinta²⁵. Incluso bastante más tarde, Gauss –quizá el gran geómetra del siglo XIX– entendía que podían subsistir simultáneamente las geometrías euclídeas y las no euclídeas²⁶. Pero los empiristas se separaron en este punto, y con toda radicalidad, de las filosofías anteriores, ya que usaron la crítica más acerba imaginable, una crítica que normalmente fue realizada, paso a paso, denunciando lagunas, saltos lógicos o incoherencias de las filosofías que ellos combatían, sin renunciar al insulto cuando era preciso. La gran herramienta dialéctica del empirismo fue la denuncia de las incoherencias. En realidad, utilizaron el lenguaje para demostrar *proposicionalmente* que el lenguaje no describe nada real.

Sirve de poco denunciar contradicciones, sin más, en las actuaciones del gobernante o del jurista, porque el arte del gobierno consiste en buena medida en contradecirse sin desdecirse. Profundizando más en el tema vemos que la mecánica cuántica nos ha enseñado lo problemáticos que pueden llegar a ser términos como percepción o existencia. La gran tesis de Tales, basada en el principio de no-contradicción del ser, resulta también cuestionada cuando el físico se asoma a la física atómica. Pero todo hombre tiene derecho a usar las mismas armas que sus adversarios, y ha sucedido que, Hume especialmente, hizo de las denuncias de las incoherencias el gran instrumento de sus argumentaciones. Los escritos de Hume no son tan farragosos y prolijos como los de Locke, pero su estilo es idéntico: de la mano de la única filosofía que conocía, que era la escolástica, argumentó paso a paso cada una de sus líneas, buscando en todo momento un cuerpo teórico armónico y sin fisuras. Por esto, si un investigador observa que Hume utiliza correctamente el idioma inglés para demostrar que no existen las cosas sobre las que él habla, y que son estas mismas cosas las que le hacen posibles sus discursos, está en el derecho de denunciar sus explicaciones.

Debieran haber sido más coherentes consigo mismos. Hume, al final de su tratado sobre el conocimiento humano, indicaba que cuando entramos en las bibliotecas en las que hay tantos libros escolásticos, tan extensos, sobre teología, debemos preguntarnos si esos libros están redactados al filo de las posibilidades explicativas de los números y de las figuras; y si no es así, deben ir a la basura. Pero Hume no quiere reparar en que él publicó varios libros

25 Ferdinand Gonseth mantiene, de forma parecida, que es preciso comprometerse con todos los sistemas teóricos existentes. Vid. *Mon itinéraire philosophique*, en “Dialéctica” 20 (1966) p. 409.

26 Gonseth, *La géométrie et le problème de l'espace*, cit., vol. VI, pp. 550-551.

algo extensos en los que razona sin recurrir para nada a las virtualidades de las figuras y de los números. Además, debiera haber tenido en cuenta que en sus “Escritos morales y políticos” él usa continuamente las nociones universales que rechaza en las otras filosofías porque tiene que defender la propiedad privada, y en este punto no caben juegos intelectuales²⁷. Por lo demás, él y todos los empiristas usan omnipresentemente las figuras del sujeto-verbo-predicado, o la de sujeto-verbo-complemento directo, emplean las distintas formas de las conjunciones, utilizan adecuadamente los adverbios, y todo ello gracias a la vertiente semántica del habla. Si Hume hubiera sido consciente de sus dificultades debiera haber detenido la redacción de sus obras en la primera página. Lo cierto es que las nociones que utilizaron Hobbes, Hume, Neurath o Bobbio, estaban preñadas de las exigencias de los conceptos que ellos combatían²⁸.

27 Sócrates se mostraba preocupado por el alma de los hombres, y a esta tarea dedicó su vida. Parecería, en efecto, que los hombres debiéramos estar preocupados ante todo por nuestra realidad espiritual. Pero la experiencia no muestra esto, y la actitud personal de Hume fue todo un ejemplo de este hecho: él realizó una crítica muy exigente de los conceptos usuales en nuestra vida cotidiana; pero cuando ha de tratar el tema de las propiedades privadas argumenta como un burgués que hace propias todas las formas de argumentar. Es patente que no se juega con el dinero. Locke había dado una buena lección sobre este punto al escribir que “But yet we see, that neither the sergeant, that could command a soldier to march up to mouth of a cannon, or stand in a breach, where he is almost sure to perish, can command that soldier to give him one penny of his money”. *Of Civil Government Book II*, en “The Works of John Locke”, London, 1823, vol. V, § 139.

Lord Kames explicaba, enfrentándose a David Hume, que “He found a justice on a general sense of common interest. And yet, at no greater distance then a few pages, he endeavours to make out (vol. 3, p. 43), and does it successfully, that public interest is a motive too remote and too sublime to affect the generality of mankind, and to operate, with any force, in actions so contrary to private interest”. *Essays...*, cit., p. 83.

28 Este fallo fue destacado por Hegel con fuerza: “Diese ist jedoch nur die *eine* Seite, und die Hauptsache besteht in der Vereinigung des Geschiedenen. Inde, die Analyse auf dem Standpunkt der Scheidung stehenbleibt, so gilt von derselben jenes Wort des Dichters:

Encheiresin naturae nennts die Chemie,
Spottet ihrer selbst und weiss nicht wie.
Hat die Teile in ihrer Hand,
Fehlt leider nur das geistitige Band.

Die Analyse geht von der Konkreten aus und hat in diesem Material viel vor dem abstrakten Denken der alten Metaphysik voraus”. *Enzyklopädie der philosophischen Wis-*

(*Un solo espacio lógico es insuficiente*) Veamos este problema más desde el ángulo de la filosofía práctica, que reflexiona sobre los derechos y deberes y no directamente sobre los puntos y el espacio. Si prosigo con el ejemplo ya mencionado diría que al investigador le llegan ruidos –por decirlo de este modo– desde diversas instancias, ya que no son las mismas las voces de sus alumnos que las de sus hijos. Si él siguiera el *mos geometricus* de los empiristas, habría de reconocer que la unidad amorfa del espacio vuelve irrelevantes los lugares desde los que proceden esas voces, y por tanto hace igualmente irrelevante la diversidad de las voces mismas. El verdadero problema aparece cuando el investigador estudia este problema en su vertiente propiamente normativa, porque entonces comprueba que las incitaciones sensoriales (los alemanes tienen cierta proclividad para hablar de *Anregungen*, incitaciones) que provienen desde estas distintas fuentes no generan en él los mismos deberes y derechos; pues la voz de un alumno matriculado en su asignatura posee un poder cualitativamente distinto de la de otra persona sobre la que no imparta docencia. Lo que le indica que ha de haber otras realidades distintas a las de los simples fenómenos que le llegan también desde el espacio externo a él.

El fenomenismo se ve forzado a suponer, como condición previa a los fenómenos, el *espacio humano* al que he aludido, sin relieves y sin formas. Entonces los fenomenistas pueden reducir las nociones que usamos a símbolos, expresados en las palabras. Pero perdieron de vista que un símbolo o signo es sólo el contenido de una experiencia sensible puesto al servicio de un entendimiento puro²⁹, y que tales entendimientos no existen; y que tampoco existe ese ‘espacio’ previo, sin formas, pero en el que se forman los símbolos. Al menos, no existe en los temas humanos, porque cualquiera observa que sí existen las condiciones de padre, amigo o arrendador, y estas condiciones no son símbolos ni logotipos. El problema emerge en su mayor nitidez cuando vemos que la sociedad tiene establecidos distintos derechos y deberes para los titu-

senschaften, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970, I, § 38. Los versos que cita Hegel son de Goethe.

Como denuncia Viola, refiriéndose en general a esta contradicción del pensamiento político-jurídico moderno, Hobbes buscaba escapar del estado de naturaleza (de la naturaleza) creando un Estado artificial según las leyes de la naturaleza. Vid. *Stato e natura*, Anabasi, Piacenza, 1995, pp. 20-22.

²⁹ Así Saumells, *La geometría euclídea como teoría del conocimiento*, cit., p. 49. Es patente que si se quieren hacer las cosas con el debido rigor, no puede darse que se denomine ‘cálculo puro’, si no se ‘apoya’ en alguna evidencia intuitiva, es decir, si no va a remolque de alguna proposición ‘verdadera’.

lares de cada una de esas condiciones: entonces estos problemas abandonan el plano individual—con su irremediable solipsismo— y pasan al plano de lo jurídico. Es decir, abandonan el plano individual y pasan al plano personal³⁰.

Una vez que entra en juego la vertiente estrictamente normativa de una proposición lingüística, sin que tal cualidad de deber-ser la deba esa proposición al hecho de haber pasado un test de validez, ya tenemos elementos de juicio para pasar desde las nociones simplemente generales a las propiamente universales. Pues es en el campo de lo normativo donde se manifiesta lo universal de forma más clara; no es el único campo en el que se manifiesta lo universal, pero sí es el terreno en el que cualquiera reconoce en mejores condiciones la universalidad de lo indicado en una proposición. Sucede que si hablamos en términos generales y puramente teóricos, por ejemplo, si hablamos acerca de lo que es la moral, las discrepancias surgen inmediatamente, y nadie puede ser forzado a adoptar una postura doctrinal. Pero si alguien enuncia que no es lícito abusar de los inmigrantes, no hay discusión posible sobre esta tesis: esta proposición contiene necesariamente un universal moral que todos *deben* entender.

En el plano académico mostramos discrepancias, incluso sobre temas muy elementales, pero nadie puede discrepar sobre los principios jurídicos básicos, de forma que si un profesor enseñara a sus alumnos que es lícito abusar de los inmigrantes indocumentados, ese profesor —al margen de la reprobación moral que nos mereciera— debería ser procesado por apología del delito. La reprobación no se debe exclusivamente al hecho de que tal conducta esté prevista expresamente, y castigada, en las leyes nacionales: esta conducta es reprobable de suyo y no en vano Allen hacía notar, en polémica con Lundsstedt, que la moral no deja de ser tal por estar positivada o por ser necesaria³¹.

30 Para una distinción entre lo individual y lo personal vid. mi estudio *Persona, derecho, judicatura*, ya citado.

31 Allen explicaba que “There is here a profound fallacy, one which has always been the vulnerable point of positivism as a system of philosophy and has withheld from it any general acceptance. A moral principle does not cease to be moral because it is necessary”. *Legal Duties...*, cit., p. 173.

Efectivamente, la realidad práctica dista mucho de ser diáfana, al modo como han pretendido estos ‘positivistas’. La razón última de este hecho la expone Ollero: “Derecho y moral no son dos tipos de normas (aunque las impliquen) sino dos dimensiones de la existencia práctica del hombre; dos maneras de dar y captar el sentido de la realidad que le rodea y la suya propia. Esta dación, o captación de sentido, se verá facilitada y orientada por unas normas; pero querer entender la realidad jurídica o la moral como un conjunto

Más allá de estos principios algo grandiosos, observamos que la cotidianidad se nos impone con su presencia imperiosa, de modo que la noción de profesor arrastra consigo exigencias inesquivables. Pero los empiristas eludieron estas exigencias al situarse en ese plano abstracto que es el de la razón pura, si por tal cosa entendemos la razón que examinaron Hobbes, Locke o Hume, que entendían que ellos exponían una copia de su mente. Era el mundo del entendimiento puro y del espacio humano puro, en los que no hay compromisos morales ni jurídicos y para los que es preciso partir desde alguna versión del estado de naturaleza imaginado en el que el hombre no puede conocerse a sí mismo.

El investigador intuye que es mejor insistir en las dos observaciones elementales ya aludidas: una, puramente descriptiva, que los fenómenos llegan a los sentidos ya agrupados. La otra, propiamente normativa, que cada *conjunto* de los aparentes fenómenos le generan a él respuestas diversas porque le crean deberes distintos: por su condición de profesor vivencia el deber de estudiar a fondo los temas y de expresarse con claridad y si presencia un accidente tiene el deber de prestar auxilios. Cualquiera que entienda que las razones que hay que dar a un ladrón vulgar, a un funcionario que comete cohecho, o al que produce ruidos molestos para sus vecinos, han de ser razones *necesariamente* distintas, comenzará a intuir que estamos ante una pluralidad de hechos que no es reductible a un solo elemento que se componga y se recomponga binómicamente. Más bien sucede que los hechos aludidos –el robo, el cohecho, molestar– se nos presentan como una pluralidad de formas cuya diversidad no obedece a ningún hecho o acto gratuito o simplemente voluntario³².

de normas es tomar la parte por el todo y arruinar la concepción del conjunto”. *Derechos humanos y metodología jurídica*, Madrid, CEC, 1989, p. 172.

32 Tirso de Andrés se pregunta: “Las características de las redes neuronales y su parecido con el cerebro humano, llevan a plantearse una cuestión inquietante y de gran interés: ¿Cómo es posible que una red neuronal –la humana– haya sido capaz de desarrollar el pensamiento lógico? Si nuestro sistema de tratamiento de la información neuronal es intuitivo, asociativo y holístico, bien ajeno a un funcionamiento lógico-formal y simbólico, ¿de qué manera ha conseguido funcionar, en algunos casos, en ocasiones y con gran trabajo, de una manera racional y lógica?”

En definitiva: ¿Cómo una red neuronal, la humana, ha llegado a autoconvencerse de que la única forma seria de trabajar es utilizándose a sí misma de manera que le resulta antinatural, como la lógica?”. *Homo cybersapiens...*, cit., p. 54. La respuesta es patente de acuerdo con lo expuesto: nuestra lógica no es ‘nuestra’, sino que es la compuesta por los datos que observamos en las estructuras de las cosas.

En los planos propios de la filosofía práctica que tratan de los principios se muestra igualmente esta diversidad, porque si alguien niega los primeros principios de la razón práctica –los que mantienen que no es lícito asesinar, robar o mentir–, no son sus contradictores los que han de demostrar la vigencia o existencia de tales principios. Demostramos demostrando: pues razonando sobre la cosa que es el servicio del taxi, todos han de llegar a la conclusión que el taxista debe conducir con prudencia. Esta diversidad de fuentes de los derechos y deberes no la pueden entender los que piensan en un solo espacio lógico o humano en el que todas las mediaciones entre los hombres quedan uniformadas al ser puntos de una llanura que no posee relieves. En cambio, las cosas, entendidas como hechos positivos (la docencia) o negativos (un accidente de tráfico) crean puentes entre los hombres. Estas cosas son las ‘llenan’ –por así decir– la razón humana, y devienen patrimonios de todos los seres humanos. Si no aceptamos este hecho básicamente elemental, llegaremos a un solipsismo en el conocimiento que volvería imposible cualquier ciencia.

El solipsismo aparece si mantenemos que cada individuo recibe él los fenómenos, sin más garantía para contrastar su veracidad que esos fenómenos mismos, que cada hombre individual ha de agrupar él por su cuenta los fenómenos que percibe, y no posee en absoluto ninguna garantía de que los restantes seres humanos reciban ni agrupen las percepciones de las mismas formas que él mismo. Esta dificultad llegó a ser tan evidente que Hegel descalificó al empirismo alegando únicamente este problema. Explicó 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 y ahora* –todas estas frases son universalidades, y bien que por todos y cada uno, aunque se trate de *un aquí y ahora* sensibles, se quieren designar cosas individuales, todas estas palabras designan lo general”³³.

El problema del solipsismo se mostró insoluble para los empiristas del siglo XX. Así lo muestra Ayer en su estudio “Los problemas centrales de la

33 *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, cit., Zweiter Teil, § 254. La traducción es mía. Entre nosotros, García Suárez se ha ocupado recientemente de este problema. Vid. *La lógica de la experiencia. Wittgenstein y el problema del lenguaje privado*, Tecnos, Madrid, 1976, pp. 20 y ss.

filosofía”. Un empirista no puede ser consecuentemente empirista; ya indiqué que si Hume se hubiera aplicado él a sí mismo las exigencias que impone a los demás, hubiera debido dejar de escribir en la primera página de cada una de sus obras.

La sucesión de los métodos, sucesión de intuiciones

He mencionado las definiciones genéticas o síntesis a priori. Las argumentaciones basadas en los círculos *in probando* viven un momento francamente singular desde la Modernidad a hoy. De un lado, si el estudioso se asoma a las explicaciones más elementales de las ciencias matemáticas, geométricas o naturales, encontrará continuamente círculos de este tipo. Pero, del otro lado, existe pavor ante las proposiciones que expresan algún ‘hecho’ incontrovertible, y normalmente a tales proposiciones se las califica de analíticas o tautológicas. (Es llamativo que los mismos autores que establecen círculos para explicar la sociedad política y la justicia, manifiesten horror ante lo analítico). Prosigamos con el discurso: es frecuente encontrar explicaciones que indican que los predicados de casado y de soltero son analíticos, ya que el uno presupone necesariamente la negación del otro. No hay nada que objetar si dejamos así el tema, en este plano simplemente abstracto o lógico.

Pero el derecho hinca sus dientes en realidades más allá de las reglas del lenguaje sin concretar, porque si decimos que Pedro es un hombre casado, no resulta solamente una verdad analítica (que Pedro no puede ser soltero) sino que afirmamos una verdad de la que no puede dar cuenta ninguna filosofía del lenguaje por sus solas fuerzas, a saber, que Pedro está casado realmente. Los lingüistas y los analíticos no están en condiciones de expresar este hecho o esta situación jurídica real y se limitan a señalar el carácter tautológico de este par de expresiones, y así resulta finalmente que las proposiciones que responden a la realidad del habla –más allá de las reglas del lenguaje– y que además participan de algún tipo de figura analítica, son proposiciones de segunda clase, ya que pertenecerían a un meta-lenguaje. Debieran ser expresiones privilegiadas porque la verdad contingente y de hecho –como es que Pedro esté casado– está asegurada, además, por una naturaleza lingüística analítica. Este tipo de asertos reúnen en sí el rigor lingüístico con su fundamentación semántica.

Seguiré en lo más básico explicaciones aristotélicas ampliadas por Tomás de Aquino. ¿Es lícito inspirarse hoy en un autor del siglo XIII? Esta pregunta

requiere ser matizada. Da fuerzas la actitud de Werner von Heisenberg, que conforme avanzó en la mecánica cuántica, más insistió en la utilidad de las explicaciones de Aristóteles. Si tomamos las explicaciones tomistas sobre la *civitas* de su tiempo como prototipo de la teoría política, es evidente que no: han cambiado las condiciones técnicas y nuestra intuición para algunos bienes y valores, y por tanto algunas formas de las mediaciones sociales. Pero sigue intacto el valor de “La divina comedia” de Dante porque el hombre, como aporía permanente que da su razón de ser a las teorías éticas y jurídicas, sigue siguiendo su propio camino. Más adelante volveré sobre este tema. Por lo demás, es preciso reconocer que el mundo que imaginó el Círculo de Viena o las hodiernas explicaciones sistémicas de Luhmann, de Habermas o de Rawls, no pueden exhibir en absoluto un título de credibilidad que sea superior a Aristóteles o a Tomás de Aquino. Con razón escribía Dubos que “No hay, no, nada, que pueda llamarse método de descubrimiento”³⁴.

Pero volvamos al espíritu que empuja a buscar nuevos métodos científicos: los estudiosos como Descartes, Hobbes o Hume, ¿realmente han seguido unas ciencias que dieran razón de sí mismas? En algunos momentos he distinguido entre el método y la razón metódica demostrativa que está en la base de todo método, y ahora interesa esa actitud tan imprecisamente designada como la razón metódica, que es siempre el universal que busca todo científico incluso cuando hace fe de relativismo. Si esta razón demostrativa hubiera llegado a coincidir plenamente con algún método, no tendría sentido esta distinción. Pero si hablamos de métodos científicos para referirnos a los Elementos de Euclides, a las explicaciones tomistas, al Discurso del Método de Descartes, a los Principios de Newton, a las aportaciones de Planck o Gödel, este hecho sólo se debe al espíritu grandioso del ser humano, que va buscando un camino en medio de contradicciones. Todos ellos partieron desde intuiciones irreductibles a otros datos metódicos más elementales y el hombre de hoy está en deuda con Demócrito y Anaxágoras, con Platón y Aristóteles, con Scoto y Ockham, con Galileo, Descartes y Newton, con Leibniz, con Einstein, Planck o Gödel.

Demócrito captó la estructura atómica del mundo. Platón, de la mano de Sócrates, vio claramente que el habla articulada (Homero alude reiteradamente al ‘habla articulada’ para referirse al lenguaje humano) es tal, más allá de los gritos de los animales que sólo provocan reacciones instintivas, porque es capaz de expresar conceptos universales. Aristóteles, desde su actitud normalmente biologicista, hizo ver a los platónicos que no existe la intelec-

34 René Dubos, *Los sueños de la razón*, trad. J. Almela, FCE, México, 1996, p. 130.

ción pura y directa de la razón humana en las ideas, sino que toda idea, por abstracta que sea, ha de principiar desde alguna percepción sensorial. Tomás de Aquino, siempre teniendo presentes a los materialistas griegos, a los que alude normalmente de forma cariñosa llamándolos los *antiqui naturales*, explicitó de forma vigorosa la estructura teleológica de lo que es o existe: la mecánica cuántica parece haberle concedido la razón, al menos en cierta medida. Ockham reaccionó vigorosamente contra la verborrea semántica de algunos de sus coetáneos y propuso argumentar el ‘ser-aquí’ de cada cosa; si los empiristas hubieran tenido en cuenta esta doctrina sobre la *haecceitas* ochkamiana, podrían haber sido nominalistas, pero no de la forma algo estulta como lo fueron, siempre separando las ‘sustancias’ de los accidentes. Galileo prescindió de aquellos largos discursos, pretendidamente intelectuales, que fueron propios de la escolástica decadente, y propuso la observación de lo cotidiano. Descartes axiomatizó la mecánica y fue el primero que puso orden en ella, al mismo tiempo que polarizó el espacio. Newton supo expresar, con una cierta validez imperecedera, las figuras que han de servir de adecuaciones cognitivas puras para que el hombre se asome al estudio de la física. Las aportaciones de los científicos del siglo XX son sobradamente conocidas.

Si este estudio tratara de la metodología de las ciencias naturales, habría que discutir con algunos de los autores mencionados para ver el modo de reconciliar hoy a Newton, Planck, Einstein o Gödel. Pero tratamos temas humanos e interesa en este momento inquirir en esa intuición más profunda que ha llevado a los científicos a romper históricamente esquemas válidos pero incompletos³⁵. Heisenberg quiere recuperar a Aristóteles porque entiende que la noción de naturaleza que proponía Aristóteles es la única que hace cierto honor a la complejidad de lo que estudia el físico³⁶. Yo quiero recuperar

35 Parece que es Hegel quien entendió este hecho más a fondo. Él escribía que “Todo principio del entendimiento es unilateral en sí; y esta unilateralidad es mostrada porque otro principio del entendimiento es opuesto a él. Pero este otro principio es de la misma unilateralidad”. *Introducción a la historia de la Filosofía*, trad. de Eloy Terrón, Sarpe, Madrid, 1983, p. 68.

36 Este científico explica que estos modos de medir solamente son aplicables a la ‘materia’, pero ¿qué quiere decir hoy el término ‘materia’? Heisenberg añade que los experimentos atómicos han mostrado la completa mutabilidad de la materia; todas las partículas elementales, si son sometidas a grandes energías, pueden ser transmutadas a otras partículas, o desaparecen en energía. Los términos materia universal o energía universal son intercambiables. Aristóteles –prosigue Heisenberg– acertó cuando habló de materia y forma, porque la materia es una energía o potencia que accede a la realidad por medio de

a Aristóteles y a Tomás de Aquino –aunque ellos no sean los únicos filósofos desde los que inspirarse– porque ambos proceden al filo de unas intuiciones sobre el hombre que no parece que estén superadas. El investigador puede expresarse con palabras, o con números, o con signos aritméticos: tanto da. Al final del proceso únicamente permanece la intuición de quien supo expresar su demonio interior.

la forma, y lo procedente es investigar las leyes que rigen la constitución de las formas”. *Física y filosofía...*, cit., pp. 134-136.

III

UNA CRÍTICA MÁS CONSTRUCTIVA

Llega el momento más importante de la exposición, ése en el que el investigador ha de explicar por qué él ve lo que todos ven, y quiere explicar lo que, a su juicio, otros no explican. La vieja visión mecánica ha sido criticada ya suficientemente. El neoempirismo se ha hundido él solo, arrastrado por sus insuficiencias. Maturana y Luhmann proponen de hecho una variante de una filosofía vitalista que tiene unos alcances tan amplios como puede proporcionar la imaginación humana; en estos autores la fantasía paga los gastos.

¿Nos hemos quedado sin ideas? Apel y Habermas parecen entender así el tema, ya que no renuncian a su base empirista pero, para superar estas bases y ofrecer una teoría sobre la justicia, proponen desde el comienzo de sus explicaciones una contradicción. Otros se refugian en razones débiles y en lógicas borrosas, quizá porque piensan que el mejor modo de superar los obstáculos del camino es salirse del camino. Rawls propone una teoría ideal en la que su adjetivo *ideal* le salva de antemano de cualquier crítica. Hay que reconocer que hoy, por lo general, domina un cinismo académico que carece de recursos para asumir lo que nos ha mostrado la investigación de la ciencia en el siglo XX. Es comprensible este estado de cosas: hemos advertido tantos datos, tan contrarios al *status quo* existente hasta hace poco tiempo, que no ha habido tiempo para asimilarlos. La nuestra es cabalmente una crisis de éxito que exige ampliar los límites de la racionalidad, no declarar que no existen límites, porque entonces lo que verdaderamente no existiría es la misma racionalidad. Y esta tesis es patentemente inasumible.

Lo procedente no es declarar la derrota de la razón en nombre de la incapacidad de la inteligencia para asumir la complejidad, sino rehabilitar a la razón desde el interior de la complejidad. Ya he indicado que la nuestra es una crisis de éxito que no será resuelta con borracheras semánticas (aunque sería mejor llamarlas dialécticas o lógicas) como las de Luhmann o Rawls. Es el hombre quien tiene que asumir la complejidad, y ese resolver la crisis será resuelto *more humano*, es decir, con limitaciones y contradicciones pero siendo fieles a lo que nos muestra la investigación. La observación muestra diversidades y diferencias en lo que antes se creía uniforme, y el investigador ha de apechar con su responsabilidad y asumir las implicaciones que van anexas al hecho de

las diferencias. Quien se encontraba a gusto con el mecanismo materialista o con el fenomenismo propio del Círculo de Viena, debe encarar lo que le ha mostrado la ciencia del siglo XX; y si no quiere o no puede hacerlo, debe dejar que sean otros los que muestren algunas implicaciones –al menos de las consecuencias propiamente humanas– de las comprobaciones más recientes. En la fábula de Esopo, la zorra, al no alcanzar las uvas, dijo que estaban verdes; algunos académicos, al haber perdido las bases de sus discursos, dicen que no existe discurso posible.

La mecánica cuántica nos muestra formas distintas, de modo que aquella *res extensa* que Descartes creyó uniforme, siempre idéntica a sí misma, está plagada de formas que tienden en infinitas direcciones. Quien piense en las mónadas de Leibniz quizá esté en mejores condiciones para aproximarse al estudio de la realidad que no el materialista que habla de los átomos. Retomemos el espíritu que admite la diversidad y dejemos en el cajón de los recuerdos las antiguas pretensiones de la idea del sistema.

¿Una metafísica indubitable?

Han de permanecer oscuridades en el seno de cualquier explicación porque, cuando el investigador se introduce por los campos de las explicaciones más generales, ha de seguir utilizando el instrumental categorial que es propio de la mecánica clásica, de los Elementos de Euclides y de las reglas de la lógica ‘in propria forma’. Sabemos que la mecánica clásica –ciencia en la que parecen que han confluído estas otras restantes exigencias– es un saber de validez sólo de momentos, pero su lenguaje es el más adecuado a las escasas posibilidades del psiquismo humano, de modo que compone lo que podemos llamar la ‘metafísica natural’ de la razón humana¹. Heisenberg se quejaba amargamente de esta desproporción entre las nociones que el físico tiene que de usar y la legalidad de la ‘materia’ que ha de explicar: el escalón es inevitable². Esto no es propio solamente de la física. También el profesor de derecho

1 Vid. Heisenberg, *Física y filosofía*, cit., p. 39.

2 Heisenberg indica que la mecánica clásica es una ‘superestructura ideológica’ porque sus bases se separan frecuentemente de la realidad física inmediata. Vid. *Física y filosofía*, cit., p. 109. Este físico escribe que “La interpretación de Copenhague parte de una paradoja. Todo experimento de física, refiérase a fenómenos de la vida diaria o a los acontecimientos atómicos, debe ser descrito en los términos de la física clásica, con los cuales se forma el lenguaje usado para describir la organización de nuestra experiencia y para

civil vivencia cotidianamente que ha de exponer su asignatura como si el derecho estuviera compuesto por reglas claras, que pudieran ser enumeradas una a una. Sabe que esto no acaba de ser cierto, pero ha de explicarlo de este modo porque así lo requiere la razón humana: si comenzara sus explicaciones relatando los problemas hermenéuticos principales, los alumnos quedarían inmediatamente desconcertados.

Veamos este tema desde un punto más positivo. Quién esté formado en la filosofía escolástica que ha dominado en estos últimos cuatrocientos años, verá por todas partes esencias, formas o naturalezas inmutables. Así nos acostumbraron a pensar los jesuitas que cierran la Segunda Escolástica, a comienzos del siglo XVII. El prestigio de la obra de Suárez fue tal que, desde él, la filosofía escolástica ha sido sinónima de la ‘metafísica’ suareziana. Pero Suárez, lejos de coronar la obra tomista, estuvo mucho más cerca de Juan Duns y de Juan de Gerson que no de Tomás de Aquino. Él dice apoyarse en el de Aquino y, de hecho, cuando quiere establecer alguna tesis que es especialmente contraria a la de Tomás, indica que eso es así porque así lo indica *Divus Thomas* en tal lugar de su “Suma teológica”. Esto es falseamiento de los datos, pero la pereza universitaria ha hecho que, en lugar de ir a las fuentes tomistas, la mayoría haya seguido la doctrina de Francisco Suárez hasta hacer creer al gran público que este autor corona la obra tomista. Dejemos las metafísicas tardías en su lugar histórico y procedamos según esa razón metódica demostrativa que ha sido el alma de todos los métodos científicos. Esta actitud paga un precio alto: cuando el investigador cree haber demostrado algo de acuerdo con un método, siempre le queda la insatisfacción que le origina la conciencia de no haber alcanzado adecuadamente su objetivo; sabe que ha

expresar sus resultados. No podemos reemplazar esos conceptos por otros”. Al mencionar a Copenhague se refiere al Congreso de Física que tuvo lugar en esa ciudad en el verano de 1929, cuando la comunidad de físicos aceptó la mecánica cuántica.

Es más explícito cuando indica que “Al operar con las cosas de la naturaleza nos inmiscuimos constructivamente en la realidad porque imprimimos formas constructivas en la experiencia. Y sólo aquellas que tienen una forma constructiva pueden ser expresadas mediante las formas de nuestro pensamiento operativo-constructivo”. *Física y Filosofía*, cit., p. 141. Sobre la mecánica de Newton como la metafísica mejor ajustada al espíritu humano, vid. op. cit., p. 39.

El término metafísica no es usado por los físicos en tono despectivo. Con él designan el conjunto de categorías y conceptos permanentes, de uso universal, que han de usar los investigadores necesariamente, como son los de causa-efecto, existencia, percepción o medida. Unos términos que no siempre encuentran correspondencia en los temas que ellos estudian.

cumplido con las exigencias de su método, pero la razón metódica demostrativa le recuerda algo sobre la inexactitud de su trabajo³. Como indica el tópico, siempre vivencia un conjunto de vehementes exigencias prácticas que chocan contra un muro de imposibilidades teóricas.

De ahí que los estudiosos, cuando reciben desde la imprenta las galeradas para ‘corregir pruebas’, se sientan frecuentemente en el deber de suprimir o añadir datos y razonamientos. Nadie es tan simple como para percibir a su trabajo de una forma satisfactoria.

La “adaequatio hermeneutica” entre el hombre y sus bienes

Están pasando por estas páginas autores de las Edades Moderna y Contemporánea. Sabemos que el impacto de la ciencia nueva (Newton) destruyó buena parte de lo que venía exigido por el sentido común imperante hasta entonces, y sabemos que las aportaciones científicas del siglo XX –en especial la mecánica cuántica– han enviado al desván de la historia ya pasada a buena parte del *common sense* que creó la ahora llamada simplemente mecánica clásica. La ciencia del siglo XX ha girado en torno a cuatro ejes: los de Newton, Einstein, Planck y Gödel, y es lógico que nos preguntemos si un autor del siglo XIII tiene derecho a exigir ser tenido en cuenta hoy.

Hagamos dos clases de consideraciones. Una, que la crisis de la física a lo largo del siglo pasado nos ha liberado del respeto, algo supersticioso, ante lo que era considerado científico. Ya nadie piensa en un entramado de *verdades*, universales por necesarias, que el filósofo de la ciencia hubiera de tener forzosamente ante su consideración. El pequeño universo físico de Newton ha dado paso a un universo mucho más amplio en el que el espíritu científico vuelve a reclamar sus derechos sobre las angosturas impuestas dogmáticamente por un solo método de aproximación a la realidad. Una intuición de

3 Así, Heisenberg, *Física y filosofía*, cit., p. 22. Frey explica que expresamos las geometrías no-euclídeas con el lenguaje de Euclides. Vid. *La matematización de nuestro universo*, cit., p. 145. En plano más amplio, se podría decir que todo discurso tiene varios ‘leite Motiven’ *inices penetrantes*. De ahí la necesaria sensación de insatisfacción que surge desde la vivencia del escalón entre los resultados obtenidos en un proceder metódico y lo que demanda la razón metódica demostrativa, que es el alma de todo método. Pues la razón metódica demostrativa es el impulso primigenio hacia el conocimiento, un impulso que surge desde el hombre normal que ante todo usa el sentido común cristalizado en el lenguaje del día a día.

Aristóteles puede guardar su valor ante Leibniz, quien, a su vez, no aparece trasnochado –al menos no enteramente– junto a Newton.

La otra consideración es la siguiente: ciertamente, las observaciones sobre física de Aristóteles dejaron de tener valor una vez que la ciencia moderna las explicó de forma más completa y convincente, pero las explicaciones sobre el mundo físico viven en un plano epistemológico distinto del antropológico. Si la antropología de la Edad Contemporánea nos hubiera ofrecido una visión del hombre que tuviera que desplazar necesariamente a lo aportado por la literatura griega o latina, de modo que Homero, Sófocles, Cicerón, Plauto o Marco Aurelio presentaran una visión de la vida que ya no nos sirve, habría que inclinar omnímodamente la cabeza ante ella. Pero no ha sido así. Por otra parte, estos dos últimos siglos nos han ofrecido teorías sobre el hombre muy diferentes.

(Sí es cierto que algunas teorías antropológicas dependieron excesivamente de la ciencia dominante en un momento. Tal cosa sucedió con Kant, que entendió que la visión del mundo de Newton era la definitiva; si alguien tiene alguna duda sobre esto no tiene más que leer el prólogo de la primera edición de la “Crítica de la razón pura”, un prólogo que no es precisamente un monumento a la humildad. Si hace cincuenta años la antropología marxista parecía imponerse imperiosamente –y pocas personas han sido tan dogmáticas como los marxistas de los años ‘50 y ‘60 del siglo pasado–, ahora el marxismo también ha ido a parar al polvo que deja la historia. En buena medida nos movemos intelectualmente según modas).

Los datos procedentes del mundo de la mecánica actual apenas han afectado a la visión aristotélica del hombre. Bertalanffy, Frankl, Watzlawicz, están más cerca de los griegos clásicos que no de Freud. Bergson destacaba que la geometría parece ser la metafísica natural de la razón humana, y vimos que Heisenberg atribuía esta función al conjunto de la mecánica clásica. No parece que haya algún inconveniente propiamente científico para declarar que la visión aristotélica del hombre puede ser considerada una metafísica natural gracias a la que el hombre logra entenderse a sí mismo más acabadamente que no de la mano de otras propuestas sobre la ética. Aunque ya sabemos que para entender a este griego y a Tomás de Aquino es preciso desprenderse de las filosofías de Molina y Suárez. No tema el lector: no dedicaré las páginas que siguen solamente a proporcionar una explicación de la ciencia tomista.

Aristóteles y Tomás de Aquino son referentes que no sólo no hay que dejar pasar sino que hay que recuperar. Reitero que la historia no es estrictamente un Saturno que devora para siempre a sus hijos. Si la discusión científica hubiera sido suficientemente honesta, podríamos haber vuelto al estado de este tema antes de la Modernidad y así estaríamos en mejores condiciones de matizar lo que hemos conquistado desde Galileo. Ahora sólo trato de recuperar algunas facetas del espíritu de ese ‘antes’.

(El autor de estas páginas es doctor en derecho y, en honor a la verdad, ha de decir que ha dedicado más horas de estudio al *Jus Commune* que no al derecho civil español, en el que no aprecia ninguna ruptura con aquel derecho culto de hace siglos. No sabe por qué la filosofía práctica de Aristóteles, el modo de trabajar de los juristas (poco importan que sean del siglo XIV o XXI) y las explicaciones de Tomás de Aquino van tan estrechamente unidos. Son tres ejes que pivotan sobre un mismo quicio. Hobbes vio claramente esta ‘compatibilidad innata’ que él no aceptaba y llamó a la cultura aristotélica *Kingdom of darkness*.

Los *moderni* cuya reacción estudié en “La Modernidad jurídica y los católicos”, entendieron que para combatir al catolicismo era necesario ante todo desmontar el aristotelismo, aunque ellos sólo supieron descalificarlo mediante insultos. Pero el que vive en el interior del derecho concede a veces más importancia a una sentencia del Tribunal Supremo que esté bien razonada que no a un estudio doctrinal con pretensiones de originalidad. Los que tienen espíritu jurisprudencial se infiltran en su cotidianidad y no les sirven los razonamientos hechos desde ‘posiciones originales’ o desde situaciones ideales del habla. La obra de Josef Esser a la que he aludido se acomoda especialmente bien al espíritu de Aristóteles y de Tomás de Aquino. Fue tal el aluvión de críticas que recibió Esser que en su obra posterior, “Vorverständis und Methodenwahl”, cedió demasiado a las exigencias de filosofías más políticamente correctas; pero esto más bien pareció deberse más a un déficit personal de carácter).

En este momento en el que indagamos sobre criterios más positivos, y he aludido a la vertiente necesariamente semántica de los razonamientos jurídicos y a la pluralidad de las cosas, parece oportuno hacer una indagación sobre las formas cómo le llegan al hombre las formas, conceptos o nociones. Hago caso al consejo de Werner von Heisenberg y oriento la mirada hacia Aristóteles. Pero Aristóteles, aunque fácil de comprender, es difícil de entender, y se requiere una *manuductio* fiable que nos lleve hacia un conocimiento de sus

tesis básicas. Los dos grandes comentadores de Aristóteles han sido Averroes y Tomás de Aquino. En esta simple presentación, más bien programática, parece preferible seguir al de Aquino, aunque pagando un precio: este filósofo-teólogo dominó magistralmente las nociones de la filosofía escolástica, y el lector puede sentirse fuera de lugar usando conceptos que han sido expuestos al filo de las categorías de esta filosofía. Pero es un precio que merece la pena pagar, y como Tomás no se enreda en razonamientos muy *subtiles*, sino que escribe según un sentido común asequible a todos, cualquiera de nosotros puede traducir su lenguaje, escolástico, al lenguaje actual.

Reitero la pregunta que hice poco antes: ¿podemos dejarnos guiar por las consideraciones de un investigador del siglo XIII? He aludido a varias razones que desmontan el dogmatismo que ha sido propio de estos últimos siglos y hacen retroceder la atención a tiempos anteriores al Iluminismo. Estas consideraciones llevan a entender que las intuiciones antropológicas de hace siglos son tan válidas como las de hoy. No estamos ante un problema de exclusiones totales, como si estableciéramos lo que en la Dialéctica se llama una relación de “Totum quo ad totum et de parte quo ad partem” sino ante una consideración que podríamos llamar ‘tópica’, aunque pido disculpas por el uso de este término dado el excesivo desgaste de esta palabra. La actitud tónica indica, frente a las afirmaciones o las negaciones radicales, que “A veces esto es válido y a veces no lo es”. Éste es el camino que recorren los físicos actuales, que inicialmente se forman en la mecánica de Newton y más tarde le enseñan que la mecánica newtoniana es falsa pero con frecuencia imprescindible; y la mecánica cuántica no sale mejor parada, porque lo que es cierto desde alguno de los varios métodos que usa la física atómica, es falso desde otros cauces metódicos propios de esta física, y sin embargo los resultados obtenidos enriquecen por igual a la física aunque sean arrancados a través de métodos incompatibles.

Ante la imposibilidad de fundar la verdad en la absoluta idoneidad del método usado, sólo permanece lo que Paul Feyerabend llamaba *Fingerspitzengefühl*, esto es, sensibilidad en la yema de los dedos. Esta sensibilidad guió a Aristóteles y a Tomás de Aquino y, desde otros puntos de vista, a Newton, Planck, Gödel o Einstein. En todos ellos reconocemos por igual esa maravillosa ingenuidad que les llevó a romper lo establecido en nombre de sus intuiciones básicas. Y en los temas humanos sólo hay intuiciones más estables, que no siguen el vaivén de los métodos científicos dominantes porque una realidad es la intuición de los cuerpos en el espacio y otra la reflexión sobre

los movimientos del hombre. Quede en pie la tesis más básica: Newton produjo una obra de valor universal porque siempre su mecánica será necesaria para estudiar física; y Aristóteles y Aquino proporcionaron una explicación del ser humano que es igualmente elemental y valiosa. Estamos ante cuerpos doctrinales que a veces serán válidos y a veces no –recuerdo al lector la actitud que he llamado ‘tópica’–, y el psiquismo humano no puede aspirar a mayor seguridad. Hechas estas salvedades, lo procedente es mostrar algunos rasgos de la filosofía o antropología tomista.

(*El hombre depende de su entorno*) El sentido común dominante en las Universidades europeas, tanto en la Baja Edad Media como en la Edad Moderna, ha sido proclive a entender al hombre como una *potentia*, es decir, un ser dotado de sus cinco sentidos, de su razón y voluntad, de la imaginación y de la memoria, etc. Ésta fue la médula de la visión antropológica pretomista, y poco después del de Aquino, Juan Duns Scoto y Guillermo de Ockham, y tras ellos el que imprecisamente podemos llamar el grupo de los Nominales –Juan de Gerson, Jacobo Almayn, Conrado de Summenhart o Gabriel Biel– reforzaron esta faceta de la doctrina scotista. Los teólogos españoles que integraron la Segunda Escolástica no se dejan agrupar unitariamente –tratar de describir su pensamiento de una forma conjunta sería como meter la mano en un avispero–, y tanto se inclinaron hacia esta visión tomista como hacia la scotista. Desde luego, Francisco Suárez fue en este punto más bien nominal. El tomismo coherente ha constituido un apósito en nuestra cultura, del que los universitarios se libraron pronto.

Tomás de Aquino entiende que el intelecto humano posee un carácter ante todo pasivo, porque recibe sus contenidos y sus facultades desde las cosas aparentemente exteriores: “La razón humana no es la medida de las cosas, sino al revés”⁴. Esto no lo aceptó Juan Duns, que diseñó un hombre armado con sus potencias racionales y sensitivas, que se elevaba por encima de su entorno, porque el ser humano constituía ante todo una *persona*. Esta visión del hombre implicaba situar al hombre al margen de su medio, abandonado a sí mismo como “La última soledad del ser”, como él mismo indicaba al comienzo de su comentario al Libro III de las “Sentencias”. Ante la insuficiencia de ‘lo natural’ para que el ser humano se conozca a sí mismo, Duns zanjó la cuestión afirmando una ley descendente de Dios a los hombres, que era la Ley

4 “Ratio humana non est mensura rerum, sed potius e converso”. *Suma teológica*, I-II, q. 91, art. 3, entre otros lugares.

del Amor de Dios. Esta ley suplía eficazmente a cualquier ley ‘natural’, una expresión, por lo demás, bastante equívoca en Scoto.

Juan Duns y sus discípulos, aunque fueran sólo epígonos remotos como Gerson, reconocieron junto a la normatividad del Amor de Dios, la existencia y validez de los últimos siete mandamientos del Decálogo. Los tres primeros mandamientos, que se refieren al trato del hombre con Dios, “son necesarios y de absoluta verdad” en todo caso, porque se derivan directamente desde la ley del Amor de Dios. Ellos componen lo que entonces llamaban la Primera Tabla. Los otros siete mandamientos se refieren al trato entre los hombres, y al trato de cada persona consigo misma, y no son de “verdad necesaria” proceden únicamente desde una voluntad contingente de Dios que prohibió adular como hubiera podido ordenar la conducta contraria. Pero es innegable que los hombres llevamos en nuestras cabezas las prohibiciones de los robos y de los adulterios. Como son indubitablemente contenidos mentales nuestros pero no responden a una verdad eterna, no pueden ser considerados ‘metafísicos’. ¿Cómo explicar su peculiar modo de existir? Manteniendo que poseen sólo una existencia *modal* o formal en nuestra razón. Se puede entender que ellos componen la ley natural, producto íntegro de la sola voluntad de Dios y, a falta de un fundamento absolutamente necesario, universal o metafísico, recluyeron a la ley natural en un orden de poca calidad en la realidad.

Tomás de Aquino no tiene ante su vista a un hombre que fuera una *potentia perfecta* y que dominara todo lo que hay en su alrededor porque considerara sin más que toda la Creación ha sido hecha *ad obsequium hominis*. Para él, el hombre ha surgido desde su entorno y vive ‘en’ él. No es tanto el hombre el que modifica el entorno, es éste el que ha dado lugar al hombre, porque si el ser humano tiene el sentido de la vista es porque hay colores que ver, y si tiene la facultad de oír es porque hay sonidos que han de ser oídos. Existe una *connaturalidad* recíproca entre el hombre y su entorno que posibilita *un cierto* conocimiento entre el mundo y el hombre.

Estas tesis poseen un trasfondo. Tomás no acepta la existencia de unas potencias humanas que existan ya dadas abstractamente, sino actividades concretas. No sucede que niegue la existencia de la facultad de la vista en el hombre que duerme. Él se opone a la consideración abstracta de las potencias, como si el hombre hubiera de poseer la vista aun cuando no hubiera nada que ver. Su tesis general es clara: siempre la afirmación es anterior a la negación⁵,

5 *In Aristotelis libros Peri Hermeneias et Posteriorum Analyticorum*, Marietti, Torino, 1964, § 10.

y lo afirmativo son los actos, no las capacidades ulteriores para producirlos. Una capacidad o potencia es siempre algo deficiente porque aún no es. Los actos únicamente pueden ser explicados desde su causa final, porque –entre otras consideraciones– la causa eficiente no posee una forma común para explicar todos los casos⁶. Además, la causa eficiente siempre indica una *violencia* sobre el hombre que no es propia de la condición humana porque implica una impulsión externa sobre el sujeto que actúa. Reitera que la potencia no es anterior al acto⁷, sino que es el acto el que exige la potencia⁸, porque el acto es *naturaliter prior* que la potencia humana⁹, y más noble que ella¹⁰; y si quedaran dudas, explica que el acto es anterior a la potencia incluso en el tiempo¹¹. Su actitud podría resumirse en la vieja frase que indica que “La necesidad crea el órgano”. La razón última de esta prioridad humana parece resumirse en una tesis básica: los universales no mueven, sino los singulares en acto¹², y lo que le interesa a él es el movimiento en que consiste la vida¹³.

Él busca dar forma intelectual a esa energía por la que cada ser vivo se mueve según lo que es él mismo, mediante operaciones concretas que vienen exigidas de algún modo por el entorno que le ha creado; pues la naturaleza es ante todo el principio interno del movimiento de cada ser¹⁴. No le gusta el ex-

6 Vid. sobre la imposibilidad de la causalidad eficiente común, *Quaestiones Disputatae*, cit., Q. 22, art. 1.

7 *Sum. Gent.*, § 1594.

8 *Sum. Gent.*, § 129.

9 *Sum. Gent.*, § 1659.

10 *Suma teológica*, I, q. 25, art. 1.

11 *In tres libros de Anima*, Antwerpiae, 1612, vol. III, § 19.

12 *Com. Eth.*, § 1132.

13 Tomás, desde una perspectiva muy diferente, entiende que el hombre dispone de potencias, pero sólo a tenor de los objetos con los que ha de operar, de modo que las facultades existen *secundum rationes obsectorum*. *De Anima*, L. III, § 42. Reitera una y otra vez que importan los actos, no las potencias *In IV Sententiarum (In Primum et Secundum Sententiarum)*, Tomus Sextus, “Opera Omnia”, Romae, 1570, L. I, dist. 7, q. 2., de modo que las potencias se reconocen por sus actos: *potentia cognoscitur per actum*. *In IV Sent.*, L. II, dist. 24, q. 2, art. 2.

La prioridad de los actos sobre las potencias es tal, que éstas no pueden ser separadas de aquellos, de los que dependen. Unas veces explica que las potencias ‘se especifican’ por sus objetos. *In IV Sent.*, L. II, dist. 24, q. 2, art. 2, y en otras ocasiones que las *species* dan lugar a los *objecta*, éstos a los actos, y los actos a las potencias. *In IV Sent.*, L. I, dist. 23, q. 2, art. 1. Las potencias “se convierten” a sus actos. *Quaest. Disp.*, q. 10, art. 2.

14 *Suma teológica*, q. 29, art. 1.

cesivo acartonamiento de la palabra *vida*, y explica que este término implica una cierta abstracción, porque así como la carrera no es más que el acto de correr, la vida no es sino el conjunto de los actos de existir¹⁵. Por este motivo entiende que la palabra *esse* es más adecuada que la de *vita*¹⁶, pues el *esse* humano no es sino “El hacer las obras de la vida”¹⁷, y prosiguiendo esta idea, le parece excesiva incluso la abstracción implícita en el término *esse*, porque el alma (*anima*) es el *opus vitae*¹⁸, una expresión difícil que la podemos traducir como sinónima de actuar según la vida <humana>. Por la misma razón propone hablar de *intelligere*, no de *intellectus*¹⁹, porque el conocimiento en general, y el funcionamiento de la razón, se deben ante todo a la *ipsa actualitas rei*²⁰, es decir, a la presencia actual de cada cosa ante nosotros o en nosotros.

En Tomás de Aquino no hay siempre una intuición directa de la mente humana en la forma o esencia de las cosas. El de Aquino parte en todo momento de la diversidad plural de las ciencias, ya que existen distintas ciencias porque cada una de ellas obedece a un *principium* distinto²¹, ya que cada ciencia tiene su ‘necesidad propia’²², es decir, su propia razón de ser, que depende de las cosas que podemos conocer de hecho. De esto se sigue que no todas las verdades se manifiestan del mismo modo²³. El fundamento de nuestro conocimiento es la similitud o la analogía con las cosas que nuestra razón puede entender *per similitudinem rei cognitae*²⁴. Esta similitud hace que el ser humano ‘preconozca’ lo que conoce²⁵.

En realidad, conocemos las cosas, en las ciencias naturales, no cognitivamente sino teleológicamente²⁶, *scilicet, a posteriori et propter quid*²⁷, porque

15 *Suma teológica*, I, q. 18, art. 2. *Suma teológica*, I, q. 20, art. 1. *Sum. Gent.*, § 817.

16 *Com. Eth.*, § 1901.

17 “Operare opera vitae”. *Com. Eth.*, § 1843.

18 *Com. Eth.*, § 122.

19 *Sum. Gent.*, § 456.

20 *In librum de causis Expositio*, Marietti, Torino, 1972, § 168.

21 Vid. *In Aristotelis libros Peri Hermeneias et Posteriorum Analyticorum*, cit., § 363-367.

22 *Sum. Gent.*, § 1034.

23 *Sum. Gent.*, § 13

24 *Suma teológica*, I, q. 56, art. 2. *Suma teológica*, I, q. 18, art. 2. *Suma teológica*, I, q. 75, art. 1.

25 *Peri Herm.*, § 23

26 *Peri Herm.*, § 362

27 *Peri Herm.*, § 374

el alma humana, es decir, el hombre (en Aquino el alma es la forma del hombre) conoce gracias a los objetos a los que ella tiende²⁸. No perdamos de vista que son las cosas las que llevan la iniciativa en los conocimientos, pues son ellas las que mueven al hombre a actuar, es decir, a conocer²⁹; según Tomás, las potencias ‘se especifican’ por sus objetos, por lo que en primer lugar han de existir unos objetos que han de ser conocidos y sólo entonces emerge la facultad o potencia adecuada para ese conocimiento: pues tenemos la vista *porque* hay colores que ver, y por este motivo conocemos cada cosa porque ella está ante nosotros según del modo que él llama la *ipsa actualitas rei*³⁰. El hombre no es un *mixtum compositum* de cuerpo y alma, como sí pretendía Platón, sino que los sentidos son el inicio de todo conocimiento, de forma que hasta las ciencias especulativas principian por los conocimientos de los sentidos³¹. Existen las ciencias medias, que son las que reciben sus principios abstractos desde las ciencias puramente matemáticas y aplican las reglas de la matemática a la materia sensible³².

Un argumento central es que no conocemos lo que son las cosas en sí, sino que conocemos las cosas sólo por algunos de sus efectos, y trata este último tema muy reiteradamente³³: no tenemos acceso a la esencia de cada cosa, porque las conocemos únicamente por algunos de sus accidentes³⁴. Expresa una frase algo lapidaria cuando indica que “Virtus vero naturam rei monstrat”: “La fuerza ‘o el modo de actuar’ muestra la naturaleza de la cosa”³⁵. A pesar de estas limitaciones podemos hablar con sentido sobre las cosas porque ellas llevan la iniciativa³⁶ y, mediante los actos del conocimiento y la contempla-

28 *Suma teológica* I, q. 75, art. 1.

29 Vid. mis estudios *Facultas, proprietas y dominium: tres antropologías en la base de la justicia*, cit. *La “adaequatio hermeneutica” en Tomás de Aquino*, cit. Disponibles en la web franciscocarpintero.com.

30 *In librum de causis*, § 168.

31 *Suma teológica*, I-II, q. q. 3, art. 6.

32 “Qui recipiunt principia abstracta a scientiis pure mathematicis, et applicant ad materiam sensibilem”. *In octo libros Physicorum Aristotelis Expositio*, Marietti, Torino-Roma, 1965, § 164.

33 Vid., entre otros muchos lugares, *Peri Herm.*, § 363, o *Sum. Gent.*, § 2325 ó § 2328.

34 *De Anima*, vol. III, L. I, lect. 1.

35 *Sum. Gent.*, § 852.

36 *Quaest. Disp.*, q. 2, art. 5.

ción de lo que es conocido en cada caso³⁷, tenemos acceso al ‘como’ (*quia*) de cada cosa, aunque no a lo que ella sea, su *quid*³⁸.

Logramos hacer definiciones gracias a la observación de estos efectos³⁹, y por ello las definiciones son tan insuficientes⁴⁰ como indemostrables⁴¹. De esto resulta que cada ciencia tiene sus propias ignorancias⁴². Las demostraciones son mejores y peores⁴³, lo que implica que conocemos de acuerdo con nuestras posibilidades cognoscitivas, no según la forma de ser de las cosas sino según la forma de nuestro intelecto⁴⁴ y, en cualquier caso, nuestros conocimientos son insuficientes⁴⁵. Nosotros demostramos desde lo demostrado⁴⁶, y dada la poca consistencia de las demostraciones podemos demostrar todo⁴⁷, porque demostramos demostrando⁴⁸. Sucede que las cosas, que se presentan en acto ante nuestra mirada, son indemostrables⁴⁹, por lo que conocemos sin comprender lo que demostramos⁵⁰. A veces el de Aquino es algo críptico cuando explica que falla la verdad misma, no sólo nuestro conocimiento⁵¹. Por lo general, él parece pensar que tomamos como patrón de todos nuestros conocimientos a los que nos llegan a través de la vista⁵²

Estas ideas de Tomás de Aquino pueden dejar algo perplejo a un lector que se haya formado en las explicaciones de Molina o en las atribuidas a Suárez. Pero incluso en las ciencias que parecen exactas, las formas o esencias distan de estar claras. Gonsseth nos indica, a propósito de la geometría, que nunca hay adecuación absoluta entre las definiciones y los elementos que son apli-

37 Mantiene que conocemos las cosas *per actus et objecta*. Vid. *Sum. Gent.*, § 2237

38 *Peri Herm.*, § 461.

39 Vid. *De Anima*, vol. III, L. II, § 13.

40 *Com. Eth.*, § 18

41 *Peri Herm.*, cit., § 426

42 *Peri Herm.*, cit., § 160.

43 *Peri Herm.*, § 327.

44 “Non secundum modum rerum, sed secundum modum intellectum”. *Suma teológica*, I, q. 50, art. 2.

45 *Com. Eth.*, § 118.

46 *De Anima*, L. II, § 25.

47 *Peri Herm.*, § 388.

48 *De Anima*, L. II, § 43.

49 *Peri Herm.* § 405.

50 *Sum. Gent.*, cit., § § 2323.

51 *Suma teológica*, I-II, q. 94, art. 4.

52 *Quaest. Disp.*, Q. 11, art. 1.

cados a ellas⁵³. En esta línea Tomás de Aquino nos ha indicado que no conocemos lo que demostramos, y que demostramos sin entender lo que estamos demostrando⁵⁴. Es una tesis que parece que no se debió a la ignorancia propia del siglo XIII, ya que Gonseth nos hace reparar en el hecho de que el aspecto teórico y el aspecto experimental de una ciencia están vinculados por sólo una intuición que no es analizable ulteriormente⁵⁵, por lo que hay que creer en esa adecuación entre la teoría y la práctica por un acto de fe. Coincide con Aquino en una intuición muy elemental, que los actos por los que probamos algo no son demostrables⁵⁶. Al hablar así manifiesta una realidad muy extendida entre los cultivadores de las ciencias exactas, tal como manifiesta Roberto Saumells⁵⁷. Ante este problema han sido muchos los científicos que han tratado de depurar las bases teóricas con el fin de encontrar una pureza metódica que permita superar algunos problemas. Pero apunta Gonseth hacia los resultados paradójicos a que han conducido estos intentos, ya que conforme se ha buscado la pureza metódica han aparecido más sistemas distintos de geometrías ‘puras’⁵⁸.

El problema, como explica más precisamente Saumells –y lo mismo se puede decir de Aquino– hablando de temas ante todo matemáticos, es que la presencia de la materia en su objeto restringe la capacidad racional de ese objeto. Entonces el entendimiento se encuentra solicitado en dos sentidos diferentes: por la comprensión de la demostración, y por la comprensión de la razón de ser de esa demostración. Efectivamente, cuando examinamos la estructura de un discurso argumentativo “Sólo aparece una intuición intelectual en comparación con la cual el discurso muestra su solo aspecto deficiente”⁵⁹.

Un problema capital está en la necesidad intelectual de delimitar cuando conocemos o qué es conocer, que es una operación que aparentemente implica excluir. Todo investigador que ha de poner por escrito lo presentado ante él,

53 *Mon itinéraire...*, cit., p. 417.

54 Vid. *Sum. Gent.*, § 2323.

55 *La géométrie et le problème de l'espace...*, cit., vol. VI, p. 522.

56 *La géométrie et le problème de l'espace*, cit., p. 582.

57 Escribe que “Otro tanto hace la mentalidad geométrica que cifra su objetivo especulativo en emplear un método axiomático con el que revestir esta figura de propiedades paradójicas con un rebozo sobreañadido de argumentos para presentárselo así al entendimiento como si fuera obra de su propia actividad constructiva”. *La geometría euclídea como teoría del conocimiento*, cit., p. 78.

58 Vid. *La géométrie et le problème de l'espace*, cit., p. 616.

59 Saumells, *La ciencia y el ideal metódico*, Rialp, Madrid, 1958, p. 98.

sufre ante el desnivel de su aparente claridad intuitiva y la pobreza (relativa) de los términos en los que ha de redactar tal intuición. Aludí al investigador que corrige las pruebas de imprenta de un escrito suyo y que introduce más correcciones de las convenientes; es una muestra de ese ‘aspecto deficiente’ al que alude Saumells. Es necesario que el método introduzca limitaciones, y el método habla de forma propia cuando progresa en el seno mismo de una limitación que, lejos de ir a contracorriente de la forma o figura investigada, la especifica. El entendimiento humano deduce porque es limitado: pretender fundar la ciencia al margen de esta limitación metódica equivale a convertirla en un método sin objeto. “El objeto de la ciencia no puede definirse como correlativo de la plenitud de ningún método, sino como correlativo de la limitación del entendimiento mismo”⁶⁰. Pues si tuviéramos acceso directamente a las cosas que estudiamos no haría falta ningún método.

El problema de los empiristas ha residido que, en su afán por negar ‘sustancias’, han excluido demasiado, y de la mano de las exclusiones ellos han creado lo que podríamos llamar una ‘anti-metafísica de las sustancias’, que es una filosofía que ante todo se interesa por lo finito y lo negativo. Reitero que ellos entendieron a cada sustancia como un paquete de materia situado en algún lugar del espacio, de forma que la afirmación de una sustancia concreta se basaba ante todo en la exclusión de lo que no es ella misma: dominaba el momento más negativo sobre el positivo. Hume vivisecciona el conocimiento para mostrar su absurdo: él, al final del libro I de su “Tratado de la naturaleza humana” explica que ante él se extiende el papel en el que escribe, allende el papel está la mesa, allende la mesa el despacho, allende el despacho una ventana, allende la ventana el campo. Le era imprescindible separar entitativamente –aunque precisamente para negar su entidad– estas cosas, de forma que cada una de ellas excluyera hasta la presencia de la otra⁶¹. Para él, lo decisivo era la instantaneidad del fenómeno que borraba la huella de cualquier otra manifestación fenoménica anterior.

Saussure no fue capaz de superar la noción de los átomos lingüísticos de su función excluyente: para él sólo existe lo que es capaz de excluir⁶². Esto es cierto en el mundo físico, en el que opera el principio de ubicuidad, y en el que

60 Saumells, *La ciencia y el ideal metódico*, cit., p. 88.

61 Expone estas ideas en el en la sección II de la parte IV del *Tratado de la naturaleza humana*, pp. 187-219 de la edición de Félix Duque, Tecnos, Madrid, 1988.

62 Según él, la validez de una tesis científica sólo se obtiene por exclusiones. Vid. *Curso de lingüística general*, cit., por ejemplo p. 165.

decimos que dos cosas no son idénticas cuando sus límites son diferentes; pero no tiene por qué ser aceptado en otros planos humanos. Es patente que el ‘ubi’ ha de ser entendido de una forma extremadamente analógica según hablemos de la geometría, de la física o de las ciencias humanas. Carl Bergbohm, que pasa por haber sido el teórico del derecho del siglo XIX que en mayor medida y del mejor modo recabó el positivismo jurídico, denunció reiteradamente lo que él llamaba el *Dualismus*, es decir, la afirmación simultánea de la vigencia de dos ordenamientos jurídicos, uno positivo y otro natural, porque él entendía que donde está vigente un ordenamiento no puede estarlo otro, porque el uno ha de excluir necesariamente al otro⁶³. Hoy, Luhmann sigue el mismo camino e identifica el concepto por la capacidad excluyente⁶⁴.

Entienden –y éste es un dato subliminal decisivo– que la realidad que se presenta ante el científico es una masa amorfa, de modo que es tarea del investigador analizar ese *totum* y separar manifestaciones suyas sólo según las diferencias que él intuye individuadamente, y de este modo es como un conjunto de fenómenos puede ser separado del resto de las manifestaciones fenoménicas. Bertalanffy denunció, desde los inicios mismos de su obra, esta actitud analítica, disgregadora y negativa porque los conceptos y las realidades que ellos describen se componen de más de los que ellos excluyen que no de lo que manifiestan sus conjuntos o sistemas.

Parece más puesto en razón Adam Smith cuando escribe que “But the specific essence of each individual object is not that which is peculiar to it as an individual, but that which is common to it, with all other objects of the same kind”⁶⁵. Además, incluso en las explicaciones físicas, un concepto no sólo no excluye a otro sino que normalmente lo requiere. En términos geométricos podría pensarse que el espíritu no es más que el nombre que damos a la diferencia entre una superficie-objeto, y una superficie real; pero esto es una falacia en la base de la argumentación, porque supone disociar al espíritu del sujeto, y el que mantenga esta tesis incurre en una actitud parecida a la del que

63 . Vid. *Jurisprudenz und Rechtsphilosophie*, Leipzig, 1892, pp. 109 y ss., en donde trata “Der Dualismus in der Rechtslehre”.

64 Luhmann explica que los conceptos en el derecho “Solamente organizan libertades de decisión mediante la negación de varias adjudicaciones de sentido”. *Sistema jurídico y dogmática jurídica*, trad. Ignacio Otto de Pardo, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983, p. 40. Examina reiteradamente esta tesis en *Complejidad y Modernidad: de la unidad a la diferencia*, cit., pp. 167 y ss.

65 *Essays in philosophical subjects*, editados por W.P.D. Wightman, J.C. Bryce y I.S. Ross, Clarendon Press, Oxford, 1980, p. 119.

mantiene que la oscuridad o lo blanco son los objetos que hay que ‘vencer’ para edificar una teoría del acto de ver cuando, en realidad, la oscuridad y la opacidad son las condiciones que posibilitan la visión⁶⁶. Parece más puesto en razón intuir que las relaciones entre los ‘objetos’, lejos de constituir ante todo en exclusiones, han de basarse antes que en ninguna otra cosa en una situación previa y más elemental, en teorías de la relaciones. Las teorías físicas, políticas o jurídicas no son, en definitiva, sino macrocuadros de conceptos en los que hay que inervar los datos más elementales. El problema sería el de contestar a cómo hay que realizar tal ordenación. Tradicionalmente, los positivistas han usado el criterio de la validez: es derecho todo lo que pase por la Regla de Reconocimiento. Pero esta Regla de Reconocimiento presupone necesariamente un marco de precomprensión más amplio que ella y del juego que entablan entre sí entre las normas primarias de obligación y las reglas de procedimiento⁶⁷.

Indiqué, al hablar de la noción moderna del espacio, que todo empirismo supone –al menos subliminalmente– un ‘espacio’ llano y sin relieves en el que existen puntos. ¿Por qué este espacio? La filosofía empirista se basa en la imaginación, como la llamaba Descartes, o en la conciencia objetiva, como la llaman hoy algunos geómetras. Pues cuando los filósofos empiristas hablan de sustancias *desde las que* emanan fenómenos, suponen una oposición localizada espacialmente entre el sujeto percipiente y los fenómenos percibidos, afirman las acciones impelentes de unas fuerzas sobre otras y suponen que tales acciones funcionan universalmente.

Al representarse de tal forma el acto de pensar, lo primero que requiere la imaginación es un espacio. Al imaginar así el *primum verum*, este espacio ha de ser igual a sí mismo en todos sus momentos de modo que todo él sea idéntico a una de sus partes⁶⁸. El espacio es por definición lo extenso y lo abierto y los puntos son, también por sus propios términos, lo inextenso. Las posibilidades de la imaginación humana no alcanzan a entender estas antinomias

66 Así, Saumells, *La ciencia y el ideal metódico*, cit., p. 212.

67 De este tema me ocupé en *¿Regla de reconocimiento o contexto de reconocimiento?*, en J. A. Ramos Pascua-M. A. Rodilla (ed.), “El positivismo jurídico a examen. Estudios en homenaje a José Delgado Pinto”, Universidad de Salamanca, 2006, pp. 171-195. Estudio disponible en la web franciscocarpintero.com.

68 Couturat llama “sofisma interesante” a la tesis que mantiene que una clase es infinita cuando es equivalente a una parte de ella misma. Vid. *Les principes des Mathématiques : avec un appendice sur la philosophie des Mathématiques de Kant*, Paris, 1985, p. 64..

porque, como explicaba Hegel, el punto es la negación del espacio⁶⁹. Una de las tesis más básicas del fenomenismo, que es la representación subliminal de las ‘sustancias’ aisladas, cae por su base. La explicación es sencilla: el conjunto de las relaciones científicas es anterior a cada objeto considerado individualmente. René Dubos publicó “Los sueños de la razón” para aludir a estas pretensiones excesivas de la física analítica al uso. De ahí que Bertalanffy insistiera en el carácter excesivamente analítico de la ciencia clásica –que ante todo aísla los elementos– frente a las explicaciones sistémicas, que tratan de mostrar el conjunto en el que viven y cobran sus funciones los elementos que estudiamos. Y así sucede –explica Bertalanffy– que, paradójicamente, lo superior en la vitalidad ha de ser explicado por lo inferior: como Kelsen cuando trata de explicar el derecho como un conjunto de normas.

Igualmente, sirve de poco recurrir a la índole dogmática de los experimentos, que dependen igualmente de conjuntos doctrinales basados en relaciones que anteceden a la observación. Los neoempiristas del siglo XX concedieron el mayor valor a la experimentación rigurosa. Pero el experimento está desprestigiado si se lo considera con radicalidad, porque no es un acto único y distinto a los demás procedimientos de investigación; ya Goethe lo comparaba con el proceder del brujo, que pronuncia las palabras mágicas, mueve su varita y solamente entonces se produce el portento. Efectivamente, cada experimento implica tal cantidad de datos añadidos a lo que es estudiado que los físicos actuales entienden colectivamente que todo experimento es siempre ‘productivo’, esto es, fruto en muy buena medida de la aportación humana y creador él de nuevos datos.

En la mentalidad mecánica un cuerpo excluye a otro y, al mismo tiempo, ejercita una fuerza sobre otro cuerpo: así hay que entender la explicación de Locke sobre la Tierra y el Gigante: el gigante es una sustancia, y la Tierra es otra: un absurdo. Gonsseth nos advierte que Einstein y Planck destruyeron el

69 Frente a estas infinitudes formales, el investigador intuye la profunda razón de Hegel cuando explicaba que el punto es la negación del espacio “Der Punkt, das Fürsichsein ist deswegen vielmehr die und zwar in ihm gesetzte *Negation* des Raums”. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, ed. cit., “Der Raum”, § 254.

En el § 256 de esta misma obra continúa: “Aber das Unterschied ist wesentliche bestimmer, qualitativer Unterschied. Als solcher ist er i. zunächst die *Negation* des Raum selbst, weil dieser das unmittelbare unterschiedslose Außersichsein ist, der *Punkt*». Efectivamente, procediendo más allá de esta observación de Hegel, que se limita a la geometría, vemos que en la filosofía práctica existen puntos distintos –cualitativamente diversos– que rompen la representación de un espacio humano liso y sin relieves.

sentido común que era propio de los moldes mecánicos ya viejos⁷⁰. Planck propone una lógica trivalente que expresa es/no es/puede ser, y es una lógica que en principio excluye las exclusiones porque no enfrenta los bordes netos del ‘ser/no ser’, sino que abre el abismo indeterminado de lo que puede ser. Nuestra vida es más compleja que la ciencia que se monta sobre las nociones de un pretendido entendimiento puro. Heisenberg, incluso, nos previene – desde las experiencias de la mecánica cuántica– frente a expresiones excesivamente candorosas tales como percepción, existencia o movimiento⁷¹. Como comprobamos, esta ‘anti-metafísica de la sustancias’, anclada en la exclusión que toda sustancia hace de las otras sustancias⁷², que tiene como finalidad negar la posibilidad de conocer las ‘cosas’, no es viable ni siquiera en los planos más teóricos. Si retomamos el ejemplo de Locke, el mundo existe *porque es distinto* del gigante que lo soporta; es muy posible que los hindúes quisieran enseñar con esta fábula algo muy diverso de la consecuencia que extrajo Locke, pero la mentalidad moderna sólo entiende de exclusiones y Locke hubo de separar al planeta del gigante, del elefante y de la tortuga.

Aludía a la propuesta hegeliana del punto como negación del espacio. Efectivamente, todo punto es la negación de la infinitud espacial (obtenida mediante abstracciones intelectuales) ya que cada punto, en ‘su ser-para-sí’, implica la posición deliberada o la aparición forzada de una concreción que destruye la aparente base única y amorfa sobre la que la esa determinación concreta emerge. No son los puntos o las cosas las que tienen que justificar su presencia ante nosotros; es el espacio puramente lógico diseñado por la imaginación geométrica el que tiene que ser revisado como dato científico.

⁷⁰ *Mon itinéraire...*, cit., p. 402.

⁷¹ “La dificultad fundamental ha sido claramente reconocida por el positivismo moderno. Esta manera de pensar previene contra el empleo candoroso de términos tales como ‘cosa’, ‘percepción’, ‘existencia’, con el postulado general de que si una determinada afirmación tiene verdaderamente algún sentido debe ser analizada íntegramente ... Esta postulado y su actitud fundamental provienen de la lógica matemática”. *Física y filosofía*, cit., p. 64.

⁷² Vayamos al plano del derecho: si en Andalucía (España) hay un litigio sobre el que existe legislación autonómica, el abogado puede alegar la ley andaluza, y es posible que ese caso acabe en el Tribunal Superior de Justicia de Andalucía, que tiene su sede en Granada; si alega legislación estatal, ese pleito puede acabar en el Tribunal Supremo, que está en Madrid; y si alega legislación comunitaria europea, podría terminar en Bruselas. La concurrencia de tres ordenamientos jurídicos no genera alguna especial inseguridad jurídica y, desde luego, es evidente que pueden coincidir en un mismo tiempo y espacio.

Quien asuma las limitaciones que la física contemporánea ha lanzado a los pretendidos espacios infinitos –poco importa que sean físicos o lógicos– no puede creer en una indeterminación básica –llámese Ser o Deber ser– sobre la que reposan o viven las manifestaciones concretas que rompen esa indeterminación universal. Tal imaginación del espacio humano es sólo una representación paralógica extraída desde la obsoleta mecánica newtoniana. La existencia de estos puntos muestra que no existe el espacio, al menos entendido al modo de la mecánica clásica. Parece que estaba más en la realidad Tomás de Aquino cuando escribía que *Spatium habet multas dimensiones invicem penetrantes*⁷³.

La expresión misma de ordenamiento jurídico parece uno de esos universales lógicos que son abusivos. Quien haya estudiado algo las distintas ramas del derecho no observará ningún Todo armonioso. Más bien se encontrará con necesidades humanas concretas, muy distintas entre sí, que dan origen a cada institución jurídica y, en el más modesto de los casos, a una regla o norma jurídica. Ciertamente, se puede hablar de orden jurídico en general atendiendo sólo al cauce coercitivo común que es necesario en toda regla jurídica. Pero la vida del derecho es mucho más compleja: ese ir y venir de la mirada exige frecuentemente una labor creativa que discrimina también las facetas de los hechos a tener en cuenta, y hace lo mismo con la legislación aplicable a esos hechos así seleccionados, y esto es de este modo excepto en casos muy elementales en los que solamente se aplica, a modo de subsunción, una regla a un hecho. Sobre este momento hermenéutico insistió Arthur Kaufmann y, más tarde Ollero en España y Zaccharia en Italia.

(*Contextos de ‘representación’*) Si prescindimos de un criterio de validez solitario y excluyente, ¿con qué nos quedamos para calificar jurídicamente a una conducta?

Es preciso hablar de los contextos plurales de representación o de justificación –dicho con más exactitud, de las representaciones– porque no disponemos ni en la ciencia en general ni en el derecho en particular de un criterio epistemológico que sea único, es decir, de un solo ‘criterio de justificación’; solamente tenemos contextos de representación que nos ayudan a acceder a cada realidad observada⁷⁴. Porque cada cosa sólo se deja conocer desde ella misma, y en la medida en que ella se nos muestra: la cosa de la enseñanza

⁷³ *In octo libros Physicorum...*, § 461.

⁷⁴ Vid. mi estudio *¿Regla de reconocimiento...?*, cit., pp. 171-195.

tiene poco en común con la del servicio del taxi, y las exigencias sobre cómo los taxistas deben conducir son francamente distintas –y deben serlo– de las exigencias que vivencian los profesores al preparar sus clases.

La pugna metódica más general está entablada hoy entre las exigencias de los restos del antiguo mecanicismo, que sólo admitía causas eficientes-mecánicas que resultaban desde el criterio solitario de la validez, y las teorías que reposan sobre la comprobación de tendencias o finalidades distintas que no pueden resultar desde una sola instancia. Para no incurrir en más oscuridades hay que reconocer que el origen del razonamiento práctico ha de ser teleológico, con tantos fines y matices como crea la diversidad de las necesidades, porque los institutos jurídicos solamente existen por y para nuestras necesidades. Mientras dominó la mecánica clásica la mentalidad colectiva entendió que las causas finales eran supercherías. Pero la mecánica cuántica ha mostrado que los movimientos más básicos son los tendenciales o finalidades, y estamos en mejores condiciones para entender que cada institución jurídica es la protagonista de sí misma a través de su finalidad.

Pero este tema se vuelve más oscuro cuando comprobamos, otra vez, que la pluralidad vital expresada en la multitud de instituciones jurídicas se ve enturbiada por el espíritu del sociólogo que, de la mano de alguna actitud holista, es dado a distinguir en el interior del todo social diversos subsistemas: parece que el prefijo ‘sub’ añadido a un término ya garantiza el debido orden y jerarquización en la totalidad de lo que es estudiado. ¿Debemos aceptar el holismo como criterio de investigación? A veces sí. Las peculiares dificultades financieras que sufre hoy España han de ser estudiadas y resueltas desde el conjunto del Estado, y lo mismo hay que decir de otros tipos de problemas.

Pero los que reflexionan sobre el derecho deben aprender del modo de trabajar de los biólogos, que cuando encuentran animales concretos que son similares desde algunos rasgos que son suficientes para incluirlos en alguna clase más amplia, designan a este conjunto mayor con el nombre de especie; los biólogos no deducen a los individuos desde las especies, sino que inducen los grupos más amplios desde lo observado en los individuos, sintetizando cualidades individuales para agruparlas más tarde. Pero el estilo holista de los sociólogos procede al revés porque ellos consideran en primer lugar a la sociedad en su conjunto, y una vez ‘instalados’ en esta noción, individualizan posteriormente sus distintos sectores.

En esta línea, Luhmann mantiene que se trata de adjudicar siempre a la sociedad en su totalidad misma la creación de los sistemas que existen en

ella, y que sólo a partir de este presupuesto cabe preguntarse por los resultados de auto-organización y auto-abstracción de los sistemas parciales de la sociedad⁷⁵. Entonces hablan de los subsistemas educativo, sanitario, político o industrial creados por los procesos de autocreación del todo social. Justifican esta explicación porque entienden que la función de estos subsistemas es la de servir a la reproducción del todo genérico que, a su vez, no sabe según qué criterios ha de actuar, porque actúa contingentemente: Niklas Luhmann estableció que las directrices han de ser pautas que le llegan aleatoriamente desde el exterior⁷⁶.

(Desde este punto de vista, Luhmann se encuentra sin medios para resolver las crisis sistémicas. Sabemos que un sistema ha entrado en crisis como tal sistema, más allá de alguna dificultad circunstancial, cuando ese conjunto no mejora su situación actual aunque se pongan más medios a su disposición. El sistema de la enseñanza pública en España lleva mucho tiempo en crisis. Prácticamente, cada ministro de educación que ha entrado con cada nuevo gobierno ha impuesto una nueva ley de educación, y esta sucesión de normaciones más parece haber emborronado que no resuelto los problemas. Cada gobierno ha gastado más dinero en esta enseñanza: pero cuando la crisis es propiamente sistémica, dar más de lo mismo no ayuda a mejorar).

La negación de la diversidad de las cosas se ha hecho históricamente de la mano de las filosofías materialistas: desde el punto de vista del materialismo *todo es siempre lo mismo*, aunque aparentemente se presenten ante nosotros realidades distintas. Veamos: la diversidad puede manifestarse cuantitativa o cualitativamente. Cuantitativamente: un paquete con un kilo de azúcar es distinto del paquete con sólo medio kilo de azúcar. Cualitativamente: un paquete con un kilo de azúcar es distinto de otro paquete que contiene un kilo de harina. Usamos en ambos casos el adjetivo ‘distinto’, pero el ‘distinto’ cualitativo designa una realidad completamente diferente del ‘distinto’ cuantitativo. Al mencionar la cantidad hacemos uso de una ‘cualidad primaria’ de los cuerpos (de los ‘cuerpos regulares’ de Galileo), y al distinguir entre el azúcar y la harina nos referimos a formas o cualidades distintas. Un materialista no

⁷⁵ Vid. *Sistema jurídico y dogmática jurídica*, cit., p. 19.

⁷⁶ Su obra *Fin y racionalidad en los sistemas* está dedicada preferentemente a exponer esta aleatoriedad en los procesos.

puede admitir ni formas ni cualidades diversas⁷⁷ y se vería forzado a mantener –si fuera coherente– que no podemos saber lo que es el azúcar y lo que es la harina. En un plano más abstracto no puede reconocer las distinciones entre la cualidad de profesor y la cualidad de taxista.

(*Los distintos movimientos de los seres*) Frente a los planteamientos que parten supuestamente de considerar la sociedad en general, o la vida humana, o la moral o la justicia en general, es preciso afirmar la intuición aristotélica, que no tanto reconoce ‘el’ movimiento como los movimientos necesariamente plurales, ya que cada cosa tiene su propio movimiento, naturaleza o forma, y esta tesis se traslada inmediatamente también a las exigencias epistemológicas. Recordemos que Tomás de Aquino estableció que la naturaleza o la forma de una cosa es su peculiar tendencia hacia el movimiento que es propio de ella, porque la naturaleza de una cosa no es una idea al modo platónico, sino la fuerza interior que porta cada ser que

⁷⁷ Rudolf Jhering escribía que “Stoff kommt zu Stoff hinzu, es ist ein Fortschritt in quantitativer, nicht in qualitativer Beziehung”. *Die geschichtlich-gesellschaftlichen Grundlagen der Ethik*, en “Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft”, 6. Jahrgang, 1882, Erstes Heft, p. 13.

Como suele ser habitual en él –era un hombre prudente– introduce tardíamente otras consideraciones en las que no matiza lo anterior expuesto, sino que lo contradice. En su obra más conocida, *Der Zweck im Recht*, Leipzig, 4ª ed., 1904, pp. 340-341, en donde habla de medir la rectitud del derecho desde sus fines, o bien cuando indica que el derecho es un orden normativo, por lo que no vale cualquier contenido. Vid. p. 342. En la página 345 afirma como función del derecho asegurar las *Lebensbedingungen* de la sociedad. En el segundo volumen de esta obra abunda en este tipo de consideraciones. Vid. vol. II, p. 313. Al final de esta obra adopta una actitud descaradamente jusnaturalista y mantiene que el derecho no está sometido a un perpetuo cambio arbitrario: hay acuerdo en las instituciones jurídicas fundamentales, que son como el *Jus Gentium* romano, que expresaba el *universale Element des Rechts*. El acuerdo no es arbitrario o casual, sino debido a la *objective Vernunft der Dinge*, o a la *Natur der Sache*. Op. cit., vol. II, p. 313.

Cito a Jhering porque es uno de los filósofos más representativos de toda Europa en aquel momento. Él era materialista porque se expresaba como tal, y es patente que era leído por personas razonablemente materialistas, que no creían en ninguna moral objetiva aunque procedían con cautela bajo la mirada del Káiser. Sobre su materialismo, si no explícito sí claro, vid. su artículo citado, publicado en los *Smoller's Jahrbücher*.

La última razón de esta actitud la explicitaba Ludwig Knapp, quien explicaba que “Alles ist Eines. Es giebt keine letzte Verschiedenheit”. *System der Rechtsphilosophie*, cit., pág. 25.

le empuja a llegar a ser con toda la fuerza de su ser: *Secundum totam suam essendi potestatem*⁷⁸.

Efectivamente, la filosofía práctica no tiene a mano un método que arranque desde pocos axiomas que sean proseguidos linealmente. Hace años redacté un artículo en el que trataba de aludir al método de los juristas del *Jus Commune*⁷⁹. No tuve casi nada que decir, excepto lo que me evocaron otros estudios sobre este tema de acuerdo con las fuentes que yo había estudiado: que es propio de la ciencia del derecho tratar sus problemas desde el contexto propio de cada uno de ellos, es decir, el honor desde el honor, el dinero desde el dinero, los efectos desde las causas, o a las causas desde sus consecuencias: el trabajo jurídico no conoce un punto de referencia único y de función sistemática al que hubiera de remitirse para dar razón de sus explicaciones.

Abundando en esta idea, Dilthey explicaba que se requiere un constante ejercicio para ser capaz de representarse como contenidos parciales y simultáneos de la realidad, y no como abstracciones, esos nexos de interacción que se imbrican e interfieren unos a otros y que se cruzan en los individuos, que son sus portadores. En cada uno de nosotros hay diversas personas: el miembro de una familia, el ciudadano, el profesional, el ser libre que trata de trazarse un plan de vida según su inteligencia de las realidades. Explica Dilthey que nos encontramos en el orden jurídico, en un nexo teleológico y múltiple de la vida que busca su satisfacción: sólo mediante la autorreflexión, la autognosis, hallamos en nosotros la unidad y continuidad de la vida que soporta y mantiene esas relaciones diversas. También la vida de la sociedad humana reside en la producción y configuración, en la particularización y el enlace de esos hechos permanentes, sin que ni ella ni alguno de los individuos que colaboran en su sostenimiento tenga por ello conciencia de su conexión recíproca⁸⁰.

78 “Sed rei quae est suum esse, competit esse secundum totam essendi potestatem”. *Sum. Gent.*, § 260, entre otros lugares.

79 *En torno al método de los juristas medievales*, en “Revista de Historia del Derecho Español” (1982) pp. 617-647. Disponible en la web franciscocarpintero.com.

80 Vid. *Crítica de la razón histórica*, trad. C. Moya, Península, Barcelona, 1986, p. 79. Añade que “Si la ciencia particular separa estos estados permanentes del juego incesante, vertiginoso, de cambios que llenan el mundo histórico-social, tales estados sólo tienen, sin embargo, su origen y sustento en el suelo comunitario de esa realidad; su vida transcurre en las relaciones con la totalidad de la que han sido abstraídos, con los individuos que los sostienen y configuran, con las demás formaciones duraderas contenidas en la sociedad. Se plantea, entonces, el problema de la relación recíproca entre las aporta-

Efectivamente, la filosofía práctica, que no hace planteamientos generales, debe ser llamada asistemática tanto porque enseña cómo alcanzar bienes diversos, como porque su discurso normal se mueve en un plano alejado tanto del móvil inmediato de cada sujeto como del ideal último supuestamente compartido; el móvil individual no siempre es decisivo en el derecho, y el ideal resulta ser demasiado lejano y poco operativo jurisprudencialmente. El investigador barrunta que un factor decisivo en este tema es la consideración del *plano medio* en el habita el derecho, como en general la doctrina ética⁸¹.

Pero las teorías sobre la justicia propuestas en estos últimos siglos han sido reacias a tener en cuenta este plano medio y sabemos que han pretendido unificar la génesis total de las relaciones humanas correctas o justas partiendo desde un principio único: el fomento de la sociabilidad, de la benevolencia o simpatía, el respeto a las propiedades privadas, la igualdad de todos los seres humanos, etc. Hoy domina el de la libertad individual. Esta falta de operatividad del referente último lo comprueba la vida cotidiana, que asiste al hecho continuado de cómo el fin último no se constituye en tal tanto por la prosecución lineal del ideal, como por la vivencia adecuada de los medios diferentes. Porque casi nadie refiere el modelo real y eficaz de sus conductas a metas últimas, sino que las instituciones jurídicas se explican por motivaciones intermedias en el contexto de una cotidianidad que normalmente se basta a sí misma, supuestos pero normalmente no expresados los fines últimos.

Los teóricos de la ética han deseado una teoría unitaria que abarque y explique estas irreductibilidades, y ahí están los seguidores de Kant en los siglos XIX y XX (pensemos en personas tan dispares como Wilhelm Traugott Krug hacia 1830 o Rudolf Stammler hacia 1910), o los utilitaristas del tipo de Bentham. Pero con las obras de Bentham o Stammler en la mano, redactadas desde un solo punto de vista teórico, ¿un juzgador puede dar a cada uno lo suyo? No me refiero, obviamente, a lo que ya es propiedad jurídica de cada cuál según el derecho vigente, sino a lo que es propio de cada cual según cada relación humana⁸². Pues lo que es propio del profesor de teoría del derecho

ciones de estos sistemas en la economía global de la realidad social”. *Op. cit.*, pp. 79-80. Sobre las razones últimas de Dilthey, vid. Trigeaud, *Essais de philosophie du droit*, Studio Editoriale di Cultura, Génova, 1982, pp. 127-129.

81 Vid. mi estudio *La deriva irracional de las teorías sobre la justicia*, en “Revista de Ciencias sociales” (Valparaíso) 43 (2015) pp. 1-35.

82 La crítica de Pascal a este tipo de teorías sigue aún en pie: “Se me argüirá que cada de esas fórmulas ofrece la ventaja indiscutible de encerrar todo el mundo ético en una

es distinto de lo que corresponde al monitor de gimnasia. Proponer teorías cerradas y acabadas, que prescindan del análisis y síntesis de lo concreto en sus circunstancias actuales, es fácil, y todo se resuelve en cuestión de ingenio; lo difícil es saber vivir cada una de las relaciones financieras, docentes, laborales, administrativas, familiares, comerciales, etc., simultáneamente en su especificidad y en sus relaciones mutuas, porque esto requiere conocimientos y capacidades que implican una asumida heterogeneidad de los fines.

Pero el materialismo posee su propio sentido común, que aún es el dominante en las capas populares. Si un lector de estas líneas piensa que, a pesar de todo, todo lo que existe es materia y que la materia está compuesta en definitiva por un solo elemento, debe consolarse teniendo en cuenta que lo que él piensa es aún hoy una mentalidad extendida. Pues un materialista tiene que pensar que, a pesar del fracaso de la mecánica clásica, a pesar de que la mecánica cuántica muestra experimentalmente que las partículas de nuestro mundo físico tienen movimientos propios, tendenciales o finalistas, por lo que no es posible hablar en la ciencia de un solo tipo del movimiento, lo cierto *tiene que ser* que existe una protorealidad que se despliega fragmentadamente con formas que parecen distintas pero que, en realidad, sólo son variaciones de una única y misma cosa o ‘materia’. Luhmann, que es el representante más conocido hoy de esta mentalidad, entiende que sólo ha de existir esa primera realidad que ha evolucionado “Desde las tinieblas originarias” hasta hoy formando sistemas distintos y almacenando información, una información que cada sistema actualiza constantemente en el juego del *input/output*. Tomó una idea de Maturana (biólogo chileno) y expuso que los movimientos en el interior de cada sistema sólo pueden ser los más elementales, los movimientos de división que observamos en el interior de las células⁸³. Este representante de las teorías sistémicas quiere explicar, desde el inicio de las ‘tinieblas originarias’, el big bang, la formación de las galaxias, el sistema solar, el comportamiento de los vegetales, de los avisperos o de los hombres

sola frase. No lo niego, pero respondo que ello es inútil si no se explica, y que cuando se empieza a explicarlo, o bien se determina el precepto que contiene todos los otros, surge la primera confusión que se quería evitar. Así, permanecen allí ocultos y baldíos, como pudieran estarlo en un cofre, y no aparecen más que en su confusión espontánea. Pero la naturaleza los ha establecido todos, sin encerrar los unos en los otros”. *Pensamientos*, trad. E. González Blanco. Librería Bergua, Madrid, 1933, n° 20.

83 Ya sabemos que Luhmann, para abordar este problema, se sitúa en los inicios de todo, al modo del Libro del Génesis, y pretende describir los procesos funcionales desde las ‘tinieblas originarias’.

y, en el interior de los temas humanos, quiere explicar de la misma forma los problemas de la sanidad y el código civil.

A diferencia de Luhmann, el investigador no sabe cómo se han formado en la eternidad la totalidad de los sistemas: prefiere reconocer sencillamente que una compraventa es una cosa *realmente* distinta de un usufructo, o por lo que no puede aventurar una explicación total de la totalidad del derecho que no tendría ningún fundamento especial para su credibilidad y que, desde luego, en el plano propio de la teoría del derecho no puede proporcionar criterios universales para determinar las respuestas que hay que dar a cada necesidad. Es preciso reiterar que ningún hombre puede saber si el género humano hubiera podido llegar a ser de otras formas, pero que ahora, tal como somos, tenemos el deber objetivo de no molestar a los vecinos.

¿Qué método?

Un hecho tiene valor universal cuando habla por sí mismo en un lenguaje universalmente inteligible, porque los profesores, yéndonos a nuestra cotidianidad más clara, sabemos que la preparación de las clases es imprescindible para la claridad que nos exigen los alumnos: luego el profesor que prepara su clase realiza un trabajo universalmente inteligible. Podemos dar mil vueltas en un plano abstracto a lo que podemos entender por inteligible o universal, y no nos pondríamos de acuerdo: se manifiesta una vez más la oportunidad de la explicación de John Austin cuando expresaba que parece que corresponde a la naturaleza de la verdad en el derecho ser concreta, pues una es la verdad general y otra la concreta⁸⁴.

Los hechos y acciones poseen fuerza para hacerse entender gracias a esa cotidianidad que menciona Austin, a la que un filósofo aludiría como la *vertiente semántica* de los conceptos, y éste es un problema que no podemos evitar porque se nos impone recurrentemente. Si hablamos de ‘campos de habla’ al modo de Saussure, el universitario puede evitar tan abstracta como académicamente los problemas semánticos al hablar de los derechos y deberes del profesor. Así resultaría que la ciencia es sólo el momento de lo abstracto y general de acuerdo con algún criterio de validez universalmente inteligible, y que lo concreto y diario se expresa en un conjunto de conductas del que no podemos rendir cuentas en sede universitaria.

⁸⁴ *Lectures on Jurisprudence...*, cit., p. 115.

Hay que lamentar no poder seguir esta actitud, porque el investigador en el derecho entiende que su campo de estudio y trabajo es lo cotidiano, de modo que será 'válido' (una palabra demasiado polisémica) el modo de trabajar que explique convincentemente por qué el profesor debe explicar claramente y por qué el taxista ha de conducir con cuidado. Si el método adoptado no permite justificar y abarcar estas conductas tan distintas, ese método es inválido; y sería igualmente inválido el método que establezca un axioma universal que explique según los mismos razonamientos las conductas de dos profesiones tan diferentes⁸⁵.

No hay que rendirse ante la diversidad llegando al caos, porque existe una lógica de las ciencias naturales, y aunque puedan existir muchas teorías, con su correspondiente valor positivo, en definitiva ha de haber una sola estructura lógica de lo científico en tanto que científico: esta estructura es *la razón metódica demostrativa*, que más que una teoría acabada, es un esfuerzo humano tan continuo como inteligente que nos permite hablar de la sucesión de los métodos de la ciencia en la historia reconociendo en cada uno de estos momentos un destello de un método científico, es decir, de la inteligencia humana. La razón metódica demostrativa en la filosofía del derecho viene constituida, entre otras cosas, por este día a día en el que sabemos que el profesor cuando está en casa no debe molestar a los vecinos. Ésta es una larva de la racionalidad práctica que nos muestra una estructura lógica de lo jurídico en tanto que jurídico. Efectivamente, el investigador que trabaja en el derecho reconoce concreciones inesquivables que guían forzosamente su discurso, y estas concreciones le permiten describir con cierta precisión –a veces– los conceptos que él utiliza. Éstas son las manifestaciones más sencillas de la semántica en el derecho.

Pero al exponer esta crítica en este tono, pronto le sobreviene un cierto complejo, porque ¿es decente explicar en términos sencillos temas que han sido debatidos con extraordinaria agudeza analítica por excelentes cabezas a lo largo del siglo XX? El expositor tiene miedo de que, al proceder de este modo, la trivialidad precientífica desconozca las complejidades que contendrían los problemas. Pero, realmente, ¿estos problemas conllevan tantas dificultades? El investigador se ve animado, entre otros, por los ejemplos que

85 Adolf Merkl, en un estudio publicado hace años pero no superado en sus ideas directrices, explicaba que toda definición ha de definir y justificar el concepto que utiliza; la demostración se produce demostrando su valor heurístico. Vid. *Teoría general del derecho administrativo*, no consta traductor, Editora Nacional, México, 1980, p. 15.

proporcionaron Locke y Hume, que fueron filósofos que ante todo usaron las categorías de la filosofía escolástica; especialmente, se siente desinhibido por el tono de los escritos de estos autores: ellos no usaron una filosofía con un discurso especialmente profundo, sino que usaron los términos con los que razonaban de las mismas formas cómo los usaban los hombres que no eran filósofos; sus observaciones están tomadas de un sentido común bastante elemental y no precisan de una preparación filosófica para ser entendidas. Ciertamente, Hume estaba bastante influido por el mecanicismo de Newton, pero sus explicaciones no se apoyan en las leyes más elementales de la termodinámica: reitero que él razona como lo haría cualquier persona que quisiera volver problemática la empresa del conocimiento de la cotidianidad.

El lenguaje abstruso y difícil comenzó con Kant, un pensador que en cada momento trata de tener presente el conjunto de sus explicaciones y esto determina implicaciones continuas que no puede seguir quien no conozca la totalidad de su teoría. El estilo sencillo (quizá más que sencillo es simple) de Hume fue proseguido en el siglo XX por H. L. A. Hart, que emprendió una empresa de este tipo a la altura de 1960 expresándose en un lenguaje sencillo en medio de las discusiones tan exquisitamente afiladas propias de las filosofías de Quine o de Austin. Hart expuso su explicación usando el lenguaje y la lógica de la cotidianidad, sin dejarse empantanar por las discusiones que mantenían los filósofos analíticos coetáneos. Además, el investigador que vive en el derecho tiene ante su vista las concreciones propias del derecho. Por el contrario, los planteamientos de Hume, Saussure o Luhmann son grandiosos, al margen de cualquier concreción. Como ninguna razón es capaz de abarcar la totalidad de las legalidades específicas de lo que existe, la desesperanza ante esta tarea lleva hacia las reducciones simbólicas inevitables en las que los datos de la cotidianidad dejan de contar. Pero esto es cabalmente una huida hacia adelante.

(Nuestro conocimiento es simplemente el 'adecuado') Cuando se habla de lo que objetivamente es justo viene a la memoria la idea de un orden metafísico que indicaría infaliblemente el puesto del hombre en el mundo del ser. Pero hay que indicar que no sirve siempre la metafísica de Gabriel Vázquez de Belmonte o Luis de Molina, que únicamente conocían esencias racionales inmutables; la metafísica nos ayuda a veces, como cuando nos encontramos a alguien que está en extrema necesidad, o en el momento de pagar el precio razonable en una compraventa; pero también nos abandona con frecuencia,

y así como es necesario denunciar la validez omnipresente de la mecánica de Newton, de igual forma hay que destacar las insuficiencias de la metafísica en el terreno de la filosofía práctica.

Reivindico la idoneidad del tipo de conocimiento al que he aludido páginas antes porque el ser humano dispone de un sistema universal de tratamiento de la información que es su base neuronal. El hombre vive en dos mundos: uno es el de lo que hay o existe, del que se ocupan las ciencias naturales, y el otro es el de lo que es al caso específicamente para él, del que se ocupa la filosofía práctica⁸⁶. Este último es su mundo por excelencia, el que ha podido conocer gracias a su red de neuronas según las elaboraciones reflexivas que ha ido recibiendo la experiencia humana acumulada en la historia. Sabemos que existe una cierta correspondencia entre un mundo y otro porque la información procesada nos permite sobrevivir y mejorar las condiciones de vida. Esto es, existe una cierta analogía entre lo que conocemos y lo que ‘es’, y hemos de *postular* la existencia de tal parecido porque nuestros conocimientos teóricos y prácticos ‘funcionan’ eficazmente, de modo general, sea en la praxis propiamente humana que da lugar a la filosofía práctica, sea en la tecnología.

Para entender mejor estos hechos hay que distinguir, en el plano personal, entre los físicos y otros tipos de investigadores, hecho que comprobamos cuando vemos que físico y el jurista se distancian algo en su apreciación de lo que es válido o cierto. Pues el físico es un profesional al que le han revolcado sus métodos de conocimiento varias veces en el siglo XX, y está desengañado de las capacidades de los métodos científicos y, por ello, de los ‘conocimientos’ que él posee ahora. No conocemos las cosas tal cuán son, sino que únicamente obtenemos unas imágenes que guardan un cierto parecido con lo que estudiamos. Ésta es una tesis muy tomista y hoy Tirso de Andrés explica que es comprensible esta afirmación de la analogía entre lo que hay y lo que tenemos porque, si se mira bien el asunto, hay que mantener que todo el conocimiento es analógico, dado por moldes de diverso tipo, por lo que nuestro entendimiento elabora una semejanza de la cosa conocida. Pero, prosigue este autor, las cosas no se conocen directamente sino que se conocen en y por la semejanza que hacemos de ellas mediante el sistema de tratamiento de la información,

86 Tomás de Aquino reconocía este hecho cuando escribía que la razón humana existe al modo del hombre: “Deus vult hominem habere rationem ad hoc quod homo sit”. *Sum. Gent.*, cit., § 721. Es más claro cuando indica que nuestro conocimiento no se produce “Secundum modum rerum, sed secundum modum intellectus”. *Suma Teológica*, I, q. 50, a. 2.

y este hecho se puede expresar con terminología filosófica explicando que el conocimiento lo obtenemos siempre según una semejanza⁸⁷.

El hecho de la desproporción entre la capacidad cognoscitiva y la plenitud de lo que ha de ser conocido es innegable, pero lo que nos evoca la palabra desproporción no puede ser traspasado siempre, y en toda su intensidad, a nuestros conocimientos. La razón de la relativa seguridad de lo que sabemos puede consistir en la misma razón por la que la aritmética que usan los contables es válida a pesar de los axiomas limitadores de Gödel, o en el mismo motivo por el que las leyes de la mecánica clásica funcionan bien –aunque sólo frecuentemente– a pesar de las comprobaciones de Max Planck, de Werner von Heisenberg o de Franz von Weizsäcker. La evolución nos ha hecho desarrollar programas que procesan la información en nuestro mundo sublunar, a escala del tamaño de la corteza terrestre⁸⁸. Este plano medio de nuestro conocimiento hace que no sepamos mucho de las partículas en el interior de los átomos de oxígeno y de hidrógeno, pero que sí sepamos con seguridad que dos átomos de hidrógenos unidos a uno de oxígeno forman el agua.

(Un conocimiento deficiente) Pero la razón humana no se siente satisfecha si no universaliza lo que conoce hasta estar en condiciones de insertar todo lo conocido en una ‘ley’ a la que atribuye validez universal. Esta tendencia es vivida tanto en la ciencia natural como en la filosofía práctica, y los investigadores tienden a crear sistemas lógicos suficientemente sólidos como para que los datos individuales puedan ser explicados o previstos desde esas leyes. En las cosas humanas, es frecuente también que se busquen universales desde los que se puedan deducir consecuencias más concretas. Se crean así cuerpos de conocimientos que pueden poseer una naturaleza metafísica, ontológica o simplemente lógica: buena parte de la ‘dogmática jurídica’ no pasa de poseer una índole solamente lógica.

Estamos ante tres planos, el metafísico, el ontológico y el lógico. Desde el siglo XVII nuestros conocimientos tienen, mayoritariamente, a ser presenta-

87 Vid. de Andrés, *Homo ‘cybersapiens’...*, cit., pp. 157-160. Se trata de una tesis muy repetida por el de Aquino. Es interesante comprobar cómo las intuiciones de un físico de hoy coinciden con algunas de las más básicas de las de Tomás de Aquino.

88 Gonsseth indica que la geometría es válida para la “escala humana”, que es distinta de las cosmogonías y de las pequeñas partículas. Vid. *La géometrie...*, cit., p. 606. Del mismo modo, Wolfgang Frey destaca que nuestros conocimientos sólo son válidos para nuestro ámbito, no para los de Einstein (que se mueven entre las galaxias) o para los de Planck, que trabaja en el interior del átomo. Vid. *La matematización...*, cit., p. 139.

dos componiendo un plano simplemente lógico: han triunfado los nominalistas que quieren presentar una lógica sin semántica. Si hablamos de ‘campos de habla’ al modo de Saussure, el universitario puede evitar tan abstracta como académicamente los problemas semánticos en la descripción del derecho, por ejemplo, al hablar de los derechos y deberes cotidianos del profesor. Pero éste es posiblemente el caso más paradigmático en la filosofía en el que se manifiesta la divergencia entre la realidad academicista y la experiencia del día a día. Adolf Merkl, en un estudio ya algo viejo pero no superado en sus ideas directrices, explicaba que toda definición ha de definir y justificar el concepto que utiliza; la demostración se produce demostrando su valor heurístico⁸⁹. Y en el derecho, un concepto ha de demostrar su validez mediante un contraste con la realidad que va más allá de su capacidad para insertarse en otro lenguaje o metalenguaje solamente lógico.

Efectivamente, existe una lógica de las ciencias naturales, y aunque puedan existir muchas teorías, con su correspondiente valor positivo, en definitiva ha de haber una sola estructura lógica de lo científico en tanto que científico: he reiterado que esta estructura se muestra ante todo a través de la razón metódica demostrativa que, simultáneamente con su carga metódica normalmente compuesta de limitaciones y con tesis de todo tipo a las que se aplican aquellas limitaciones, nos permite hablar de la sucesión de los métodos de la ciencia en la historia reconociendo a cada uno de estos momentos como un verdadero método científico. El investigador de las ciencias naturales sabe que el momento metódico-general (simplemente general, no universal) y el momento concreto se imbrican, y la consciencia de este hecho le desanima para hablar de la semántica de la teorías concretas; sabe que ésa y otras teorías son únicamente constructos que se justifican en la medida en que resuelven más problemas que problemas crean al mismo tiempo que inevitablemente crean aporías nuevas⁹⁰. La consciencia de esta realidad hace

89 Vid. *Teoría general del derecho administrativo*, cit., p. 15 y 69.

90 Soy consciente de abordar un tema quizá demasiado amplio en el que ahora sólo puedo hacer referencias que no pasan de ser alusiones. Si el lector está interesado en conocer el contexto de este estudio puede consultar mis obras *Los constructos racionales en la reflexión sobre la justicia*, en “Dikaio syne”, Primera parte 23 (2009) pp. 25-65, Segunda parte, 24 (2010). *Métodos científicos y métodos del derecho: una historia superada*, en “Persona y Derecho” 62 b(2010/1) pp. 20-58. *Crisis de la ciencia, crisis del escepticismo ético*, en “Dikaion” (Univ. De La Sabana, Colombia) pp. 11-52. ¿Pueden las teorías sobre la justicia sustituir a la doctrina de la ley natural”, en “Persona y Derecho” 66/67 (2012) pp. 315-352. ¿Derechos de las personas o derechos de las teorías?, en Foro, Nueva Época, 19

al físico sumamente cauteloso y normalmente le incapacita para hablar de las vertientes semánticas de las categorías propias de las ciencias naturales. Pero la semántica constituye una realidad sencillamente universal: los animales poseen capacidad semántica porque son capaces de sobrevivir y los hombres alcanzamos el plano semántico porque, entre otras cosas, al inventar la brújula fuimos capaces de navegar.

He propuesto ejemplos suficientes para entender que el derecho no puede ser un constructo sin más, aunque ésta es una afirmación extremadamente delicada. Savigny explicó el derecho según instituciones y proporcionó definiciones de cada institución. Toda definición implica una carga lógica, y Puchta pretendió usar la lógica sobre el subsuelo que había propuesto Savigny. Este último jurista dio lugar a la “Jurisprudencia de conceptos”, *Begriffsjurisprudenz*, y propugnó una ‘genealogía de los conceptos’: él entendió que de este modo la ciencia sobre el derecho se aproximaba al estilo metódico propio de las ciencias naturales. Falló en su empeño: algunos años después un sector de los juristas inició beligerantemente el movimiento del *Freirecht*, que se dirigía frontalmente contra estos sistemas conceptuales. Pero fallaron igualmente los propugnadores del “Derecho libre”, porque el ser humano solamente puede entender un conjunto complejo si lo reduce a conceptos generales. Volvemos a la vieja comprobación: lo general, conceptual o legaliforme tiene su momento, y lo concreto tiene el suyo propio, y ambos han de respetarse porque lo concreto no puede prescindir del concepto ni éste puede dejar de lado la carga semántica que implica la concreción.

(*¿Sólo conceptos o construcciones generales?*) Un sector de las doctrinas de la Edad Moderna sobre la justicia –esto es, las propias de la Escuela Moderna del Derecho Natural– nos han acostumbrado a pensar que existe un orden inmutable de verdad que se sigue de las naturalezas mismas de las cosas, y que este plano siempre presente garantiza la verdad del conocimiento práctico humano.

(2016) pp. 247-292. Constructivismo en las teorías actuales sobre la justicia, “Foro”, vol. 20 nº 1 (2017) 239-266. Estos estudios se encuentran disponibles en la web franciscocarpintero.com.

No incluidos en esta web, *Los constructos racionales en las teorías sobre la justicia*, Editorial Académica Española, Lap Lambert Academic Publishing, Saarbrücken, 2011. *La crisis del Estado en la Edad Posmoderna*, citado. *Dogmas y escepticismo. Presupuestos de Filosofía del derecho*, citado. En estos últimos estudios el lector podrá encontrar referencias más abundantes.

La Escuela Moderna del Derecho Natural no constituyó un movimiento unitario. Entre otras diferencias, reparamos en que un buen sector de sus integrantes defendieron la existencia propiamente metafísica de las reglas de lo que ellos entendían por derecho natural: éste fue el caso de Luis de Molina, de Hugo Grocio o de de Ulricus Huber. Estos autores ‘metafísicos’ solían citar abundantemente a los autores españoles de los siglos XVI y XVII. Frente a ellos surgió una tendencia opuesta, al menos desde este punto de vista, que rechazó expresamente el plano metafísico para explicar el ‘lugar’ donde reposaban las reglas del derecho natural o para explicar su ‘consistencia’. Sin necesidad de recurrir a la radicalidad de Hobbes, Samuel Pufendorf fue el abanderado de este otro movimiento, ya que consideró que las normas del derecho natural consistían en ‘modos’, *modi*, de ser. Estos últimos autores no citaron a los españoles y conforme avanzó la Edad Moderna se manifestaron beligerantemente anticatólicos: Pufendorf, ya en el Prólogo de su “De jure naturae et gentium” llama a la Iglesia Católica el *Regnum Tenebrarum*.

(Indiqué que estas teorías metafísicas son recientes –o al menos que se popularizaron en tiempos recientes–, y se impusieron fundamentalmente en la escolástica tardía española, en las plumas de Gabriel Vázquez de Belmonte, Luis de Molina; Francisco Suárez, desde el ser modal eterno que indicó, cumplió la misma función; desde ellos saltaron a los autores conservadores de la Edad Moderna⁹¹.

No era éste el pensamiento de Tomás de Aquino, ya que él entendía que si el hombre fuera pura naturaleza racional podría conocer de una forma más acabada la ley natural, pero la compleja naturaleza humana, al mismo tiempo racional y sensitiva, determina que el ser humano haya de contentarse con una triste *participatio* en la verdad divina⁹², y él explica que él ha elegido el

91 Vid, mi estudio *La ley natural. Historia de una realidad inacabada*, cit.

92 *In Librum Beati Dionysi de divinis nominibus Expositio*, Marietti, Torino-Roma, 1950, § 687. Su doctrina más general sobre la *participatio* viene expuesta en *Suma teológica*, I-II, q. 91, art. 2: “Unde cum omnia quae divinae providentia subduntur, a lege aeterna reguntur et mensurentur, ut ex dictis patet; manifestum est quod omnia participant aequaliter legem aeternam, in quantum scilicet ex impressione ejus habent inclinationes in proprios actus et fines. Inter caeteras altera rationales creaturas excellentiori quodam modo divinae providentiae subjacet. In quantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creaturae lex naturalis dicitur”.

término participación para recalcar la poca calidad del *lumen* por el que el hombre conoce naturalmente a Dios⁹³. No puede existir entre nosotros una intuición racional directa de las esencias racionales porque todo nuestro conocimiento, incluso el de las realidades más sublimes, principia por los sentidos⁹⁴, y esto determina que Dios no se nos comunique per *modum similitudinis*, sino de otras formas⁹⁵).

Su tesis más radical en este tema es que no conocemos las esencias de las cosas⁹⁶, ya que la razón humana es desproporcionada para lo que tiene que conocer⁹⁷. Esto es, no existe en nosotros una sola noción de la verdad ni del bien que coordine universalmente ambas realidades: *Non est eadem ratio veritatis et rationis*⁹⁸. La razón humana es muy deficiente⁹⁹, y camina a ras-tras de las cosas, porque la racionalidad se constituye únicamente cuando consona (*consonat*) con ellas¹⁰⁰. El hombre no puede mirar a la naturaleza esperando encontrar en ella una respuesta a sus interrogantes: la naturaleza es demasiado indeterminada para ofrecernos esa seguridad¹⁰¹, ya que ella únicamente nos proporciona algo así como ‘unos ciertos principios’, *quaedam principia*¹⁰². Es lógico que mantenga que el orden de las cosas sólo lo conocemos tenuemente, *tenuiter*¹⁰³, que es un hecho que se agrava en el caso del hombre porque el hombre como persona es irreductible a la naturaleza¹⁰⁴. La naturaleza se ocupa de las personas jurídicas o *conditiones personarum* de los hombres, como es ser padre, comprador o heredero, en las que cabe calcular un medio justo; pero la persona como tal es sólo un *homo larvatus*

Sobre la pobreza de esta *participatio*, consecuencia de la poca capacidad de la razón humana, escribe en *Sum. Gent.*, § 2319: “Lumen autem praedictum est quoddam divinae cognitionis principium ... Lumen autem praedictum multo deficit in virtute a claritate divini intellectus. Impossibile est ergo quod per hujusmodi lumen ita perfecte divina substantia videatur sicut enim videt intellectus divinus”.

93 *Sum. Gent.*, § 2265, *Sum. Gent.*, § 2547.

94 *Suma teológica*, I-II, q. 51, art. 1, *Sum. Gent.*, § 80.

95 *Sum. Gent.* § 883.

96 *Suma teológica*, I, q. 12, art. 2.

97 *Sum. Gent.*, § 2310.

98 *Suma teológica*, I-II, q. 93, art. 1.

99 *Suma teológica*, I, q. 91, art. 3. *Suma teológica*, I, q. 79, art. 2. *Sum. Gent.*, § 2319.

100 *Suma teológica*, I-II, q. 93, art. 1.

101 *Suma teológica*, I-II, q. 50, art. 5.

102 *In octo libros Politicorum Aristotelis Expositio*, Marietti, Torino-Roma, 1966, § 2.

103 *Sum. Gent.*, § 3340.

104 *Suma teológica*, I, q. 39, art. 3.

de las relaciones jurídicas¹⁰⁵.

El hombre, al depender de un entorno que en sí mismo es deficiente, no conoce las esencias puras de las cosas¹⁰⁶, y solamente conocemos algunos accidentes de ellas¹⁰⁷. Estos accidentes están constituidos fundamentalmente por los efectos que dejan las cosas tras de sí, porque la razón humana no entiende ‘lo que’ es entendido, sino aquello (‘quo’) por lo que entiende¹⁰⁸. En otros momentos explica que conocemos el ‘quia’ de las cosas, no el ‘quid’¹⁰⁹. Un hecho que se debe a las limitaciones que impone la vertiente sensitiva humana, y que determina que nuestro conocimiento no sea “Según el modo de ser de las cosas sino según el modo como conoce nuestro intelecto”¹¹⁰. Esto determina que reproche a Platón el pretendido conocimiento directo de las ideas en la mente divina; no es así, explica Tomás, porque participamos en Dios por el *esse*, pero no por las *essentias*¹¹¹. Además, Platón buscaba la esencia del bien (la *essenti bonitatis*), y el de Aquino le replica que no existe tal esencia unitaria, porque la *ratio boni* varía desde una cosa a otra¹¹².

105 En los *IV Sent.*, L. I, q. 23, art. 1, alude a la fuerte discusión entre los doctores sobre el significado del término persona. La persona, tal como la expone Boecio, es un “completum existens in natura intellectuali”. *Ibidem*, art. 2. En este mismo artículo explica que, a causa de esta indeterminación en sus funciones sociales, “Persona autem significat hominem larvatum, sicut dictum est”. François Conan, para formalizar el significado jurídico de este término – que se había vuelto polémico por las entonces incipientes corrientes jusnaturalistas– explicó que “Persona est hic nobis homo communicationem habens”. Para él, el nuevo derecho natural que ya despuntaba, que se basaba en considerar las pasiones de los individuos aislados en el *status naturae*, “era el derecho del hombre solitario”. *Commentariorum Juris Civilis Libri X*, Basel, 1562, L. cap. 5, § 1.

106 *Peri Herm.*, § 461.

107 *De Anima*, L. I, Lect. 1.

108 *Quaest. Disp.*, Q. 10, art. 1. *Suma teológica*, I, q. 76, art. 1. En *In IV Sent.*, L. I, dist. 17, q. 4, indicaba que “Unde cum naturale sit nobis procedere ex similibus ad intelligibilia, ex effectibus ad causas, ex posterioribus ad priora secundum statum viae”. Más tarde añadía que “Unde non possumus veritatem divinorum secundum modum suum capere; et ideo oportet quod nobis secundum modum nostrum proponatur. Est autem nobis connaturale a sensibilibus in intelligibilia venire, et a posterioribus in priora”. *Op. cit.*, L. I, dist. 34, q. 3, art. 1.

109 “Non secundum modum rerum, sed secundum modum intellectus”. *Sum. Gent.*, § 2183.

110 *Suma teológica*, I, q. 50, art. 2.

111 *Quaest. Disp.*, Q. 21.

112 *Com. Eth.*, §§ 1972-73. El de Aquino consideraba que el bien es una cualidad

Desde estos presupuestos se sigue que el fin de la moral es el bien humano¹¹³, y que los actos adquieren su cualidad moral según se ajusten al fin, porque el *principium* de la moralidad es la realización de cada fin del hombre¹¹⁴. No se trata tanto de lo que pudiéramos llamar el fin universal del hombre, como si el ser humano tuviera un solo fin porque su vida respondiera a una sola necesidad o a un solo interrogante: se trata de los fines plurales del hombre, ya que cada cosa exige su propia legalidad. Estos términos pueden inducir a error, porque Tomás de Aquino habla de la unidad, de la tendencia de las partes al todo, y usa otras expresiones similares, como si pensara en un orden del ser ya dado objetiva y rígidamente. Es preciso matizar esta idea, porque él no afirma una naturaleza humana completa que nos indique sin dudas cual es el puesto del hombre en el cosmos, o lo que hemos de hacer en cada caso de acuerdo con un orden indudable del ser. Más bien tiene ante la vista una diversidad de fines no siempre fácilmente compatibles, pues como explica el Libro del Eclesiastés, uno es el momento de reír y otro el momento de llorar, uno es el momento para la paz y otro es el momento para la guerra¹¹⁵.

Se situó ante un ‘mundo’ en movimiento en el que las causas finales eran las decisivas¹¹⁶, y en el que estos movimientos naturales habían de ser seguidos según un deber que no nos es impuesto externamente, porque estos movimientos naturales, precisamente por corresponder a la naturaleza del hombre, o a lo que el hombre ya es, no son movimientos violentos¹¹⁷. El ser

radical “de cada cosa”. En los *Com. Eth.* § 94, dejó escrito: “Honor enim et prudentia habent diversas rationes non solum proprias, prout scil. ratio honoris, in quantum est honor, differt a natura prudentia in quantum est prudentia, sed in quantum est bona. Non enim est una ratio bonitatis in omnibus his, nec secundum eadem rationem sunt appetibilia. Unde relinquatur, quod is quod dicunt per se bonum, non est aliquid commune, velut una idea communis omnium bonorum”.

113 *Suma teológica*, II-II, q. 47, art. 6.

114 *Com. Eth.*, § 1431. Sobre fines y medios en la ética, vid., más extensamente, *In IV Sent.*, L. II, Dist. 24, q. 1, art. 3.

115 Esta ausencia de un orden metafísico general, no implica que él no reconozca la fuerte operatividad del criterio *ex objecto*, que es el que indica taxativamente que existen conductas humanamente buenas o malas por sí; examinó este criterio largamente en la *Prima pars* de la “Suma teológica” y, tras parecer ocasionalmente que lo admite, lo desechó finalmente como esquema último o más fundante para discriminar el bien del mal. Él explicó que existen diversas conductas que son buenas o malas por sí mismas, y que cada una de estas instituciones morales constituyen diversas vías para llegar al mismo fin.

116 Trata extensamente este tema en *Suma teológica*, I, q. 105, art. 5.

117 .Vid., entre otros muchos lugares, *Sum. Gent.*, § 2641.

humano ha de esforzarse, porque la naturaleza solamente proporciona tendencias, no virtudes¹¹⁸. El criterio máximo para entender el pecado, o para describirlo, es entender que todo pecado constituye una desviación del fin, *deviatio a fine*¹¹⁹, y si además de esta simple desviación, el hombre rechaza su fin último, entonces hay que hablar de *aversio a fine*¹²⁰. Es patente que los momentos que representan concretamente lo que es útil o lo que es honesto no tienen siempre valor por sí mismos (*ex objecto*), sino sólo por su relación ‘con el fin’, simultáneamente sobrenatural y natural¹²¹. Siguiendo una idea de San Buenaventura explica que el orden que es preciso alcanzar no es un *ordo factus*, sino un *ordo factivus*¹²².

Como a lo largo de la Edad Moderna se impuso la concepción de la ley natural como un orden metafísico inmutable, muchos consideraron que el criterio exclusivo del derecho natural es el expresado por el ‘*ex objecto*’, que mantiene que lo bueno es bueno siempre y por sí mismo y lo malo es malo siempre y por sí mismo. Tomás consideró esta posibilidad a lo largo de la *Prima Pars* de la “Suma teológica”. Lo consideró un criterio muy importante, porque le dedicó mucho tiempo y a veces parece retenerlo como el definitivo. Pero finalmente lo desdeña explicando que podemos llegar al mismo fin por caminos distintos¹²³. Pero hizo un uso abundante de él, como mostró Georgette de Saint Hilaire¹²⁴.

La pluralidad de las formas

Al mencionar la pluralidad de las formas es preciso hacer algunas aclaraciones para estar en condiciones de explicar este tema al lector actual. La filosofía triunfante en la Edad Moderna, que se continuó en el siglo XX con los

118 *Com. Eth.*, § 247.

119 *Sum. Gent.*, § 3171, *Suma teológica*, I-II, q. 20, art. 2. *In IV Sent.*, L. II, Dist. 34, q. 1, art. 8.

120 *Suma teológica*, I-II, q. 71, art. 5.

121 *Suma teológica*, I-II, q. 83, art. 3.

122 *Suma teológica*, I-II, q. 55, art. 4.

123 Contra el *ex objecto* en la moral proporcionó tres argumentos en “Suma teológica”, I-II, q.7, art.2. En la Quaest. Disp. 22. art. 6 argumenta que podemos llegar *Per multas vias ad finem ultimum*.

124 Georgette de St. Hilaire mostró unos cuarenta preceptos concretos que Aquino fundamenta directamente en la ley natural. Vid. *Precepts of Natural Law in the text of St. Thomas*, tesis doctoral inédita, 1962, Saint Louis University, U.S.A.

autores que integraron el Círculo de Viena, sólo admitió una única realidad en la es impensable que pueda haber formas o cualidades distintas. Y cuando el empirismo manifestó su impotencia, esta *aversio ad diversa* se ha prolongado de la mano de Vattimo o Luhmann, de otros modos.

Buena parte del derecho defiende lo que ya es nuestro, y se podría entender que excluye a los demás de lo que ya es de otro. Pero la vida jurídica no es exactamente así, o no es siempre así: las cosas ante todo nos vinculan, y si no fuera por la cosa de la docencia, el profesor y sus alumnos posiblemente nunca podrían alcanzar el bien humano que trata de lograr la docencia. Podríamos hablar, en tono programático, de “Las cosas como puntos de encuentro de los hombres”¹²⁵. Quien sólo entienda, por sus prejuicios materialistas, un espacio humano llano y amorfo, y por ello haya de afirmar una única noción del derecho que desconoce que el derecho es también el arte de repartir bienes, no podrá entender esta pluralidad de relieves, y habrá de recurrir al recurso manido de suponer un diálogo en el que todos los gatos son igualmente pardos, como si no existieran fines en el hombre y cosas y bienes realmente distintos. Los seres humanos no tenemos por qué encerrarnos –más preciso sería decir soterrarnos– en un lenguaje de contenidos estrictamente autorreferenciales en los que domina el universal de la igualdad que es propia del diálogo.

Las teorías o constructos que parten desde la igualdad individual situándola como el punto de referencia sistemático de la teoría ético-política tuvieron un origen claro porque respondieron a un motivo igualmente claro. En parte fueron preparadas por la mentalidad romanista, ya que el *Corpus Juris* romano mantuvo que los hombres somos desiguales según el derecho civil (*jus civile*), pero todos somos iguales atendido el derecho natural (*jus naturale*), de modo que el esclavo, que está aniquilado (*annihilatus*) por el derecho civil puede, sin embargo, obligarse lícitamente si toma como punto de referencia el derecho natural: esta obligación, hecha de hombre a hombre, con el solo fundamento de la libertad de la voluntad, fue llamada la ‘obligación natural’ o *naturalis obligatio*¹²⁶. La noción teológica de la *persona* vino en ayuda de esta consideración de la igual libertad de los seres humanos, y la escuela filosófica que podemos llamar de los Nominales, que arranca desde

125 Éste es el título de un subcapítulo de mi estudio *Derecho y ontología jurídica*, Actas, Madrid, 1993, pp. 41-44. Disponible en la web franciscocarpintero.com.

126 Para una visión más amplia, vid. mi estudio *El derecho natural laico de la Edad Media*, “Persona y Derecho” VIII (1981) pp. 33-74. Disponible en la web franciscocarpintero.com.

Juan Duns y se prolonga en el siglo XV especialmente a través de Juan de Gerson y Conrado de Summenhart, ayudó decisivamente en esta empresa, porque el grupo de los Nominales insistió en el hombre como una persona, es decir, como un ser libre dotado ante todo de *dominia, libertates* o *facultates* que derivan desde la *Prima justitia Dei*¹²⁷.

Ambas corrientes, la romanista-individualista y la nominal, confluyeron decisivamente en las “Controversias ilustres” de Fernando Vázquez de Menchaca, publicadas hacia 1560, un libro que se imprimió reiteradamente en varios países de Europa a lo largo de los siglos XVI y XVII¹²⁸. Fernando Vázquez, bebiendo en las fuentes romanistas –él fue un jurista algo singular del *Jus Commune*– y recurriendo frecuentemente a Juan de Gerson, a Conrado de Summenhart, a Jacobo Almain o a Gabriel Biel, propuso una construcción intelectual que partía desde la igualdad natural de los hombres en la *Prima constitutio mundi* y que trataba de mostrar que todo poder de un hombre sobre otro hombre no puede tener más fundamento que la obediencia voluntaria, que ha de revestir la forma de un contrato de mandato y que el que detenta el poder no puede proceder más allá de los límites estrictos del contenido de ese contrato¹²⁹.

127 Vid. mi estudio *El desarrollo de la idea de libertad individual en el pensamiento medieval*, Universidad Panamericana-Editorial Porrúa, México., 2006, pp. 41-80. También hay datos sobre este tema en *El desarrollo de la facultad individual en la Escolástica*, en F. Carpintero (ed.), “El derecho subjetivo en su historia”, Universidad de Cádiz, 2003, pp. 73-99. Este último estudio está disponible en la web franciscocarpintero.com.

128 Hugo Grocio lo citó en bastantes ocasiones y lo llamó “Gloria eterna de España”. Fue el único jurista, junto con François Conan, que citó Samuel Pufendorf en su “*De jure naturae et gentium libri octo*”, sin duda la obra filosófico-jurídica más influyente del siglo XVII. Vázquez permaneció a lo largo del siglo XVII como el referente del voluntarismo ético divino. Así, Pufendorf decía de él: “*Deum, si voluisset, potuisset constituere, ut blasphemiiis aut contemtu coleretur. Quod facit Vasquius Controv. illustr. L.I, cap. 27, n. 9 seqq.*” Cfr. *De iure...*, cit., L. II, cap. III, § 4, p. 180.

Algo más tarde Joannes Joachim Zentgraf concedía gran importancia a Vázquez, al que cita con frecuencia, y llega a escribir que “*recte iudicat Dn. Pufendorfius Vasquianum hunc indifferentissimum, quo sponte Dei dicitur posse mutare sententiam quoad mutuas necesse inter sese perpretandas, esse absurdum et contradictorium*”. *Origines Juris Naturalis secundum disciplinam Christianorum*, Argentorati, 1681, Controversia I.

129 Vid. *De Successionibus et ultimis voluntatibus libri IX in tres tomos divisi*, ed. de Colonia, 1612, 2, 1, Praefatio, § 60. Para un enmarque más amplio, vid. mi estudio *Del derecho natural medieval al derecho natural moderno: Fernando Vázquez de Menchaca*, Universidad de Salamanca, 1977.

Fernando Vázquez no triunfó plenamente en parte porque se adelantó a su época, en parte porque era un autor español y por tanto odiado en aquellos tiempos en las Universidades de las zonas reformadas por Calvino, Lutero o Zwinglio, y en parte porque su obra era casuística y demasiado extensa. Es difícil afirmar si fue original: la doctrina que mantiene que el titular primero del poder político es el pueblo, aparte de ser de origen medieval, estuvo presente en todos los escolásticos españoles del siglo XVI y de comienzos del siglo siguiente. Esta teoría alcanzó su cima, inigualada durante todo un siglo, en la obra de Francisco Suárez, que fue el primer autor que conozco que mantuvo la libertad de conciencia y ensalzó a la democracia como la forma ‘más próxima’ al derecho natural porque no implica ninguna ‘constitución humana’¹³⁰. Entre los escolásticos españoles y Vázquez de Menchaca comenzó, de forma bastante madura, la Escuela Moderna del Derecho Natural. Esta Escuela recibió una confirmación tibia en Hugo Grocio (1625), que era más conservador, y un espaldarazo bastante más decisivo –aunque ciertamente confuso– con Samuel Pufendorf, hacia 1670.

Estos autores tuvieron propósitos algo distintos, pero coincidieron en entender que la sociedad política debía abandonar la estratificación en estamentos y, en su lugar, situar al conjunto de los ciudadanos iguales y libres. Ellos diseñaron la línea del Derecho Natural ‘revolucionario’ que estalló en Francia en 1789 y, en honor a la verdad, hay que indicar que los autores del siglo XVIII que continuaron esta línea de pensamiento añadieron poco a lo establecido por estos autores. No es lícito bucear en estas obras buscando más de lo que sus autores exponen. El Renacimiento, que en el derecho se prolongó ampliamente durante la primera mitad del siglo XVI, rechazó la sociedad existente. Los Reformadores no aceptaron a la Iglesia que conocían. Entre unos y otros formaron el *embarras* del siglo XVI, y la salida que aportaron los libros sobre el derecho –ya que no siempre libros de derecho– fue apelar a la vieja idea jurídica y teológica de la persona como un ser libre. No aportaron más, ni su idea de la libertad puede ser ampliada de otras formas. Es inútil buscar en sus páginas una noción de la liberación o *Befreiung* que sea más amplia.

Sus objetivos se cumplieron con la instauración de las sociedades liberales, pero la sola palabra de *libertad* levantó tantos sentimientos y conllevó tantas víctimas que hay que preguntarse por lo que hubo tras de ella. Todo indica que se produjo una vivencia colectiva en la que hubo un fuerte esca-

130 Vid. *Tractatus de Legibus et Legislatore Deo*, Madrid, 1967, L. III, cap. 1, §§ 10-11, y cap. 4, § 1.

lón entre lo que buscaban y lo que hacían: la sociedad liberal acabó con los estamentos, los gremios y la monarquía absoluta, pero no trajo la liberación o *Befreiung* deseada. La secularización hizo que el hombre se convirtiera en un referente pobre de sí mismo, y las ideas romanistas y teológicas sobre la libertad de las personas cuajaron en los regímenes parlamentarios sin que se prolongaran más allá de ellos. Solamente quedó la exigencia de la libertad por la libertad, o de la igual libertad, siempre en el marco de un Estado en el que los individuos se relacionaban sólo y directamente con el Estado: las antipatías hacia los estamentos y las desigualdades jurídicas y políticas determinó que las sociedades que ‘mediaban’ entre los individuos y el Estado fueran llamadas –en estas éticas de tránsito– sociedades *intermedias*, y que estas sociedades fueran consideradas negativamente, como mostró, en su grado más alto, Rousseau.

Ciertamente, la idea del parlamento va asociada indisolublemente a la del diálogo, pero los diálogos parlamentarios dejan que desear y más bien observamos en ellos las limitaciones de los diálogos reales entre los hombres. Los parlamentarios reúnen los requisitos para entablar un diálogo ideal ya que son seres racionales que se encuentran en una situación de absoluta simetría y carecen de limitaciones para expresarse en el interior de la Constitución. Pero el fracaso cotidiano de los procesos parlamentarios nos muestra hasta qué punto la actitud dialógica que propugnan algunos teóricos de la ética tiene que ser referida a una situación no-real entre los seres humanos. Los parlamentarios que componen en cada momento el Parlamento no tienen la culpa de este hecho; sucede que se les ha cargado con una responsabilidad o función que no puede ser desarrollada en la práctica política cotidiana porque han de servir a sus partidos antes que a los propósitos compartidos.

No hay más tras la idea de la igualdad ética o política. Los marxistas quisieron la igualdad también económica, y los Estados socialdemócratas intentan levantar el Estado de bienestar. Pero, cara a la ética, la igualdad no tiene mucho más que decir. Por ello, nadie puede entender cómo desde las exigencias de la igualdad surge el derecho de los alumnos a que el profesor les explique con claridad o el deber del profesor de conducir con prudencia cuando va y vuelve a la Facultad. La enorme heterogeneidad de las instituciones que forman un ordenamiento jurídico no es reductible a un universal común que fundamente y exprese la justicia –que habría de ser una exigencia uniforme– de todas las manifestaciones de la experiencia jurídica.

Hablaba de la diversidad de las formas y esto nos lleva al tema de las ‘teo-

rías'. El estilo moderno de hacer ética, sea personal, sea social, requiere ante todo poseer una *teoría*. Las teorías son constructos perfectos porque, en su calidad de síntesis a priori, cada una posee su propio y único punto de partida y las propias leyes de su desarrollo teorematizado; la pretensión máxima del constructor de una teoría es no deber nada a ninguna otra filosofía: tal es la fuerza de la pretensión de originalidad desde que la instalaron entre nosotros los pensadores del Renacimiento. Está socialmente admitido hoy que una vez que el filósofo o el politólogo dispone de 'su' teoría, ya puede hablar y hacerse oír. Si la teoría dispone de un amplio acogimiento social –pensemos en Rawls– el autor será fuente eminente de moralidad privada y pública, y casi nadie se interesará por la coherencia entre el pensamiento abstracto expuesto en la teoría y las conclusiones concretas que él establece.

Pero sobre todo, el recurso contemporáneo a los diálogos ideales deja insatisfecho a cualquier investigador porque si el resultado del diálogo ha de ser *necesariamente* uno solo (la única solución justa), lo que corresponde es preguntarse por los factores que determinan 'esa' necesidad aún antes de que el diálogo haya comenzado. Los partidarios de estas éticas dialógicas dirán que esta última objeción está basada en un paralogismo porque el diálogo es el escenario único en el que se desarrolla toda la comunicación humana, ya que el género humano consiste en comunicación permanentemente renovada, etc.

Estos argumentos no convencen porque el diálogo es sólo una estructura lógico-formal que únicamente exige la igualdad o simetría de las partes en la comunicación; pero si esa estructura lógica está condicionada decisivamente por elementos que son ajenos a las exigencias de la simple igualdad aritmética o geométrica, reitero que la razón exige que investiguemos esos elementos pre o extralingüísticos. De hecho, el máximo exponente de los diálogos ideales, Jürgen Habermas, actúa eficazmente de policía moral en Europa; se opone a los desmanes que pueden provenir desde las manipulaciones genéticas, reitera los derechos de todos, especialmente los de las minorías, afirma el valor humano de las religiones, etc. Es patente que en él operan estos factores predialógicos que hacen que estas valoraciones no pueden fundamentarse únicamente en las muy escuetas exigencias de la igualdad individual. Apelando con énfasis a la igualdad podemos llegar a la exigencia de la tolerancia mutua; pero a poco más.

Aludir hoy a las formas distintas parece ridículo porque las filosofías dominantes en estos últimos siglos ya no hablan de materia y forma, potencia y acto, sustancia y accidente, etc. Desde que se impuso el fenomenismo propio

de los empiristas estas nociones parecen propias de los tiempos premodernos. Lamento disentir de quien piense así: estas categorías aludidas, a las que se pueden añadir otras –como la doctrina de las cuatro causas: material, formal, eficiente y final– son estructuras cognitivas de los seres humanos que demuestran continuamente su valor hermenéutico, como muestra el habla cotidiana, que es el último rasero del que disponemos para medir las posibilidades de cualquier propuesta científica.

Al hablar de formas, no hay que pensar en una dimensión nouménica en la que habiten las formas separadas. El investigador tampoco sabe muy bien qué es la metafísica. Ignora si las realidades de ser alumno o hijo tienen una correspondencia con unas sustancias racionales inmutables, del modo de las que afirmaban Vázquez de Belmonte o Luis de Molina. Pero sabe sin dudas que, desde el hecho de que él desconozca estas cuestiones últimas, no se sigue que no sea un deber objetivo de los alumnos estudiar y de los profesores explicar, por lo que los profesores y los alumnos tienen *realmente* esos deberes. Parece que la noción de profesor es algún tipo de realidad –podemos llamarla ‘cosa’– que no se puede deducir sólo desde las estructuras formales de los reglas de los diálogos, porque las estructuras del lenguaje no aportan por sí solas este deber. Sucede al revés: porque existe la realidad de la docencia, las estructuras lingüísticas han de tener en cuenta necesariamente la claridad que se le debe exigir a un profesor en sus explicaciones escolares. Es preferible seguir el método tomista: el mejor modo de demostrar los primeros principios es procediendo a una *reductio ad absurdum*¹³¹.

Éste no es el campo de los consensos ni de los ajustes de intereses. Los consensos son muy útiles en la praxis política, y en los momentos en los que hay crear nuevas instituciones legales, pero no son viables en el derecho estricto: ya indiqué que si los profesores y los alumnos tuvieran la posibilidad lícita de pactar de acuerdo con sus ‘intereses’ respectivos, lo más probable es que ambas partes decidan que no habrá clases ni exámenes y que los alumnos no tendrán ningún problema para superar la asignatura. Como esto no es posible, ha de haber una realidad, superior a la situación individual de la simetría de los parlantes, que marca *necesariamente* algunas facetas de la docencia al margen de lo que pueda ser acordado de hecho siguiendo la regla de la igualdad dialógica.

Éste es un campo abonado para los sofismas, porque el representante de algún consenso o diálogo ideal dirá que la comunidad libre de parlantes exige

131 *Peri Herm.*, § 171.

que se imparta la docencia adecuada de las asignaturas. Esta respuesta es falaz porque lo que ha de hacer el legislador o el filósofo del derecho es indagar en las razones que determinan que los parlantes ideales hayan de concluir necesariamente que es preciso impartir una docencia así. Pero este camino les está vedado a los nuevos nominalistas porque llevaría los razonamientos hacia campos extralingüísticos de naturaleza ante todo semántica. El autor de estas líneas, al no inscribirse en el nominalismo que da lugar a los diálogos ideales, está en condiciones de preguntarse por la cosa o realidad que impone esta exigencia.

¿Qué es esa realidad? Una exigencia de la condición humana, como diría André Malraux¹³². Sabemos que es una exigencia humana, no simplemente lógica, porque trata de resolver alguna necesidad *real* de las personas. Si esa necesidad es alimenticia, religiosa, intelectual o de comodidad, es algo indiferente.

Estos términos parecen elementales. Dejémoslos llevar por Werner von Heisenberg, el físico que quizá en mayor medida profundizó en la primera mitad del siglo en la física atómica: “Toda descripción de los fenómenos, de los experimentos y sus resultados, descansa sobre el lenguaje como único medio de comunicación. Las palabras de este lenguaje representan los conceptos de la vida diaria, lo que en el lenguaje científico de la física puede purificarse en los conceptos de la física clásica. Estos conceptos son las únicas herramientas para una clara comunicación ... Si, por consiguiente, al físico atómico se le pide una descripción de lo que realmente sucede en sus experiencias, las palabras ‘descripción’, ‘realmente’ y ‘sucede’ sólo pueden referirse a los conceptos de la vida diaria o de la física clásica”¹³³.

Es cierto que únicamente se puede explicar la mecánica prescindiendo de las cualidades secundarias (las que no son cuantificables según medida, peso

132 Heidegger explicaba: “La cosa como portador de sus atributos, no es tan natural a pesar de ser tan corriente ... Por añadidura, este concepto de cosa (la cosa como portador de sus atributos) es valedero no sólo de toda cosa propiamente dicha, sino de cualquier existente. Por consiguiente, con su ayuda no es posible deslindar nunca lo existente, de lo existente que no lo sea. Sin embargo, ya antes de toda sospecha, el permanecer alerta en el ámbito de las cosas, nos dice ya que este concepto de cosa no es válido para la condición de cosa de las cosas, para ese modo de crecer silvestre y que descansa en sí mismo ... Bien es verdad que el concepto corriente de cosa conviene siempre a toda cosa; sin amargo no capta en su asir la cosa que existe, sino la que embiste”. *Sendas perdidas*, ed. cit., pp. 19-20. El texto citado no reproduce exactamente el pensamiento de Heidegger, pero es útil por su lucidez. No en vano Zubiri afirmaba que la presencia de la cosa es *noérgica*.

133 *Física y filosofía*, cit., pp. 120-121.

y número), pero el investigador no acierta a ver por qué ese saber ha de erigirse en el modelo del único conocimiento posible. Desde luego, los delitos que enumera el código penal, y las sanciones que impone este código, no tienen nada que ver ni con el método ni con las conclusiones a las que llega la mecánica que sólo estudia ‘cuerpos regulares’. Por otra parte, no parece que existan aquellos cuerpos regulares de Galileo, porque la pluralidad de las formas se manifiesta ante todo en ‘eso’ –¿se le puede llamar *materia*?– que estudian los físicos, que está plagado de formas distintas¹³⁴.

Realizo esta comprobación al mencionar la filosofía práctica porque la moral y el derecho son las instancias que nos hacen comprobar en mejor medida la existencia de los conceptos universales y distintos¹³⁵. Cae la representación de esa llanura infinita desde la que nos llegan fenómenos sin formas, porque un fenómeno sin forma propia y distinta a la de las otras percepciones es una *contradictio in terminis*: lo específico del fenómeno es presentar cada uno una forma distinta en la corriente de datos que llegan a los sentidos. Locke se encaró a este problema y mantuvo, de la mano de Hobbes, que los fenómenos nos llegan desde ‘el poder de las cosas’, el *power of things*¹³⁶. El que descienda a su terreno argumentativo –que no es poco descender– tendrá

134 Heisenberg indicaba que “Cuando la ciencia natural investiga el problema de la materia, sólo puede hacerlo mediante el estudio de las formas de la materia ... Por consiguiente, la ciencia natural –y especialmente la física– ha concentrado su interés, durante largo tiempo, en un análisis de la estructura de la materia y de las fuerzas responsables de esa estructura”. *Física y filosofía*, cit., p. 142.

Tirso de Andrés remacha esta comprobación: “Por muy paradójico que resulte el camino <el que arranca de Descartes>, la *res cogitans* se nos acaba de morir, ya que sólo queda la *res extensa* ... Si el *cogito*, si pensar, consisten en una pura capacidad racional o formal, pertenece también a la máquina extensa material. *En la res extensa hay más logos y capacidad de logos de lo que nunca pensó el racionalismo*”. *Homo Cybersapiens...*, cit., p. 79.

135 A este tema dediqué un breve estudio, *Los conceptos universales: ¿Quimera histórica o instrumentos del derecho?*, en “Revista de la Facultad de Derecho”, Universidad de Murcia, 22 (2004) pp. 367-389. Disponible en la web franciscocarpintero.com.

136 Éste es un tema en el que Locke parece adelantarse a Berkeley. Indica Ayer que Locke, como algunos otros teóricos causalistas, no tiene completamente claro si las cualidades primarias son una selección de las cualidades aparentes de los objetos, o si son cualidades de objetos que no percibimos en absoluto, excepto en el sentido de que constituyen la causa de que tengamos sensaciones diversas. Vid. *Los problemas centrales de la filosofía*, cit., p. 100. En realidad, este tema ya lo había introducido Hobbes cuando indicaba que conocemos gracias a una facultad de los cuerpos que “by which it works in us a conception of itself”. *Elements...*, cit., pp. 102-104.

que comprobar que si el poder de las cosas es único, las cosas no son plurales, y si son plurales, no pueden destilar un poder de una sola naturaleza. Pero de acuerdo con Hobbes y Locke habría que mantener que nos llegan *fenómenos* determinados por una peculiar condición de origen –a saber, las cosas distintas de las que proceden– pero que, sin embargo, vienen revestidos de una cualidad universal (un *power* de una sola naturaleza) que vive en el espacio lógico en el que solamente existe lo universalmente idéntico. Éstos no son reproches realizados desde una filosofía distinta de la de estos autores: estas consideraciones sólo desentrañan lo que ya está presente en las obras estos filósofos usando sus propios recursos argumentativos.

El problema se sitúa en un primer momento en la dificultad para aceptar esas uniformidades, pues toda uniformidad, por constituir una sola cualidad, compone siempre una infinitud¹³⁷, y los seres humanos no vivimos de infinitudes. El *Eclesiastés* lo indica claramente: uno es el tiempo para reír, otro el tiempo para llorar, uno es el tiempo para nacer, otro el tiempo para morir. El espacio lógico –poco importa en este momento que aludamos a Hume, Kelsen o Bobbio– se descompone en puntos distintos que niegan las lógicas infinitas que imponen calificaciones externas a los ‘hechos’ aparentes.

Un investigador que siga una de las líneas maestras de Hegel está en mejores condiciones de entender que el espacio es –por así decirlo– una función de los cuerpos¹³⁸, tal como mostró Einstein en su ejemplo de la cama elástica. No existen esos espacios llanos del Deber-ser kelseniano que acogerían no importa qué disposiciones. El Deber-ser parece ser más una función de las cosas determinadas, de modo que en primer lugar tenemos el ‘hecho’ o la acción y en un segundo momento (y a veces también inmediatamente) aparece su cualidad de Ser o de Deber-ser, sabiendo que cada ‘deber-ser’ es distinto; no existe una única noción de deber moral o jurídico. Las reglas jurídicas son funciones de las necesidades de las personas¹³⁹, y cada necesidad es distinta en lo que exige de nosotros y en el modo de exigirlo. Desde luego, algunas necesidades originan esas funciones y otras no, y aquí observamos una cierta discrecionalidad del legislador o del juez. Pero esto no obsta a que afirmemos

137 La infinitud es consecuencia de la imposibilidad de definir al objeto del estudio. Tomás de Aquino, cuando trata de lo que es una cualidad, se limita a expresar que una cualidad es indefinible. Vid. *In IV Sent*, L. I, Dist. 2, q. 1.

138 Hegel indicaba que “Man kann keinen Raum aufzeigen, der Raum für sich sei; sondern er ist immer erfüllte Raum und nie unterschieden von seiner Erfüllung”. *Enzyklopädie...*, cit., § 254.

139 Vid. mi estudio *La crisis del Estado...*, cit., pp. 141 y ss.

que la realidad de la necesidad es la que crea ante todo, teleológicamente, la regla del derecho; el *Sollen* es algo segundo. Por esta comprobación, el de Aquino estableció que el modo verbal que usa la ética no es el imperativo que expresaría “Fac hoc!”, sino el indicativo que expresa “Esto está para que tú lo hagas”: *Hoc est tibi faciendum*¹⁴⁰.

La vertiente semántica de los razonamientos prácticos

Procede reiterar y volver a tratar temas ya estudiados porque los problemas humanos son complejos, y muestran caras distintas según los *relatives* desde los que los estudiemos. La vertiente semántica del lenguaje fue negada por Hobbes o Hume, pero en las plumas de los teóricos neoempiristas y de los filósofos analíticos del siglo XX, toman reflejos algo distintos.

Estos razonamientos son francamente abstractos, y cabe preguntarse si los teóricos del derecho se mueven por razones tan intelectuales. Más bien parece que no estamos ante una cuestión estrictamente científica, sino ante todo –reitero la tesis– frente a problemas personales que ha de pagarlos cada investigador a su propia costa. Los teóricos del derecho que antes integraban las filas positivistas o empiristas han percibido la crisis tanto del positivismo primitivo como del neoempirismo, y han necesitado cambiar sus puntos de referencia, aunque no han modificado sus actitudes de fondo. Desde la actitud de Bergbohm a la de Kelsen hay un trecho amplio, y también lo hay desde la de Hart a la de Dworkin. Ya indiqué, de la mano de Harrington, que el pueblo no siempre ve, pero siempre siente.

Hoy, la actitud normal para negar las vertientes de los razonamientos prácticos es insertarse en las filas demasiado amplias de la hermenéutica, que se suelen remitir al ensayo de Heidegger sobre la obra de arte para mantener de algún modo que es la realidad conocida la que se recrea a sí misma desde sí misma. Este ensayo de Heidegger tiene valor imperecedero, y ha de permanecer en su sitio, como la descripción del proceso interior por el que el espectador llega al sentimiento estético. El que contempla la obra de arte no es capaz de describir lo que es el arte en sí, sino el valor artístico propio de la obra concreta que contempla. “Lo que sea el arte se desprende desde la obra de arte”. Lo mismo hay que decir de la justicia: nadie conoce lo que es la justicia en sí, y lo que sea la justicia se desprende desde las valoraciones

140 Vid. *Suma teológica*, I-II, q. 17, art. 1.

concretas de nuestras conductas. No es posible dar una definición del arte ni una definición de la justicia, pero cualquier persona distingue un óleo de anticuario de un Rubens, y cualquiera sabe con toda certeza que el tabaco daña a la salud y que, *por tanto*, no se debe fumar en lugares cerrados con otras personas. Luego las interdicciones legales que existen sobre el tabaco no se ven afectadas por las dudas sobre la naturaleza del arte.

No todas las reglas de la justicia gozan de la misma evidencia que la de la prohibición de fumar; pero desde el hecho de que nuestra cultura discrepe en algunos temas básicos no se sigue la oscuridad total. Sucede que fallan los momentos generales o pretendidamente universales de las ciencias, no sólo del arte y del derecho: ¿quién se atreve a mantener hoy la validez universal de la mayor parte de las constantes categoriales de la mecánica clásica? Sabemos que un hecho tiene valor universal cuando habla por sí mismo en un lenguaje universalmente inteligible, porque los profesores, yéndonos a nuestra cotidianidad más clara, sabemos que no debemos calificar arbitrariamente a nuestros alumnos. Por el contrario, si ahora me expresara en términos abstractos –cuestionando qué es en última instancia la docencia o que debemos entender por claridad expositiva– podría provocar una discusión sin fin, y por ello de valor nulo. Se manifiesta la oportunidad de la explicación de John Austin, que ya conocemos, cuando expresaba que parece que corresponde a la naturaleza de la verdad en el derecho ser concreta. Este hecho incuestionable, trasladado a la hermenéutica que permite entender lo que es el derecho, señala con su dedo ante todo a la imposibilidad, tan corriente, de hablar con sentido sobre temas muy generales, también los temas de la justicia. Cualquier persona, si no tiene ofuscado su juicio por algún interés personal, suele hacer derecho de calidad, porque todos saben que no es ni puede ser lícito circular a cien kilómetros por hora por las calles del centro de la ciudad.

Esta necesidad de partir normalmente desde la concreción nos lleva a replantear por qué los Romanos establecieron que el derecho no se compone de reglas generales, tesis que explicitaron con el aforismo *Jus a regulis non summatur*. Hoy, animados por la comprobación de lo que es una constante universal que se manifiesta en continuos isomorfismos, estamos en mejores condiciones para entender que la relación entre la ley general y lo concreto no consiste tanto en señalar aplicaciones o excepciones a los momentos generales de nuestra vida –en todas sus vertientes– como en entender que lo general se constituye como tal ante todo como una agrupación de concreciones¹⁴¹.

141 Durante mucho tiempo los científicos opusieron la arbitrariedad de los conteni-

Reivindico ahora lo concreto porque éste sí es el campo de la mayor certeza que no viene dada por la aplicación de algún débil criterio de verificabilidad, sino que son las concreciones las que crean también ese tipo de criterios. Las concreciones no poseen ninguna cualidad mágica que las haga superiores a las reglas generales. Sucede simplemente que lo que es determinado hunde sus raíces en lo que es la ‘cosa’ de aquello de lo que tratamos. No tiene sentido discutir sobre la frase “El actual rey de Francia es calvo”, porque esto es pura sintaxis sin semántica. Sí tiene sentido discutir sobre si los fumadores pueden fumar o no en sus empresas, porque es objetivo que el tabaco daña a la salud y es igualmente objetivo que esta norma tan estricta daña quizá en demasía la libertad de muchas personas. La salud y la libertad con cosas, *res*, objetivas, y cuando entran en juego podemos emplear sin complejos el adverbio *realmente*. Cuestión distinta es dejarse llevar por el criticismo en su máximo grado y preguntarse si merece la pena cuidar la salud y la libertad.

(*Diversos planos de la ontología*) Cual sea la verdad última de las galaxias, del sistema solar, de la vida que estudian los biólogos o de la razón humana, son cosas que quedan para ellas mismas. Pero esto no preocupa. Yéndonos al terreno del derecho, para explicar más detalladamente esta última tesis, propongo distinguir varios tipos del uso ‘jurídico’ de los conceptos según su proximidad a la praxis jurídica cotidiana. En primer lugar, existen conceptos que son simplemente generales: si suponemos que el noventa por ciento de las mujeres que acuden a la Facultad en invierno usan pantalones, ésta es una verdad simplemente general que no crea ningún deber a nadie, ya que ninguna mujer de la Facultad tiene el deber de vestir como lo hace la mayoría.

Hagamos una segunda comprobación: otros conceptos son absurdos si no son usados en contextos determinados: si alguien dice que fue desde Jerez a Sevilla en su automóvil, todos saben que esta expresión está llena de sentido; pero si ese conductor dice que ha volado desde el aeropuerto de Jerez al aeropuerto de México D. F. con su automóvil, nadie le aceptará esta afirmación.

En un tercer momento, más propio de un saber normativo, todos sabemos

dos jurídicos a la necesidad universal de las leyes físicas, como hicieron los discípulos de Kant que historió en “La Cabeza de Jano”. Eran sólo hombres de su tiempo y seguían, sin ninguna pretensión de originalidad, la mentalidad dominante hacia 1830. Más tarde, en el siglo XX, la mecánica cuántica ha explicado el porqué de los fallos tan generales de las leyes pretendidamente universales, y la cuestión, hoy, es si podemos admitir reglas generales o universales en las explicaciones de lo que conocemos. Reglas generales sí, a veces; reglas universales, no.

que no se *debe* circular por la ciudad a cien kilómetros por hora; esta prohibición se fundamenta en el hecho de que realmente es peligroso para todos circular a esa velocidad; por esto cualquier persona puede *recordar* ese deber al conductor que conduce así. A la vista de estas realidades inmediatamente relevantes ante el derecho, ¿qué puede o debe pensar sobre las cuestiones epistemológicas últimas el que está inmerso en su día a día? Luhmann mantiene que el jurista no puede entender su filosofía porque los juristas consideran a las instituciones desde el interior de cada una de ellas¹⁴². Pero, ¿existe alguna otra forma posible de considerar los institutos jurídicos?

Pues el hombre está bien capacitado para saber –ocasionalmente, o con frecuencia– lo que le conviene, dada la *adaequatio* entre su entorno y él¹⁴³: recuerdo que las experiencias sobre los sonidos son posibles porque el oído dispone de sonidos que oír, y si tenemos apetito es porque ya existe el alimento y, en este plano de ‘adecuaciones’, la experiencia del comercio muestra que en las compraventas el comprador ha de pagar el precio y que el vendedor ha de entregar la cosa, y los datos relevantes en este contrato existirán en función de ambas entregas y de la proporción entre ellas. Otras exigencias jurídicas y morales no gozan de esta cercanía al hombre, porque esta adecuación entre el hombre y su entorno no nos impone la existencia de la Seguridad Social. Aunque éste tampoco es un dato tan remoto porque las exigencias de la solidaridad acompañan al ser humano del mismo modo que le acompaña el egoísmo individual: existe la seguridad social porque las personas enfermamos, sufrimos accidentes o llegamos a mayores; y porque la nación tiene ahora suficiente dinero para establecerla: hubiera sido absurdo pensar en la seguridad social en la España del siglo XIX.

Pero ¿no constituye un círculo hablar de la valoración de los datos proporcionados por la experiencia de acuerdo con las pautas que surgen desde esa misma experiencia? No estamos ante ningún círculo: sabemos lo que pensamos y captamos que estamos pensando, pero no sabemos qué es pensar;

142 Luhmann explicaba que “Dado que el jurista está acostumbrado a pensar en el interior de instituciones jurídicas singulares...”. Vid. *Sistema jurídico y dogmática jurídica*, cit., pág. 117. Este tono arrogante del sociólogo que habla sobre desde el derecho suponiendo que sólo es lícito un holismo científico, deja que desear. El jurista sólo puede estudiar a sus instituciones desde el interior de ellas mismas, individualmente. Cuestiones distintas son las representadas por los casos concretos en los que hay que recurrir a figuras más amplias, como las de abuso del derecho o anticonstitucionalidad.

143 Vid. mi breve estudio *La “adaequatio hermeneutica” en Tomás de Aquino*, en “Philosophica” (Valparaíso) 35 (2009) pp. 95-120. Disponible en franciscocarpintero.com.

sabemos algo sobre el cómo del pensar y sobre los objetos que estamos pensando, pero no sobre el ‘qué’ del pensamiento¹⁴⁴. Nuestro discurrir racional se adapta en buena medida a las exigencias de cada cosa conocida, y la racionalidad le llega a la razón ante todo por esta adaptación. Recuerdo el dicho tomista que establece que “la razón no mide a las cosas, sino al revés”: *Ratio non est mensura rerum sed potius e converso*.

Si no concretamos, ¿qué se puede hacer? Veamos: los planteamientos de Hume, Saussure o Luhmann son grandiosos, al margen de cualquier concreción, porque abarcan nuestro conocimiento sobre el sol, la luna, las estrellas, y las hipotecas¹⁴⁵. Como ninguna razón es capaz de abarcar las legalidades específicas de lo que existe inervándolas en una ley universal, la desesperanza ante esta tarea lleva hacia las reducciones simbólicas inevitables.

Teorías y doctrinas

El lector debe preguntar al investigador por qué trae a colación a autores como Tomás de Aquino en un estudio que trata sobre los constructos en las

144 Tomás de Aquino entiende que la razón es ante todo una forma lógica. Vid., entre otros lugares, *Suma teológica*, I-II, q. 50, art. 1. Su actitud más determinante se puede encontrar en la declaración que expresa que “Ratio humana non est mensura rerum, sed potius e converso”. *Suma teológica*, I-II, q. 91, art. 3.

145 Al filo de esta mentalidad, Habermas llega a decir que “Las estructuras de la subjetividad lingüísticamente constituida ... resultan constitutivas tanto para los sistemas sociales como para los sistemas de la personalidad ... Cuando se escudriñan las instituciones sociales y las competencias de acción de los individuos socializados, guiándose según propiedades de tipo universal, se acaba llegando a las mismas estructuras de conciencia ... En este plano, la reproducción de la sociedad y la socialización de los miembros pertenecientes a ella, integran dos aspectos del mismo fenómeno, dependientes ambos de las mismas estructuras”. *La reconstrucción del materialismo histórico*, trad. de J. Nicolás Muñiz y R. García Cotarelo, Taurus, Madrid, 1981, p. 13.

Habermas explicita su tesis fundamental, en un marco similar desde puntos de vista decisivos: que las conciencias individuales sirven a la reproducción del todo social cuando han sido suficientemente socializadas mediante una intersubjetividad lingüísticamente constituida, de forma que las instituciones sociales convergen en su eficacia con las conciencias subjetivas. El problema para aceptar esta tesis reside en que se refiere solamente a estructuras del lenguaje construidas intersubjetivamente, es decir, a realidades simplemente generales pero a las que Jürgen Habermas otorga sin motivo suficiente la calificación de ‘universales’.

teorías sobre la justicia. La respuesta a esta pregunta es clara: porque el de Aquino no propuso ningún constructo sobre la ética, ya que no elaboró una teoría, sino una doctrina. Kant distinguió entre doctrinas y teorías, pero no seguiré a Kant en su distinción, tal como él la planteó: hay que ir por otro camino.

Veamos: Tomás de Aquino no *traduce* sus explicaciones desde un sistema filosófico determinado que le sirviera de esquema interpretativo previo: no conoce este tipo de ‘diccionarios’ y la suya no es una de esas *philosophies nécessaires* de las que habla Goussier¹⁴⁶. Emplea las categorías de la filosofía escolástica, pero estas categorías, en él, son solo instrumentos que le ayudan a explicitar la cotidianidad. No tanto le condicionan como le ayudan a exponer los datos que él encuentra en la vida de todos los días. Es propio de un pensador así examinar las cosas desde los puntos de vista de todas sus posibles determinaciones, y si considera que alguna opinión es equivocada ha de exponer las razones que le mueven a sostener esto, sabiendo que las razones que en un momento pueden ayudar a decidir positiva o negativamente, en otros momentos han de ser irrelevantes o pueden tener el valor contrario, pues en la cotidianidad operan continuamente los modos, respectos, *relatives* o *rationes*. Esto le lleva a mantener a Tomás, en el Tratado de las leyes de la “Suma teológica” que lo que es bueno para un hombre porque le es adecuado y conveniente, eso mismo es malo para otro hombre porque le es desproporcionado y inconveniente¹⁴⁷. Por este mismo motivo, encontrará datos afirmativos o interesantes, con valor, aún en el interior de los sistemas filosóficos que considera inadecuados. Por ejemplo, el de Aquino valoraba positivamente algunos aspectos de la filosofía epicúrea¹⁴⁸.

Hobbes o Locke estuvieron condicionados en demasía por su a priori epistemológico, que solo les permitía aceptar una explicación y les obligaba a condenar desde el inicio a todas las demás. Ellos entendieron que los condicionantes que les ordenaban sus métodos les permitían construir unos sistemas filosóficos que se acomodaban mejor a las interdicciones de la ciencia nueva, y creyeron que estaban levantando unos edificios intelectuales que eran más

146 Vid. *Mon itinéraire philosophique*, “Dialectica” 20 (1966), p. 419.

147 *Suma Teológica*, I-II, q. 94, art. 3.

148 Escribía que “Ostendit quod Eudoxo maxime credebatur. Et dicit, quod sermones Eudoxis magis credebatur propter moralem virtutem dicentis, quod etiam propter eorum efficaciam ... Et ideo cum laudabat delectationem non videtur hoc dicere quasi amicus delectationis, sed quia sic se habere secundum rei veritatem”. *Com. Eth.*, § 1966.

coherentes y más sólidos que los de las filosofías anteriores. Su problema radicó precisamente en esta autolimitación, que determinó que sus teorías se encauzaran en una sola dirección. Pero esta línea única era de naturaleza lógica y respondía escasamente a la vida del hombre corriente porque ellos propusieron sistemas de ética social *de línea recta*, y nuestro día a día no sigue ninguna dirección tan unívoca. Ante la imposibilidad de explicarle al hombre las líneas más generales de su vida, hubieron de pagar un segundo tributo a la lógica, que fue el de limitarse a proponer lo que podríamos llamar éticas de tránsito, porque esta clase de sistemas éticos únicamente pueden abordar el estudio desde el individuo aislado e insatisfecho hasta la sociedad que aliviará sus carencias. Una vez alcanzada la vida política, Hobbes y Locke tienen muy poco que decir, y si de hecho establecen reglas distintas al prosilogismo que guía su discurso –como hizo especialmente Hobbes¹⁴⁹– esto es incoherencia. Es lamentable que un sistema de ética social levantado ante todo sobre la coherencia de sus conceptos, y que por este motivo se cree superior a las otras explicaciones, falle precisamente en este punto.

Es decir, una teoría consiste en situar unas bases tasadas que han de servir de carriles a unos argumentos tan lineales y procedimentales como limitados¹⁵⁰, que pretenden llegar a ser un corsé de la actuación humana que evite prepotencias. El problema comienza cuando comprobamos que no existe tal corsé único porque el hombre no desarrolla una sola clase de conductas ya que no vivencia un solo tipo de necesidad. Una doctrina ha de hacerse cargo de la multiplicidad y diversidad de las actuaciones, diversidad que responde a los muchos fines que intervienen en la cotidianidad, y ha de asumir, sin incurrir en incoherencias, los diferentes fines de los hombres y, por tanto, el hecho de que no existe un plano nouménico o ideal que unifique lo que es diverso. Rawls se defiende de algunos ataques que se basan en estos hechos declarando con cierta reiteración que su teoría es ‘ideal’; es un argumento pobre.

Algunos investigadores creen que la Escolástica creó un edificio ordena-

149 Hobbes apeló a la figura del contrato en el que todos cedían su *jus naturale* inicial para obedecer solo a las leyes civiles. Es un principio básico del derecho de obligaciones que nadie puede ceder más de lo que tiene, pero el poder político creado mediante el contrato –mantiene Hobbes– posee una fuerza de naturaleza distinta y más fuerte a la que tiene cada persona sobre sí misma.

150 Marin Mersenne denunciaba estas éticas de tránsito que tratan de crear la justicia universal desde las condiciones genéticas de la sociedad, y escribía que: “Le Pilote cognoist mieux la bonté du gouvernail que le charpentier qui l’a fabriqué”. *Questions harmoniques*, Paris, 1634, reprint de Frommann-Holzboog, Hildesheim, 1972, p. 145.

do y armónico, presidido por las exigencias de la Fe cristiana. No observo órdenes ni armonías en tal filosofía, porque los escolásticos propusieron argumentaciones con frecuencia opuestas: ¿hay mayor diferencia que la que existe entre Aquino, Scoto, y Ockham? Ellos estaban unidos únicamente por el uso de las categorías escolásticas, pero estas nociones les sirvieron para proponer ‘edificios’ filosóficos extraordinariamente distintos. (También Locke y Hume se sirvieron de las nociones de la filosofía escolástica, que era la única en la que habían sido formados, y los recursos de esta formación les permitieron proponer interpretaciones de la realidad distintas a las de los escolásticos).

La Fe cristiana, es decir, la teología hecha bajo el amparo de la Fe, influyó de formas distintas en estos autores. Juan Duns vivió a fondo el *contemptus mundi*, es decir, el desprecio del mundo, y despreció tanto a la racionalidad como al dinero. Buscó refugio en la ley del Amor de Dios y *cristianizó* toda su filosofía negándole a la razón la autonomía que puede exigir ante cualquier ser racional que trate de explicar razonablemente lo que vive. Duns se movió más al filo de la idea o del ideal de la teoría que no según las exigencias de una doctrina. En cambio, Tomás de Aquino entendió de un modo muy distinto las relaciones entre la teología y la filosofía, porque entroncó una y otra –como puede hacer cualquier creyente–, pero propuso una explicación ética que puede ser aceptada por cualquier persona con independencia de sus creencias. Tomemos el criterio tomista del *medium rei*, expresamente negado por Duns, y que es uno de los raseros máximos de la teoría tomista sobre la justicia: Tomás exigió a los profesores que, por el simple hecho o cosa de ser tales, *deben* explicar claramente. Esto no lo podía entender Duns, que había de remontarse a la ley del Amor de Dios para dar razón de este deber, que para él era un deber sólo de caridad, de los profesores hacia sus alumnos.

Veamos otro criterio decisivo: como marco más general de la justicia es preciso citar uno de sus textos más fundamentales, el contenido en la I-II, q. 94, art. 2 de la *Suma teológica*. Indica aquí que “Dado que lo bueno tiene razón de su fin y lo malo de lo contrario, de ahí resulta que todas aquellas cosas hacia las que el hombre se inclina naturalmente, la razón las aprehende naturalmente como buenas y por consiguiente para ponerlas por obra, mientras que sus contrarios son cosas malas que hay que evitar. Pues según el orden de las inclinaciones naturales tal es el orden de los preceptos de la ley natural. En primer lugar tenemos la inclinación del hombre hacia el bien que es común con todas las demás sustancias: pues toda sustancia apetece la conservación

de su ser según su propia naturaleza; y según tal inclinación pertenecen a la ley natural todas aquellas cosas por las que se conserva la vida y se impide lo contrario. En segundo lugar, el hombre posee inclinación hacia algunas cosas más especiales que las tiene en común con los animales, y por esto decimos que pertenece a la ley natural “Lo que la naturaleza enseñó a todos los animales”, como es la unión del varón con la hembra y la *educatio* de los hijos y cosas similares. En tercer lugar existe en el hombre una inclinación según su naturaleza racional, que es la suya propia, como es la inclinación a conocer la verdad de Dios o a vivir en sociedad. De acuerdo con esta inclinación pertenecen a la ley natural las cosas propias de esta inclinación, como es que el hombre evite la ignorancia, que no ofenda a aquellos con los que ha de convivir, y las otras cosas de este tipo”¹⁵¹. Puede hablar del carácter normativo de las tendencias que naturalmente vivencia el hombre porque supone que Dios es el Autor de la naturaleza, de modo que en última instancia es Dios quien nos propone seguir y hacer realidad estas inclinaciones.

Estamos ante tres planos humanos en los que se manifiestan los contenidos de la ley natural. Scoto ‘racionalizó’ o volvió tan intelectual a esta ley que negó que las tendencias comunes a los hombres y a los animales crearan derechos o deberes, y dos personas que lo conocían muy bien, como fueron Luis de Molina y Francisco Suárez, le siguieron en esta negación. Por contra, Tomás de Aquino afirmó esta diversidad y, afinando más, trató a cada cosa desde sus distintas determinaciones, de forma que lo que es objetivamente adecuado a

151 “Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opera prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae. Inest enim prima inclinatio hominis ad bonum secundum naturam in qua comunicat cum omnibus substantiis: prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam. Et secundum hanc inclinationem, pertinet ad legem naturalem ea quae per vita hominis conservatur, et contrarium impeditur. Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia, secundum naturam in qua comunicat cum ceteris animalibus. Et secundum hoc, dicuntur ea esse de lege naturali “quae natura omnia animalia docuit”, ut est coniunctio maris et foeminae, et educatio liberorum, et similia. Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria: sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat. Et secundum hoc, ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant: utpote quod homo ignoratiam vitet, quod alios non offendat cum quibus debet conversari, et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant”.

uno, le es bueno, mientras que eso mismo es malo para otro hombre porque le es desproporcionado. Tomemos el ejemplo de la ira. La ira es uno de los siete pecados que la sabiduría antigua proclamó como los más graves del hombre, y así lo recogió la tradición cristiana. Tomás se plantea si el hombre puede airarse, y explica que no sólo puede sino que debe hacerlo, porque la experiencia enseña que si un hombre no reacciona airadamente cuando es insultado, y más cuando es insultado personalmente, deviene melancólico, y la tristeza es lo peor que existe porque destruye la naturaleza misma del hombre. En otros momentos explica que no es fácil calcular el justo medio, porque no siempre sabemos con quién airarnos, cómo y por cuanto tiempo¹⁵².

Ésta es la gran ventaja de una filosofía que reconozca la existencia de las ‘cosas’: que puede individuar tendencias y actuaciones que realmente son distintas unas de otras. Scoto se atemorizó ante la resistencia o la competencia que las sustancias podrían hacerle a Dios, y propuso una singular mezcla de las exigencias del Amor de Dios y de los poderes, facultades o derechos subjetivos derivados directamente desde la *Prima justitia Dei*¹⁵³. Ante el miedo a lo diverso, la experiencia acumulada históricamente enseña a los atemorizados que lo mejor es diseñar un ‘corral’ lógico en el que las actuaciones humanas estén limitadas por los términos impuestos. Frente a esta *reductio ad unum*, Aquino concede a cada cosa sus derechos, no desde la base de una instancia que opera solitariamente, sino normalmente desde la observación de la multiplicidad de lo que simplemente sucede. En esta misma línea, viene a la cabeza la definición de filosofía de Nicolás Beckmann cuando escribía que “Philosophare est bene ratiocinare super ea quae occurrunt”¹⁵⁴.

Se podrá decir que el *initium* de la vida moral es, según Aquino, la *participatio* de la razón humana en la razón de Dios. Pero, ¿existe algún otro modo de explicar el fundamento más inmediato de la eticidad? Horkheimer entendía que es sencillamente imposible separar el plano ético del teológico, tal como ya vimos. Para superar este imposible Habermas recurre a una gigantesca petición de principio en la base de su teoría ya que, desde sus bases inicialmente empiristas, afirma la existencia de un noúmeno o cuasi-noúmeno que consiste en la pragmática formal del lenguaje.

152 Vid. *Com. Eth.*, § 801.

153 Vid. mi estudio *La ley natural. Historia de una realidad inacabada*, cit.

154 *Doctrina iuris ex Jure Naturae, Jure Gentium, Canonico, Civile, Jure Civili Romano, Jure feudali et Principiis Philosophiae Practicae*, Jena, 1678, p. 434.

(Es cierto que recurre al “Mundo de la vida”, *Lebenswelt*, y que hace muchos equilibrios dialécticos para maquillar su propuesta. Pero no consigue dejar de lado su contradicción inicial. ¿El suyo es un pensamiento complejo capaz de asumir las contradicciones? Si usamos el término complejidad para aceptar tesis que son imposibles de alcanzar por las limitaciones impuestas por el método mismo, más que de complejidad habría que hablar de prejuicios al establecer las limitaciones intrametódicas. Pues si el investigador ha de reconocer que existen ‘verdaderas realidades’, como lo hace Habermas, lo más procedente es ajustar los esquemas metódicos a esas realidades. Tema distinto sería proponer una hipótesis inicial y tratar de demostrarla por los resultados posteriores. Los escolásticos tuvieron en cuenta esta posibilidad y el de Aquino, entre otros, escribía que “Lo anterior es salvado por lo posterior”. Aquí tendrían cabida las diversas modalidades de postular científica o filosóficamente. Pero Apel y Habermas hacen lo contrario: su experiencia les muestra un mundo de bienes humanos y, a pesar de esto, siguen situando unas limitaciones procedimentales que ya no tienen sentido una vez que los objetos excluidos en un primer momento por esas restricciones, muestran su existencia y su valor al descender hasta lo más concreto).

Ya indiqué que Rawls, que siempre ha mantenido un psicologismo bastante simple que insiste en lo que han de desear coherentemente un conjunto de sujetos egoístas en pie de igualdad, para superar la ausencia de normatividad –el ‘mordisco normativo’– en su segunda obra, “Liberalismo político”, recurre al tono enérgico propio de un predicador dominical.

¿Una la ley natural?

Sabemos que Tomás mantenía que el hombre no participa plenamente del conocimiento de la Ley Eterna de Dios¹⁵⁵. La ley natural, que es “la ley del hombre” –tal como él indica a veces– posee una parte inmutable y otra parte cambiante¹⁵⁶. La parte inmutable es la propia de la razón ‘participada’, y la que es menos inmutable es la constituida por las soluciones ofrecidas por el trabajo de la razón humana cuando ha de hacer frente a las necesidades; a esta segunda vertiente de la ley natural la llamó la *ratio essentialiter*¹⁵⁷.

155 *Suma teológica*, I-II, q. 91, art. 3.

156 *Suma teológica*, I-II, q. 97, art. 1.

157 *Suma teológica*, I, q. 1, art. 6.

La variabilidad de la ley natural es una consecuencia de la debilidad de nuestros conocimientos. No perdamos de vista una tesis omnipresente que recordaba Saumells en el terreno de la geometría: que la necesidad de razonar no es una perfección del hombre, sino una muestra de su incapacidad. Volvamos a recordar una tesis de Aquino sobre este tema. Tomás mantiene que, en realidad, demostramos desde lo demostrado¹⁵⁸, y en las demostraciones conocemos sin comprender¹⁵⁹. Sucede que no existen reglas para medir los silogismos¹⁶⁰, ya que los silogismos descansan en un *praecognitum*¹⁶¹, que es la instancia que les concede valor. Porque los teoremas se mueven siempre por fines¹⁶², de forma que lo anterior es salvado por lo posterior¹⁶³, y así las causas finales de los razonamientos constituyen sus verdaderos principios, es decir, los principios fundadores de su corrección¹⁶⁴. Es patente –concluye– que los silogismos poseen poco valor¹⁶⁵ porque la razón acomoda su discurso a todo¹⁶⁶. El que las aparentes circunstancias lleven el mando de los razonamientos prácticos, con la consiguiente discriminación de los principios que han de ser usados en cada caso¹⁶⁷, muestra que nuestros principios generales no están ubicados establemente en un mundo eterno por inmutable, sino que bajan y suben en la escalera de su relevancia concreta; no son los principios los que se imponen en su sublimidad: más bien parecen pobres que mendigan que se les tenga en cuenta en cada caso. Recuerdo que el de Aquino sigue una actitud que podríamos llamar *tópica*, porque lejos de contemplar cadenas deductivas, propone un juego ético en el que domina lo que podríamos designar con el “Ahora sí, ahora no” en la aplicación de cada principio¹⁶⁸. Esta expli-

158 *De Anima*, L. II, § 25.

159 *Sum. Gent.*, § 2323.

160 *Peri Herm.* § 454.

161 *Com. Eth.*, § 1145.

162 *Peri Herm.*, § 29.

163 *Suma teológica*, I, q. 60, art. 1.

164 *Com. Eth.*, § 1248.

165 *Com. Eth.*, § 1323.

166 *Com. Eth.*, § 1348.

167 Describe el caso concreto como aquello que “Non contingit nisi in possibilibus aliter se habere: quae enim sunt ex necessitate et semper, non dicimus esse a casu”. *Sum. Gent.*, § 1152.

168 *Suma teológica*, I-II, q. 18, art. 4. En *Suma teológica*, I, q. 16, art. 6, escribe que “Utrum sit una sola veritas, secundum quam omnia sunt vera. Respondeo dicendum, quod quodammodo una est veritas, quae omnia sunt vera, et quodammodo non”. Tomás no re-

cación es la coherente con el conjunto de su pensamiento, porque así como declara que las pasiones se especifican por sus objetos, y que son éstos los que constituyen las bases de los movimientos de los hombres, él quiere igualmente una ética dinámica porque se mueva según este criterio objetual¹⁶⁹.

Su rechazo de los deductivismos prácticos es fuerte¹⁷⁰. Enlaza con su doctrina anterior cuando explica que así como el caso es la causa del acto de cada potencia humana, el problema concreto es la causa de su objeto¹⁷¹, es decir, del sustrato de su argumentación. Él quiere demostraciones ajustadas a lo que es la cosa (*secundum se rei*)¹⁷², y propone en lo que la terminología hermenéutica del siglo XX ha llamado el “Ir y venir de la mirada” desde las leyes generales a los casos concretos, y desde éstos otra vez a las leyes¹⁷³. De hecho, él mantiene que legislar consiste en interpretar¹⁷⁴.

El texto contenido en la *Suma teológica*, I-II, q. 95, art. 4, en el que indica que las leyes de los hombres se deducen desde la ley natural por conclusión remota o por una determinación más próxima, ha tenido una influencia excesiva en el modo de entender la doctrina jurídica tomista. Aparentemente estaríamos ante otra versión del *ens generalissimum* scotista que se desgrana según las exigencias de las circunstancias. Es una doctrina que el mismo Tomás apuntala en otros momentos cuando explica que en las leyes humanas es

conoce *in humanis* cosas absolutamente opuestas: “In intellectu ea etiam quae secundum suam naturam sunt contraria, desinunt esse contraria: album enim et nigrum in intellectu non sunt contraria, non enim se expellunt”. *Sum. Gent.*, § 1303.

169 *Compendium Theologiae ad Fratrem Reginaldum*, en “Opuscula theologica”, vol. I, Marietti, Torino-Roma, 1975, § 224.

170 Vid. una declaración expresa en *In IV Sent.*, L. I, dist. 3, q. 3, art. 1.

171 *In IV Sent.*, L. I, dict. 38, q. 1, art. 1.

172 *Peri Herm.*, § 327.

173 Una tesis esclarecedora es la expuesta en *Suma teológica*, II-II, q. 49, art. 2. Allí escribe, en un texto que parece más propio de la hermenéutica del siglo XX, que “Ad primum ergo dicendum quod ratio prudentiae terminatur, sicut ad conclusiones quasdam, ad particulare operabile, ad quod applicat universalem cognitionem ... Conclusio autem singularia syllogizatur ex universali et singulari propositione. Unde oportet quod ratio prudentiae ex duplici intellectu procedat. Quorum unus est qui est cognoscitivum universalium. Quod pertinet ad intellectum qui ponitur virtus intellectualis: quia naturaliter nobis cognita sunt non solum universalia speculativa, sed etiam practica ... Alius autem intellectus est qui, ut dicitur in VI Ethic., est cognoscitivus extremi, idest alicujus primi singularis et contingentis operabilis, propositionis scilicet minoris, quam oportet esse singularem in syllogismo prudentiae”.

174 *Suma teológica*, II-II, q. 60, art. 6.

preciso proceder desde los primeros principios de la razón práctica hasta las regulaciones más concretas. Pero, como es habitual en él, rompe el aparente hilo lógico cuando afirma que la ley no es sino “Una cierta causa del derecho”, *Aliqualis ratio juris*¹⁷⁵.

No se quiere engañar con la seguridad que proporcionan las soluciones fáciles, y es patente que no sigue el dicho tardoescolástico que afirma que *Conclusio sequitur peiorem partem*. Alude reiteradamente a la inseguridad moral¹⁷⁶ –que en nuestro caso podemos trasladarla a la poca seguridad jurídica–, y explica que la inseguridad es mayor conforme más concretamos¹⁷⁷. Opone expresamente lo que es necesario y eterno a lo que obtenemos razonando¹⁷⁸. Es tal la diferencia entre el elemento general del que arranca el razonamiento, y la actualidad de la conclusión que no duda en afirmar que existen dos intelectos, uno que se ocupa de los principios y otro que trata de las conclusiones¹⁷⁹. En la *Quaestio disputata* número dos parece reclamar para lo individual un status ontológico propio distinto del de los universales¹⁸⁰. Es lógico que concluya que las personas dotadas de una buena inteligencia especulativa o demostrativa, poseen a veces escaso sentido para los asuntos prácticos¹⁸¹.

Sus ideas sobre la primacía del acto sobre la potencia abstracta son decisivas en la explicación de la experiencia jurídica. Las potencias, esto es, las leyes generales o la capacidad legislativa del gobernante, no poseen una entidad propia al margen de las actualidades o necesidades que reclaman su aplicación o su legislación. Es obvio que las circunstancias concretas son las que llevan el peso del desencadenamiento de la decisión jurídica, ya que ‘lo justo’ entre los hombres es siempre lo adecuado entre una necesidad (causa final que siempre aparece en primer lugar) y la decisión humana que debe remover esa dificultad, que es la causa eficiente que es producida por el agente en un momento posterior. De ahí que indique que legislar es siempre interpretar la realidad humana. En un plano más filosófico indica que el derecho ha de ser concreto, un acto, incluso en su forma, esto es, considera-

175 *Suma teológica*, II-II, q. 57, art. 1.

176 Por ejemplo, en *Suma teológica*, II-II, q. 51, art. 1.

177 *Suma teológica*, I-II, q. 94, art. 4. *Sum. Gent.*, 277.

178 *In IV Sent.*, L. II, dist. 24, art. 2.

179 *Com. Eth.*, § 1247.

180 Vid. loc. cit., art. 5.

181 *Suma teológica*, II-II, q. 51, art. 3.

do formalmente, porque es el acto es el que crea la forma¹⁸² al concretar las circunstancias¹⁸³.

(*No a los imperativos*) Entiende que el último fin del hombre es la contemplación de Dios, y no se llega a esta contemplación simplemente obedeciendo órdenes: existe demasiada desproporción entre la simple obediencia a lo imperado, y el fin supremo del ser humano. Por lo general, en sus explicaciones está latiendo la intuición de que existen demasiadas cosas buenas que reclaman ser realizadas y disfrutadas sin necesidad de recurrir a normas imperadas. De hecho, ya vimos que explica que el modo verbal que usa la ética no es el imperativo, diciendo “¡Haz esto!” (*Fac hoc!*), sino el de presente: “Esto está para que tú lo hagas”: *Hoc est tibi faciendum* Si alguien no quiere seguir sus tendencias naturales e incurre en una *deviatio a fine*, no es tanto una persona mala como un tonto o necio (el término que usa él es *stultus*) que no sabe lo que le conviene como ser humano. Esto explica que a veces use indistintamente los términos humano y moral¹⁸⁴.

Su tesis general es que la voluntad no impera¹⁸⁵, y que un *dominium* no es una *potestas*¹⁸⁶, de modo que el “*dominium jurisdictionis*” que es propio del gobernante no puede ser explicado directamente recurriendo a la voluntad del que dirige la sociedad. Por esto describe o define a la ley humana como una ordenación de la razón, no de la voluntad. Desde luego, la voluntad interviene descartando otras opciones para imponer la que habrá de ser seguida, pero esto es así sólo por una razón de eficacia¹⁸⁷.

A falta de imperativos, ¿cómo ejerce su causalidad legal aquello que es deseado sobre el sujeto que ha de desearlo? No ha de desearlo porque exista una ley que ordene tal deseo –cosa por lo demás utópica– sino porque lo deseable es una realidad constitutiva del hombre, y todos desean lo que es suyo. Explica que lo deseado se convierte en causa por el deseo humano¹⁸⁸. El deseo existe porque el hombre –como todos los seres– tiende a vivir plenamente, y consigue esto mediante el apetito o el amor, que en su obra designan a veces la misma

182 *Sum. Gent.*, § 2456, *Suma teológica*, I, q. 76, art. 7.

183 *Suma teológica*, II-II, q. 49, art. 7.

184 *Suma teológica*, I-II, q. 18, art. 9.

185 *Suma teológica*, I-II, q. 12, art. 1.

186 *In IV Sent.*, L. I, dist. 2, q. 1.

187 *Suma teológica*, I-II, q. 17, art. 1.

188 *In Librum Beati Dionysi de divinis nominibus Expositio*, Marietti, Torino-Roma, 1950, § 296.

realidad. Lo más radical en el ser humano es el apetito¹⁸⁹, de forma que el amor es el “Principio de todos los movimientos”, *Principium omnis affectionis*¹⁹⁰. El hombre ama porque tiende a lo que es parecido a él, *propter similitudinem*¹⁹¹, esto es, ama a las cosas que están en el mismo plano que él y que sus necesidades. Esta última tesis es malentendida hoy porque tendemos más a pensar en los derechos de las personas. En cambio, en la ciencia del derecho propia de aquel momento histórico –a la que llamamos *Jus Commune*– estaba especialmente presente la idea de que la necesidad es el mayor criterio de la justicia, de modo que si era necesario hacer algo, existe derecho a realizar eso que la necesidad reclamaba¹⁹². Era lógico mantener que la necesidad es la instancia que da forma no sólo a los derechos, sino también a las potencias humanas¹⁹³.

Es la misma intuición que guió a Platón, a Aristóteles y a Kant, y entre los escolásticos, a Gabriel Vázquez de Belmonte y a Luis de Molina, a saber, que no es preciso que exista un mandato que nos ordene imperativamente hacer o evitar. Sucede que lo que ‘es’ es lo único que existe, y apartarse de lo que es –según Kant– no denota sino impotencia y debilidad¹⁹⁴. Es extraño explicitar el pensamiento de Aquino de la mano del severo pensador prusiano: pero no hace al caso en este momento.

189 *De Anima*, L. II, § 23.

190 *Suma teológica*, I-II, q. 62, art. 4. Más declaraciones en *Suma teológica*, I, q. 20, art. 1. *Sum. Gent.*, § 761.

191 *Suma teológica*, I. 27, art. 4.

192 “Praeterea, necessarium dupliciter intelligitur. Scilicet id quod necessarium simpliciter, quod impossibile est aliter se habere; et hujusmodi necessarium non subjacet humano iudicio: unde talis necessitas ad legem humanam non pertinent”. *Suma teológica*, I-II, q. 95, art. 3.

193 *Suma teológica*, I-II, q. 86, art. 3.

194 Kant escribe que “Podemos notar que el hombre en su cualidad de *ser visible*, aun cuando ciertamente da pruebas de una facultad de escoger, no sólo *conforme*, sino *contra la ley*, no puede, sin embargo, ser considerado como libre con una *libertad* que pueda *definirse* como la de un *ser inteligible*. En efecto, los fenómenos no pueden hacer comprensible un objeto hiperfísico (tal como el libre arbitrio), y la libertad nunca puede consistir en que el ser racional pueda adoptar una decisión contraria a la razón (legislativa) ... Porque una cosa es reconocer una proposición (de experiencia), y otra cosa es erigirla en *principio de definición* (de la noción de libre arbitrio) y en carácter general (que distingue al arbitrio humano del *arbitrium brutum seu servum*)... La libertad, respecto de la legislación interior de la razón no es propiamente más que una facultad; la facultad de separarse de esta legislación interior de la razón no es más que impotencia”. *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*. No consta traductor, UNAM, México, 1978, pág. 28.

(*Los criterios de la justicia*) Ya vimos que para él legislar es siempre interpretar. El hombre ha de saber interpretarse a sí mismo¹⁹⁵. El fin de la vida humana –escribe él– está claro para todos, pero no siempre conocemos los medios para llegar a él¹⁹⁶.

Este hecho no es una nota peculiar de la razón práctica; sabemos que no nos está permitido conocer las esencias de las cosas, y que sólo nos aproximamos a ellas observando sus efectos¹⁹⁷. Además, el ser humano solamente puede conocer aquello que está en el mismo plano que él, de modo que finalmente se ha de decir que esas cosas y el hombre son similares: la similitud y la proporción constituyen el primer fundamento de cualquier conocimiento¹⁹⁸. Los Nominales que seguían a Scoto nunca entendieron este hecho, y hubieron de hablar de potencias cognoscitivas de los hombres. Los autores modernos fenomenistas, también situaron al ser humano frente a lo que aparentemente no es suyo, y hubieron de establecer limitaciones artificiosas en los distintos conocimientos. Tomás de Aquino reconoció limitaciones, pero sin *enfrentar* inútilmente al sujeto cognoscente con un universo que sería exterior a él¹⁹⁹. La vertiente sensitiva del hombre, que se inicia con el tacto, nos asegura el entronque parcial pero suficientemente cierto con el mundo aparentemente exterior. El mundo es nuestro y el hombre es del mundo. Por esto el deseo se convierte en su causa por el *desiderium*, porque el deseo, el hombre, lo que es deseado y el conjunto del mundo forman parte igualmente de la Creación.

Su lema más básico en este tema es el que reza que “La actuación, o la fuerza, es lo que nos muestra la naturaleza de la cosa”²⁰⁰. La similitud juega tanto hacia delante como hacia atrás, porque no constituye solamente el fundamento del conocimiento, sino que se erige también como el primer principio para llegar hasta nuestro bien, pues cuando el que actúa hace algo similar a él mismo, entonces se introduce por el camino de la *ratio boni*²⁰¹. Así lo entendieron los juristas de la Baja Edad Media, que hablaban de encontrar *Illa aequitas quae in paribus casibus paria jura desiderat*.

195 Trata extensamente de las operaciones “propias” del hombre, es decir, del modo humano de tender a Dios. Vid. *Sum. Gent.*, § 2022, 2024, 2018, 2057. *Com. Eth.*, § 154.

196 *Suma teológica*, I-II, q. 12, art. 1.

197 *Peri Herm.*, § 363.

198 *Suma teológica*, I, q. 56, art. 2. *Suma teológica*, I, q. 75, art. 1.

199 Un texto sobre la insuficiencia de la razón humana, en *Suma teológica*, I, q. 79, art. 2.

200 “Virtus naturam rei monstrat”. *Sum. Gent.*, § 852.

201 *Sum. Gent.*, § 1883.

Como los preceptos de la ley natural siguen el orden de las inclinaciones naturales del hombre, la *inclinatio <hominis> ex natura sua* conduce hacia esa similitud que es la base del bien humano²⁰². Pero él alude sólo muy raramente a una naturaleza humana que mostrara acabadamente lo adecuado al hombre. Sostiene, más bien, que conocemos lo que es el hombre por sus inclinaciones, no por una intuición que nos permita penetrar directamente en la esencia de lo humano. En consecuencia, “El orden de las causas <del actuar> ha de seguir el orden de los efectos”²⁰³. Este hecho otorga al conocimiento práctico un fuerte cariz inductivo²⁰⁴. Esto se ha de decir ante todo de las leyes, que, por tratar de las necesidades humanas, son realidades que tampoco podemos conocer directamente, sino solamente por sus efectos: desde el conocimiento de los resultados de la decisión adoptada podemos decidir la justicia de esa decisión según la ley.

El fundamento más básico y abstracto de la actuación jurídica ya está señalado: la medida no es otra cosa que aquello que es medido²⁰⁵. Esto no tiene nada de misterioso: quien posee un caballo tratará de que llegue a ser realmente un buen caballo, y quien posee un perro pondrá los medios para que su mascota llegue a ser un perro, no un lobo. No hay medidas abstractas para conocer las nociones de buen caballo: la reglas supremas consisten en tomar como modelo al individuo que es el mejor de su especie, según estableció Aristóteles. Es una buena advertencia para los ‘racionalismos ‘políticos. Es patente que el hombre persigue lo que es suyo porque es similar a él o está en el mismo plano que él. Éste es un isomorfismo universal, diríamos hoy: un caballo tiende hacia la yegua porque ya es suya de algún modo así como el varón tiende hacia la mujer. El hombre puede crear medidas justas porque entre él y el efecto que desea obtener, existe una forma común²⁰⁶. Una vez asumidas las exigencias más básicas de la persona, el criterio más importante es el del bien común, del que no duda en decir que posee una naturaleza divina²⁰⁷ y que, en cualquier caso, viene exigido por la Caridad²⁰⁸.

Para diferenciar la estructura de la justicia de los fundamentos de las de-

202 *Suma teológica*, I, q. 76, art. 1.

203 *Sum. Gent.*, § 925.

204 *Com. Eth.*, § 1148.

205 “Illud enim quod mensuratur, non videtur esse aliud quam mensura”. *In octo Phys.*, § 636.

206 *Com. Eth.*, § 101.

207 *Suma teológica*, I-II, q. 56, art. 1.

208 *Suma teológica*, II-II, q. 47, art. 10.

más virtudes, Tomás usa una terminología que parece haber creado él: la de *medium rationis* y *medium rei*, aquel fundamento de la moral y ésta de la justicia. Entenderemos mejor esta distinción con un ejemplo: lo que es demasiado comer para Flaccus, está bien para Fortis; si Flaccus come lo que Fortis, está incurriendo en el pecado de gula; la moral se mide a través de este medio tan personalizado, al que llama el ‘medio de la razón’. El *medium rei*, que es el que regula la medida jurídica, es distinto: lo que vincula al profesor con sus alumnos es la realidad o cosa objetiva de la docencia, por lo que uno y otros se podrán exigir lo que venga exigido por las necesidades de la docencia, y nada más; por ejemplo, el profesor no puede exigir a sus alumnos que le hagan favores personales. Pero, en un sentido positivo, esto implica que profesores y alumnos tienen en común el deber de realizar todo lo que sea necesario para alcanzar el objetivo común de la enseñanza. Tomás dedicó todo un artículo de la “Suma teológica” a explicar qué es el *medium rei*²⁰⁹.

Si el hombre hace lo que es propio de él en sus circunstancias, llegará a un fin que es simultáneamente delectable, bello y bueno²¹⁰, porque el ser humano, al tender al propio fin, tiende a parecerse a Dios, a la *divinam similitudinem*²¹¹. No siempre es fácil encontrar estos medios: su búsqueda y su descansar en ellos es una cuestión de amistad, *amicitia*²¹². El virtuoso es la medida²¹³. ¿Qué es malo? Lo que nos hace daño, aquello *quod nocet*²¹⁴. Y si nosotros nos preguntamos como en confianza qué es lo que nos conviene, hemos de atender a lo que las cosas dicen de sí mismas, del último fin, de la felicidad²¹⁵.

209 *Suma teológica*, II-II, q. 58, art. 1. Esto no quiere decir que de la mano de este criterio ya estén resueltas todas nuestras dificultades. El mismo Aquino escribía que “Dicit ergo primo, quod hoc, scilicet invenire medium, est difficile, maxime considerando singulas circunstancias in singularibus operabilibus. Quia non est facile determinandum qualiter sit faciendum et respectu quorum et in qualibus rebus et quantum tempus sit irascendum”. *Com. Eth.*, § 379.

210 *Com. Eth.*, § 159.

211 *Sum. Gent.*, § 2053.

212 *Com. Eth.*, L. IV, cap. 14.

213 *Suma teológica*, I-II, q. 58, art. 5. En *Com. Eth.*, § 1803, indica que “Quia virtus et virtuosus videntur esse mensura unicuique homini. In unoquoque enim genere habere pro mensura id quod est perfectum in genere illo ... Unde, cum virtus sit propria perfectio hominis, et homo virtuosus sit perfectus in specie humana, conveniens est, ut ex hoc accipiatur mensura in todo humano genere”.

214 *Sum. Gent.*, § 1955.

215 *Com. Eth.*, § 139.

Para acabar

Han ido apareciendo, con cierta intermitencia, dos modos o estilos fundamentales de considerar las conductas de los hombres. Uno, el más antiguo, mantiene la existencia de un noúmeno. Platón encabezó este tipo de ensayos éticos, que se levantaron otra vez en la Modernidad en un sector de la corriente que conocemos como Escuela Moderna del Derecho Natural. Hoy, Apel nos propone un noúmeno –al que a veces llama cuasi-noúmeno– y Rawls quiere sacar a flote las exigencias mínimas de la justicia que él supone que están hoy encastradas en nuestra psicología colectiva. Podemos llamar teorías o constructos a estos intentos.

El otro estilo arranca desde Aristóteles y es notablemente más complejo. Si fuera un escolástico diría que esta forma de explicar la conducta humana *Non cadit sub discurso neque aliqua narratione*; pero como es tarea del universitario explicar las cosas hasta donde sea posible, ha sido necesario indicar algunas figuras y exigencias de este modo de entender la *praxis* humana. La médula de este otro tipo de doctrinas está en que respeta la diversidad de las cosas; no sólo la diversidad de los hombres, cada cual con sus opiniones, creencias y conciencias, sino de las cosas propiamente dichas. Pues la cosa de la docencia determina que el profesor tenga deberes y derechos muy distintos de los derechos y deberes que él tiene cuando conduce su auto hacia la Facultad.

Sobre este otro modo de estudiar las conductas humanas sólo cabe hacer indicaciones frecuentemente solitarias, que no siempre pueden ser reconducidas al nervio de una base o de una finalidad común. Sobre ellas no cabe una teoría, sino una doctrina que indique, desde sus inicios, que examinará a cada cosa y a cada persona en todas sus determinaciones según las necesidades que han de ser remediadas o los bienes que reclaman ser alcanzados. Como aquellas necesidades y estos bienes no pueden ser reconducidos a una realidad siempre común, la dispersión amenaza siempre a una ética del tipo de la aristotélica. Reitero que los argumentos que hay que dar a un padre que no cuida adecuadamente de sus hijos, a un notario que firma lo que no debe firmar o a un vendedor que defrauda en el peso de lo que vende, son necesariamente distintos. Es patente que la racionalidad humana va, frecuentemente, a remolque de las racionalidades de las cosas.

Platón o Hartmann propusieron noúmenos, pero las formas modernas de este estilo platónico de considerar la ética han partido desde una base anticipadamente nominalista. Nominalistas fueron Fernando Vázquez de Menchaca, Thomas Hobbes, Samuel Pufendorf, David Hume, Jeremías Bentham y,

en el siglo XX, Habermas o Rawls. A falta de noúmenos han propuesto unas teorías que ellos entienden que han de servir de filtro para conocer la moralidad de las acciones. (El término moralidad, en este contexto, es bastante problemático, pero dejémoslo momentáneamente por razones de economía expositiva).

El nominalismo proviene normalmente desde el deseo de alcanzarlo todo sin fisuras ni lagunas: de ahí la figura del sistema, que siempre presenta un todo completo en sí mismo; lo que no puede ser explicado por un sistema concreto queda fuera del ámbito de esa ciencia y tiene que ser declarado acientífico. Un jurista no puede ser nominalista porque –lo reconozca o no– él sabe que lo que hay que exigir a un padre como padre es cosa muy distinta de lo que hay que exigir a un notario como notario. Luego los fundamentos de su dictamen han de partir desde las exigencias de las realidades objetivas de la paternidad o de la docencia. Obviamente, tendrá en cuenta numerosos factores personales: pero aquello por lo que se enjuicia al profesor como profesor o al notario como notario son realidades que frecuentemente viven de espaldas unas a otras porque no pueden ser reconducidas a una misma necesidad humana. Gustav Radbruch hacía notar que un hombre puede ser un buen padre de familia aunque toque mal la flauta.

He aludido de una forma especialmente intensa, a algunas tesis de Tomás de Aquino. En su momento planteé si es lícito exponer hoy a un autor del siglo XIII, y concluí este interrogante positivamente. El de Aquino vivía en la época de oro del *Jus Commune* y él, lejos de la actitud de los teólogos hacia los juristas, normalmente despreciativa, hincó su mirada entre las líneas de los escritos jurídicos buscando esos factores que hacían que lo expuesto por los juristas fuera más razonable o equitativo que no las opiniones de quien no entiende de derecho. Pero se movió en el campo del derecho privado, y lo que de su obra pueda ser útil para el derecho público ha de ser extraído desde las consideraciones privatistas. Obviamente, el actual Estado Social de Derecho no entraba en sus consideraciones.

El nominalismo de la Baja Edad Media renació con fuerza en el siglo XVII de la mano de los filósofos empiristas. Para ellos no tiene sentido considerar la condición de padre y la condición igualmente real de profesor porque mantuvieron que el hombre sólo conoce fenómenos: las cosas, o las ‘sustancias’, permanecen incógnitas para nosotros, hombres finitos, y tildan de dogmático al que se refiera a ellas. Los *hechos* de dar clases, de conducir un automóvil o de ocuparse de los hijos desaparecen tras la nube amorfa de la masa de los

fenómenos. Indicaba que el nominalismo ha provenido históricamente desde el deseo de estar en condiciones de alcanzar todo, es decir, de normar todo. Ahora el nuevo científico social traspasa las dificultades –por hoy insolubles– de los físicos a toda manifestación de la ética, y en nombre de la imposibilidad de conocer lo que son las cosas, procede a una *reductio ad unum* de los hechos que comparecen ante él declarando su uniforme índole fenoménica.

Invierten los papeles de los protagonistas de la teoría ética de una forma singular. El estudioso que reconoce cosas sabe que puede conocer realmente poco, que sus soluciones son normalmente provisionales porque basta alguna alteración aparentemente de matiz para que queden sin valor; sabe que su trabajo es fatigoso porque ha de examinar cada cosa desde cada una de sus concreciones según su entorno; y, sin embargo, es llamado dogmático. La situación del constructor de una teoría es muy distinta: él ha *reducido* lo que se presenta a su consideración a una constelación uniforme de apariciones ante los sentidos. Es indiferente que, para referirnos a estos *fenómenos*, los llamemos uniformes, amorfos o monomorfos: componen una ‘materia’ siempre igual que no puede tener más guía o sentido que la que le proporcione la razón desde el exterior de la materia regulada.

Este realce de la razón ante las cosas es una tendencia vieja que ya encontramos expresamente en Francisco Suárez, para quien lo regulado por las normas jurídicas constituye solamente ‘materia contracta’ por la racionalidad²¹⁶. Aludí antes a este tema al indicar que para Duns Scoto y sus secuaces no tenían relevancia ante la moral o el derecho las tendencias comunes a hombres y animales. Realmente, ¿pasar hambre no da derecho a exigir alimentos? Es interesante comprobar cómo confluyen en esta actitud enemiga de la relevancia del conocimiento ontológico en el derecho tanto los escolásticos que se adentran en la Modernidad como los fenomenistas posteriores que se mostraron antiescolásticos.

Es obvio que, para el fabricante de teorías, lo que carezca de sentido ante su criterio ‘racional’ carece de relevancia ante la ética. Se le escapan dos nociones importantes: una la de lo no-ordenado según algún fin; otra, la de lo

216 Suárez escribía que “Quia lex naturalis non regulatur per convenientiam ad naturam sensitivam; sed et rationalem. Sensitivam autem respicit solum ut contractam, et speciali modo perfectum per differentiam rationalem”. *Tractatus..*, cit., L. II, cap. 17, § 6. “Legem esse aliquid pertinens ad naturam intellectualem ... Est ergo lex aliquid ad mentem pertinens”. *Tractatus..*, cit., L. I, cap. 4, § 2. Su razón más de fondo la expone en este mismo lugar: “Legem esse aliquid pertinens ad naturam intellectualem ... Est ergo lex aliquid ad mentem pertinens”.

no-construido. Trabajando esta materia dócil, él la disciplina de acuerdo con algún ‘interés de la razón’ –es terminología kantiana– que él establece, y es el dueño absoluto de su trabajo. La modestia inicial, centrada en la incapacidad humana para conocer lo que son las cosas, se ha convertido en la condición imprescindible para el dominio absoluto. Parece que el adagio antiguo que expresaba a veces sir Francis Bacon, *Natura non vincitur nisi parendo*, se convirtió en *Natura non vincitur nisi ignorando*.

Es patente que un *constructo* de este tipo ha de estar muy elaborado. Para la mentalidad jurídica o aristotélica, un padre que descuida a sus hijos es un mal padre, y un profesor que se expresa caóticamente es un mal profesor. Puede haber muchas discusiones sobre qué se debe considerar descuido de los hijos o falta de calidad del profesor; la jurisprudencia de los tribunales afila estos conceptos y, lo sorprendente para el que esté educado en la mentalidad de los constructos, es que los jueces no recurren a teorías que dicen exponer noúmenos o cuasi-noúmenos, o que tratan de lo que debe ser una sociedad bien ordenada, sino que descienden a concreciones impensables desde esas construcciones generales que tienen ansias de universalidad.

Estamos ante problemas muy básicos, problemas de éstos que vuelven al estudio incómodo por su elementalidad y carácter último, y las páginas anteriores se hacen eco, de algún modo, de esta incomodidad expuesta tan brevemente. Por ello, el lector que haya seguido pacientemente estas páginas, puede obtener la impresión de que se ha encontrado ante un *puzzle* de datos. Sí, hay algo de esto, porque una meta muy concreta de este discurso es indicar, desde perspectivas tan diversas como limitadas, que ya no tenemos motivos para *separar* (otra cosa sería distinguir) la científicidad del conocimiento teórico de la arbitrariedad o carácter utópico que sería propio –según algunos– del conocimiento práctico. Este tema se ha complicado notablemente a lo largo del siglo XX porque los materialistas, al perder el paradigma de la máquina, han renunciado a la racionalidad tal como se venía entendiendo, se han sentido huérfanos y se han dispersado en un abanico de doctrinas que tienen como fondo común la negación del conocimiento de las ‘cosas’ y de los principios básicos de la justicia.

Los puntos de arranque para abordar el tema pueden ser varios, y ante la necesidad de elegir, con las inevitables omisiones, el estudio ha tratado de algunas dificultades de las teorías empiristas, de la imposibilidad de considerar las cosas humanas desde un solo punto de vista, y de la necesidad de admitir la pluralidad de las formas en la filosofía práctica. De ahí el uso legítimo del

sustantivo ‘real’ y del adverbio *realmente*, que provienen del término latino ‘res’. También ha habido alusiones a la objetividad necesaria de algunos principios morales, porque si alguien establece que el profesor no tiene el deber de explicar con claridad, es la persona que afirma eso la que tiene que dar razón de un dictamen tan singular.

Una de las bases del problema está en que las necesidades humanas son diversas, y a veces irreductibles unas a otras, y las reglas y normas jurídicas no pueden ser sino funciones de estas necesidades. El momento del conocimiento teórico nos muestra esas carencias, y el conocimiento práctico valora, pondera y, si es el caso, procede a una regulación. El momento más transido por el estudio ontológico de la realidad es el teórico: el alcohol en la sangre altera negativamente las posibilidades del conductor de un vehículo, y esto es así realmente. El momento práctico ya tiene resuelto buena parte de su trabajo: por esta esta disminución de las capacidades, el derecho prohíbe la conducción bajo los efectos del alcohol.

El momento práctico se presta a más discusiones, pero normalmente estas discusiones están exageradas. En nuestra cultura hay figuras discutidas: pensemos en el aborto; pero la licitud del aborto provocado ocupa normalmente un solo artículo entre los más de mil artículos que ocupa un código penal. Esta exageración se muestra en el hecho de que los profesores que hablan de la relatividad de todo el conocimiento moral y jurídico son sumamente exigentes al exigir moralidad y no dudan en utilizar términos como ética (como sucedáneo de la moral), o como injusticias, irracionalidades, discriminaciones, etc. Pero en su vida diaria sí exige moral a todos, ya observé que estamos ante una filosofía ‘de doble lenguaje’. Al llegar a este punto vemos que estamos ante un problema que es ante todo personal, y si es función de la Universidad esclarecer racionalmente lo que hay, las actitudes de estas personas no pueden ser explicadas racionalmente.

La negación de la objetividad y realidad de los factores que crean nuestras circunstancias y el rechazo de alguna objetividad moral por quienes tanto uso hacen de la moralidad en su cotidianidad, hace que el investigador lance una pregunta: ¿Nos tomamos en serio a nosotros mismos?

