

# La estructura de la filosofía jurídica kantiana. Sus orígenes medievales en Escoto y Ockham <sup>1</sup>

Por JOSÉ CARLOS MUINELO COBO  
UNED-Madrid

**SUMARIO:** LA CUESTIÓN DEL COMIENZO METODOLÓGICO. LAS ESTRUCTURAS CONCEPTUALES EN EL PENSAMIENTO MEDIEVAL. LA MORAL DEL A *PRIORI* TRASCENDENTE. LA MORAL DEL A *PRIORI* INMANENTE. LA ESTRUCTURA DE LA FILOSOFÍA JURÍDICA.

Este artículo es continuación de otro <sup>2</sup> en el que tratábamos de fundar estructuralmente, en razón de presupuestos y categorías medievales, el principio de la filosofía crítica kantiana. En aquél nos centrába-

---

<sup>1</sup> En este artículo hemos tratado de sintetizar, a partir del punto de partida de la cuestión por el *comienzo metodológico del criticismo kantiano*, algunas líneas de pensamiento que de una u otra manera ha desarrollado el filósofo suizo André de Muralt. Las obras de este autor más citadas en el presente estudio son las siguientes: *La conscience transcendante dans le criticisme kantien, Essai sur l'unité d'aperception*, París, Aubier, 1958; «Signification et portée de la pensée de Jean Duns Scot, Introduction, traduction et commentaire à la distinction 17 de l'*Opus oxoniense*, II», *Studia philosophica*, vol. 29, Bâle, 1970, pp. 113-149; «Pluralité des formes et unité de l'être, Introduction, traduction et commentaire de deux textes de Jean Duns Scot, *Sentences*, IV, distinction II, question 3; *Sentences*, II, distinction 16, question unique», *Studia philosophica*, vol. 34, Bâle, 1974, pp. 57-92; *La métaphysique du phénomène, Les origines médiévales et l'élaboration de la pensée phénoménologique*, Vrin, París, 1985a; *Comment dire l'être? L'invention du discours métaphysique chez Aristote*, Vrin, París, 1985b; «*Esse objectivum*. L'immanence intentionnelle et la représentation de l'objet dans la théorie scotiste de la connaissance. Introduction, traduction et commentaire du premier livre des *Sentences*, distinction 3, partie 3, questions 1-2», en *Philosophes médiévaux des 13.<sup>o</sup> et 14.<sup>o</sup> siècles*, Coll. 10/18, Union générale d'éditions, París, 1986a, pp. 167-208; «Grégoire de Rimini, Prologue au Commentaire des Sentences q. 1, a. 1, introduction, traduction et commentaire», en *Philosophes médiévaux des 13.<sup>o</sup> et 14.<sup>o</sup> siècles*, Union générale d'éditions, París, 1986b, pp. 373-404; *L'enjeu de la philosophie médiévale. Études*

mos fundamentalmente en los aspectos epistemológicos de su filosofía, en éste lo haremos especialmente en los aspectos prácticos y jurídicos. Con ambos pretendemos fundar la *estructura a priori común* que enmarca tanto el orden físico, como el moral y el jurídico de la filosofía kantiana.

Procederemos para ello de la siguiente manera. En primer lugar, tal y como hicimos en el anterior, nos preguntaremos por el *comienzo metodológico* que estructura la filosofía crítica kantiana. Esto nos conducirá a la idea de *representación*, y a la necesidad de revisar en las categorías conceptuales de la última escolástica los fundamentos estructurales de este principio. Su estudio nos abrirá dos grandes vías que atraviesan todo el pensamiento moderno hasta Kant. En el estudio anterior nos detuvimos en las implicaciones noéticas de esta doble tendencia (según el más allá o el más acá de la relación sujeto-objeto), en éste trataremos de enfocarlo más desde el punto de vista práctico: hablaremos así de *la moral del a priori trascendente y del a priori inmanente*. El recorrido por estas grandes líneas doctrinales nos permitirá, por un lado, fundar estructuralmente el principio metodológico kantiano; por el otro, abrir estos presupuestos trascendentales a la experiencia jurídica. Si la transición de la moral al derecho es necesaria en Kant para la coherencia de su empresa trascendental, la aplicación de la estructura fundamental de su filosofía al ámbito jurídico será necesaria para su propia coherencia fundacional. La especificidad jurídica merece asimismo ser recalcada dentro de los principios de la crítica.

## LA CUESTIÓN DEL COMIENZO METODOLÓGICO

Empezábamos aquel artículo mostrando la tensión que mantiene el sistema crítico kantiano entre, de un lado, *la intención de construir*

---

*thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*, Brill, Leyde, 1991, 2.<sup>a</sup> éd. 1993; *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale, Analogie, causalité, participation*, Vrin, París, 1995; «Genèse et structure de la métaphysique d'Aristote», dans *La métaphysique d'Aristote, Revue de philosophie ancienne*, tomo 14, núm. 1, Bruxelles, 1996; «La toute-puissante divine et la participation dans la théologie occamienne de la grâce», dans *Im Ringen um die Wahrheit*, Festschrift der Gustav-Siewerth-Akademie zum 70. Geburtstag von Prof. Dr. Alma von Stockenhausen, Gustav-Siewerth-Akademie, Weilheim-Bierbronn, 1997; «La critique de la notion scotiste d'*esse objectivum*, le «psychologisme» et le «nominalisme» occamiens», dans *Métaphysiques médiévales, Cahiers de la Revue de Théologie et de philosophie*, Genève-Lausanne-Neuchâtel, 20, 1999; *L'unité de la philosophie politique de Scot, Occam et Suárez au libéralisme contemporain*, Vrin, París, 2002 (traducido al castellano por Valentín Fernández, con un estudio introductorio del propio Valentín y de F. León Florido: *La estructura de la filosofía política moderna. De Ockham a Rousseau*. Istmo, Madrid, 2002).

<sup>2</sup> *La cuestión del «comienzo metodológico» en el criticismo kantiano. Búsqueda de una estructura de pensamiento*, que aparecerá en breve en la editorial del «BOE».

una filosofía capaz de dar cuenta a priori de cualquier posible contenido científico, y, de otro, la influencia empirista que le obliga a tener en cuenta la afección del mundo exterior sobre el sujeto<sup>3</sup>. Esta tensión mantenía todavía en pie el talón de Aquiles de la crítica kantiana: la afección del sujeto trascendental por la cosa-en-sí, la cual corresponde a una causalidad necesaria, material y eficiente, irreductible a las categorías kantianas. Ésta no se sustentará, sin embargo, durante mucho tiempo, pues Fichte, en nombre del kantismo, condenará y rechazará este *leidige Ding an sich*. Desde ese momento el desarrollo de la dialéctica idealista alemana no podrá resultar sino fatal para la inspiración de la crítica kantiana. Recusado, como veremos, el fideísmo ockhamista, el sujeto se encontrará investido de toda la realidad posible, auto-constituído de su propia verdad (Warheit), norma y fin de su propia realidad (Entfaltung), alfa y omega del devenir universal. El principio crítico de Kant se encontrará de nuevo reificado, consagrado en mostrar cómo lo otro surge precisamente de la autonomía de lo mismo<sup>4</sup>. Ahora bien, si esta derivación estaba ya presupuesta en el mismo Kant, no fue ni mucho menos explicitada por él. Para el filósofo de Königsberg, quedaba siempre abierta la cuestión del *comienzo metodológico de la filosofía crítica*<sup>5</sup>, pues si bien ésta se presentaba como un idealismo trascendental desde la perspectiva de las categorías del entendimiento, no es menos cierto que la existencia del mundo externo y las impresiones que sufre el sujeto manifestaban la influencia del empirismo confesada por él mismo<sup>6</sup>.

A la hora de abordar los posibles puntos de partida, *a modo de principios metodológicos del sistema crítico* que estructuralmente pueden concurrir en atención exclusiva a la obra crítica kantiana<sup>7</sup>, cabe encontrar estos tres: por un lado, la *conciencia trascendental*, la cual extrema la importancia del sujeto, conciliándose bien con las expectativas idealistas, toda vez que el Dios medieval y racionalista ha encontrado un sustituto perfecto en el Espíritu activo; por el otro, el *mundo extramental*, lo que permite hacer justicia a la influencia empirista, reflejada en la permanencia de la afección de la cosa sobre la sensibilidad; por último, la *representación*, el *esse objectivum*, entidad cognoscitiva intermedia entre sujeto y mundo. Pues bien, los dos primeros vimos cómo no cumplen por sí solos las condiciones impuestas por el criticismo al conocimiento: (1) en primer lugar, que el conocimiento objetivo no puede ser obra del sujeto aislado, ya que todo conocer es sintético, y precisa, además de la forma subjetiva, de una materia proveniente de las afecciones de la sensibilidad por el

<sup>3</sup> MURALT, *La conscience transcendente dans...*, *op. cit.*

<sup>4</sup> MURALT, *La métaphysique du phénomène...*, *op. cit.*, pp. 158-159.

<sup>5</sup> MURALT, *La conscience transcendente...*, *op. cit.*, pp. 11-15.

<sup>6</sup> LEÓN FLORIDO, F., *Ser y sistema, Una aproximación al pensamiento de Juan Blanco*, ed. La Tarde, 2004, p. 205.

<sup>7</sup> MURALT, *La conscience transcendente...*, *op. cit.*, pp. 13-15.

mundo externo; (2) y en segundo lugar, que el conocer debe ser inmanente al sujeto, estando sometido a su legislación, es decir, que el yo debe establecer las condiciones de posibilidad desde las cuales puede darse un mundo para nosotros. Bajo estas condiciones, el único punto de vista a partir del cual cabría abordar la filosofía crítica no puede ser otro que el de la *representación*, es decir, el *objeto inmanente del conocimiento*<sup>8</sup>.

Pues bien, nuestra tarea en aquel artículo consistía en tratar de justificar cómo este punto de partida estaba ya fundado *estructuralmente* en la filosofía escotista y ockhamista, y cómo su adopción obedecía a las consecuencias lógicas de un pensamiento que fluye por todos los pensadores modernos. En esta evolución se vio plasmada nuestra tesis que considera la filosofía crítica kantiana como el punto culminante de un apriorismo racional axiomático tanto en el ámbito del conocimiento como en el práctico. En éste recuperaremos igualmente las *estructuras conceptuales* fundamentales que explican esta evolución desde la última escolástica, pasando por el racionalismo cartesiano, hasta el criticismo trascendental kantiano, para llevarlo ahora al ámbito práctico-jurídico con el fin de que se vea ampliada a todos los ámbitos de la experiencia la estructura que funda los presupuestos trascendentales. Son las siguientes: (1) *la distinción formal ex natura rei*; (2) *la doctrina del ser objetivo* (*esse objectivum*); (3) *la hipótesis del poder absoluto de Dios* (*de potentia absoluta dei*)<sup>9</sup>. Éstas nos permiten observar las dos grandes líneas que, con desigual fortuna, han atravesado toda la filosofía moderna, erigiendo la *hipótesis ockhamista* en principio de «*natura rerum*», al reificar lo que no era sino una hipótesis o supuesto metodológico en Ockham en un *principio de naturaleza dado*. Ésta adoptará dos formas: la de una *metafísica*

<sup>8</sup> Ahora bien, hay que comprender que la *representación* en Kant no es la de un objeto trascendente, pues la identidad real, la distinción de razón, entre el aparecer y el ser, queda disuelta en detrimento de una *total alteridad*: el ser en sí es tan diferente del fenómeno que produce eficazmente en el sujeto como la causa eficiente pueda serlo respecto de su efecto; entre estas dos realidades distintas no hay ya aquella semejanza formal que el aristotelismo concebía como una identidad intencional; el fenómeno aquí es un *fenómeno puro*, y no ya el aparecer del ser, esto es, el ser aparente: la representación se reduce entonces a un *representado puro* que no es ya de lo real representado. Siendo el ser la causa eficiente del conocimiento, éste no se define ya formalmente por su relación al ser, sino por su referencia *constitutiva al sujeto y a las formas a priori de éste* (MURALT, *La métaphysique du phénomène...*, *op. cit.*, pp. 116-117; *La conscience...*, *op. cit.*, p. 15).

<sup>9</sup> Estas estructuras de pensamiento son una constante en el pensamiento muraltiano. A modo de ejemplo, consúltese para la primera (MURALT: *L'enjeu de la philosophie médiévale...*, *op. cit.*, pp. 64-70; «Signification et portée...», *op. cit.*; «Pluralité des formes...», *op. cit.*), para la segunda (MURALT: *L'enjeu...*, *op. cit.*, pp. 90-126; «La critique de la notion scotiste d'*esse objectivum*», *op. cit.*), para la tercera (*L'enjeu...*, *op. cit.*, pp. 256-272, 352-407; «La toute-puissante divine et la participation...», *op. cit.*). Un buen análisis de estas estructuras conceptuales se encuentra en: LEÓN FLORIDO, «Una estructura filosófica en Historia de la Filosofía», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, UCM, 2000, núm. 17, pp. 202-214.

*racionalista de la omnipotencia divina*, para la cual la filosofía llamada «clásica»<sup>10</sup> representa el punto culminante, o bien la de una forma puramente *crítica*, en la que la empresa kantiana marca el término último. Se podría incluso hablar de un solo *movimiento ockhamista* cuyos representantes, por un lado, trataron de evitar los escollos de la hipótesis ockhamista, integrándola en una *síntesis agustiniana*, tradicional y rasurada (Descartes, Malebranche, Leibniz y Berkeley), y por otra parte los que explicitaron de una manera cada vez más radical las *consecuencias críticas* de la *distinción formal ex natura rei* en detrimento de toda metafísica y teología posibles (Guillermo de Ockham, Nicolás de Autrecourt, Hume y Kant)<sup>11</sup>. Los segundos presuponen a los primeros, puesto que no hacen más que reconocer la imposibilidad de principio de la empresa de aquéllos, al recoger la más estricta estructura ockhamista y al alejarse de cualquier vía metafísica o teológica que recurriese a la *infusión directa por parte de Dios del ser objetivo de las ideas en el alma* y, por tanto, que redujese la *autonomía del sujeto*, muy comprometida por la metafísica clásica. Aquí se encontrará el punto de inversión a la estricta filosofía ockhamista. Será esta, en todo caso, la vía que culmina el principio metodológico del criticismo kantiano<sup>12</sup>.

## LAS ESTRUCTURAS CONCEPTUALES EN EL PENSAMIENTO MEDIEVAL

En relación con el análisis de cada una de estas estructuras conceptuales, lo primero que hay que recordar es que (1) la famosa *distinción lógico-formal ex natura rei* constituye la clave maestra que guía toda esta «revolución silenciosa»<sup>13</sup> del pensamiento moderno que conduce desde la comprensión de los conceptos mayores de la filosofía (ser, verdad, bien, justicia, etc.) según una *lógica analógica*<sup>14</sup> apoyada en

<sup>10</sup> Por filosofía «clásica», también llamada «tradicional», entendemos la filosofía moderna salida de la noción de *representación* y de la *conciencia* (MURALT, *L'enjeu...*, *op. cit.*, p. 38).

<sup>11</sup> MURALT, *La métaphysique du phénomène...*, *op. cit.*, p. 145.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>13</sup> Muralt llega incluso a afirmar acerca de las consecuencias de la aplicación de la *distinción formal ex natura rei*: «Cas unique d'une révolution philosophique qui s'ignore, il s'agit ici très certainement de la seule révolution doctrinale digne de ce nom qui se soit produite dans l'histoire de pensée occidentale» (MURALT, *L'enjeu...*, *op. cit.*, p. 118).

<sup>14</sup> Sobre los diversos aspectos de la *analogía* en la obra muraltiana, consultar entre otros: MURALT: *Comment dire l'être?...*, *op. cit.*, pp. 47-64, 109-112, 140-148; *Néoplatonisme et...*, *op. cit.*, pp. 44-56, 149-156; «Genèse et structure...», *op. cit.*, pp. 31-50). Sobre la confrontación, a propósito de la interpretación de la filosofía de Aristóteles a partir de una lógica analógica o unívoca, con Pierre Aubenque (MURALT, *Comment dire...*, *op. cit.*, pp. 11-64; P. AUBENQUE, «Sur la naissance de la doctrine

la doctrina aristotélico-tomista de las distinciones: real, virtual, de razón razonada (*ratiocinata*) y de razón razonante (*ratiocinantis*) a una comprensión de los mismos conforme a la lógica *unívoca* escotista<sup>15</sup>. En este sentido la línea doctrinal aristotélico-tomista había definido dos clases de distinción, paralelas a la división del ser en real y de razón. La distinción real expresa, anteriormente al acto de la inteligencia que las constata, una ausencia de identidad real entre dos cosas o entre dos componentes sustanciales de una cosa; la distinción de razón se produce por la operación del intelecto y no se encuentra en la cosa real. La distinción real se divide en absoluta y modal, como la distinción de razón se divide en distinción de razón razonada y de razón razonante. ¿Cabría entre estos dos tipos de distinción un tipo intermedio? No, responden los aristotélicos, pues al igual que no hay *tertium quid* entre el ser real y el ser de razón, no hay tampoco *tertium quid* entre la distinción real y la distinción de razón. No existe otra distinción que la que la inteligencia constata en la realidad o constituye en la razón<sup>16</sup>. Escoto, sin embargo, abre una nueva división, al añadir a las distinciones real y de razón una intermedia *distinción formal*, que asegura al intelecto humano un conocimiento más perfecto de las cosas, que el aristotelismo había limitado ante la complejidad de la sustancia<sup>17</sup>. Nace así la distinción formal según la propia naturaleza (*distinctio actualiter formaliter ex natura rei*), que lleva lo que el aristotelismo llamaba la distinción de razón razonada o la distinción virtual a una cierta distinción *real* en las cosas, es decir, que engloba cualquier distinción *en acto* dentro de la cosa misma (*distinctio actu a parte rei*). *Rompe de este modo con la relación preconstitutiva de la materia y la forma en el ente, que caracteriza la unidad del ser aristotélico, al ser ahora la materia y la forma nociones intelectualmente distintas que también están actual y no sólo virtualmente separadas en la cosa real*. Esta distinción permite, por tanto, establecer el *principio metafísico de la pluralidad de las formas* en el interior de la cosa o sustancia, al definir la materia no ya como un componente sustancial dentro de la unicidad de la forma constituida por la sustancia, sino como una cuasi-forma, es decir, como una entidad formal y realmente distinta por sí misma, que posee el grado mínimo de la formalidad como tal dentro de la forma misma de la sustancia. Pero además determina así *el principio metodológico del análisis de lo que es*, esto es, la correspondencia que aparece a partir de ahora entre lo que es distinto

---

pseudo-aristotélicienne de l'analogie de l'être», *Les études philosophiques*, juillet-décembre, 1998, PUF, París, p. 292). Sobre los orígenes escolásticos de esta noción: CAYETANO (llamado Tomás DE VÍO), *In De ente et essentia D. Thomae Aquinatis Commentaria*, edit. P. M. -H. Laurent, Marietti, Turín, 1934, cap. 1; Juan de SANTO TOMÁS (llamado J. POINSOT), *Cursus philosophicus thomisticus: Ars logica*, II, q. 13-14; *Phil. Nat.*, I, q. 1, a. 3 (Marietti, Turín-Roma, 1948-1949).

<sup>15</sup> MURALT, *L'enjeu...*, *op. cit.*, pp. 48-70.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 64-65.

<sup>17</sup> Cfr. MURALT, 1991, 64-70.

según su noción formal y lo que es o puede ser separado en la realidad (*omni entitati formali correspondet adaequate aliquod ens*)<sup>18</sup>. Ambos aspectos constituyen en todo caso el principio mismo de la filosofía cartesiana (*Sexta Meditación Metafísica*): «Basta con que pueda concebir clara y distintamente una cosa u otra, para estar seguro de que una es distinta o diferente de la otra, puesto que pueden plantearse separadamente, al menos por la omnipotencia de Dios». E igualmente muestran de modo claro el inmenso alcance y porvenir que tendrán en todo el pensamiento posterior, pues la pluralidad de las formas (*essentialiae*) implicará una pluralidad adecuadamente correspondiente de existencias (*esse*)<sup>19</sup>, es decir, finalmente, una no-distinción real de la esencia y de la existencia.

Se crea de este modo un universo mental enteramente nuevo que abre curso a la matematización y formalización de lo real, pero también a la sustitución de la operación abstractiva por la aprehensión intuitiva, que puede conocer directamente la forma en la cosa, al estar aquélla ya actualmente separada en ésta. Desde un punto de vista estructural, puede decirse que es el punto justo donde comienza la filosofía moderna. Como consecuencia de estos cambios, la realidad física tiende a ser considerada como algo, una cosa-en-sí que permanece desconocida, sobre la que no es preciso «fingir hipótesis», sin que ello sea contradictorio con la fe en que la formalización matemática se corresponde exactamente con la constitución íntima de la realidad. *La distinción formal es el fundamento ontológico que explica que se acepte la posibilidad de que las fórmulas matemáticas que expresan las leyes de la ciencia física pueden «representar» perfectamente el mundo, simplemente porque la voluntad formalizadora así lo ha querido.* Una imposición formalizadora que no es arbitraria, puesto que bajo la formalización matemática subyace una metafísica de la correspondencia de formas intelectuales y reales, definida a partir de la distinción *ex natura rei*, que encuentran su unidad última en la propia unidad de la esencia divina. Pues es teológica la razón última de la posibilidad de compaginar sin contradicción la unidad material de la cosa concreta, tal como exige la distinción virtual aristotélica, con la pluralidad formal actual de la distinción de razón. La unidad se recompone en la absoluta trascendencia divina, ya que en Dios las

<sup>18</sup> DUNS ESCOTO, *Reportata parisiensia*, I, dist. 12, q. 2, núm. 6 (*Opera omnia*, Ed. Wadding, Vivès, 26 vols., París, 1981 ss.). En el pensamiento moderno la ordenación fundamental que reviste el supuesto teológico ockhamista *de potentia absoluta dei* se hará conforme a un principio de *natura rerum* sustentado, bien en un agustinismo más o menos descafeinado, o bien en la divinización del sujeto.

<sup>19</sup> MURALT: «Signification et portée...», *op. cit.*, núm. 16, 3.º párrafo; «Pluralité des formes...», *op. cit.*, núm. 46: «No sé nada, en efecto, de eso [que pretendería] que el ser (*esse*) sea una cosa no compuesta que sobreviene a la esencia (*essentia*), mientras que la esencia es compuesta». La misma idea se encuentra en F. SUÁREZ: *Disputaciones metafísicas*, disp. XXI, secc. 6, núm. 13-16 (Edición Biblioteca Hispánica de Filosofía, volumen V, Gredos, Madrid, 1963). JUAN DE SANTO TOMÁS, *Philosophia naturalis*, *op. cit.*, I, q. 7, a. 5; IV, q. 1, a. 3.

razones son unas en la esencia divina, antes de cualquier acto de inteligencia, pero son también formalmente distintas, pues si no, Dios se identificaría con el Uno plotiniano, encerrado en la autocontemplación de su unidad, sin posibilidad de participación creadora<sup>20</sup>.

(2) La doctrina del *esse objectivum*. Como se acaba de ver con el tema de la distinción formal *ex natura rei*, también aquí hay que partir, en primer lugar, de la teoría que el aristotelismo medieval había desarrollado del *conocimiento*, como la unidad del sujeto y del objeto en el *acto de conocer*<sup>21</sup>. Éste se caracteriza por dos presupuestos: por un lado, la *causalidad total* que el sujeto y el objeto de la operación subjetiva (de conocimiento como de voluntad) ejercen recíprocamente entre sí; por el otro, la definición del *concepto* como la forma misma del objeto conocido en cuanto es inteligido en acto e informa a este título al sujeto inteligente<sup>22</sup>. Estos dos caracteres no son más que una aplicación análoga del principio de la unicidad de la forma, es decir, de la concepción física de una materia unida *por sí* a la forma en su relación trascendental a ésta<sup>23</sup>.

Estas nociones se verán igualmente sometidas a la crítica ockhamista que lleva la distinción formal escotista hasta sus últimas consecuencias. Esto nos permite vincular la doctrina del *esse objectivum* y la tercera de las estructuras conceptuales, (3) la hipótesis de *potentia absoluta dei*<sup>24</sup>. Así, en razón de la analogía que rige entre la materia y

<sup>20</sup> LEÓN FLORIDO, «Una estructura filosófica en...», *op. cit.*, pp. 205-207.

<sup>21</sup> Véase, a modo de ejemplo para el *sentido*: ARISTÓTELES, *De Anima*, III, 2, 425 b 25-27; 426 a 20; 8, 431 b 22; para el *intelecto*: *De Anima*, 4, 429 b 6; 430 a 3, 20; 7, 431 a 1; 431 b 12-17; 8, 431 b 21 (introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 2000). En general, *Física*, III, 3, 202 a 18 (introducción, traducción y notas de Guillermo R. de Echandía, Gredos, Madrid, 1995).

<sup>22</sup> Para el *sentido*, *De Anima*, *op. cit.*, II, 12, 424 b 2; III, 2, 425 b 23; para el *intelecto*, *De Anima*, *op. cit.*, III, 4, 429 a 15; *Metafísica*, XII, 7, 1072 b 20 (introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994). Bajo el mismo prisma, véase: *De Anima*, *op. cit.*, III, 8, 431 b 28; I, 5, 410 a 10; II, 12, 424 a 18 ss.; III, 2, 425 b 23; II, 5, 417 b 2 ss.; II, 5, 417 a 20; 418 a 3; 11, 424 a 1; II, 5, 417 b 5; III, 8, 431 b 21; ii, 12, 424 a 25; III, 2, 425 b 26, 426 a 11; en general, *Física*, *op. cit.*, III, 3, 202 a 13 ss. Todos estos textos no son más que una aplicación de la *distinción de razón razonada* dentro de la unidad intencional que constituye el *acto de conocimiento*. Véase igualmente: *Física*, IV, 13, 222 a 16; y Juan de Santo Tomás, *Ars logica*, *op. cit.*, II, q. 2, a. 3; *Phil. Nat.*, *op. cit.*, IV, q. 11, a. 2, pp. 356 b ss.

<sup>23</sup> ARISTÓTELES, *Física*, *op. cit.*, II, 194 b 8-9.

<sup>24</sup> La distinción entre la potencia absoluta (*absoluta*) de Dios y la potencia ordenada (*ordinata*) es un lugar común en la filosofía medieval, desarrollada al hilo de los comentarios de las *Sententiae* de Pedro Lombardo. La polémica que adopta el tono de una *disputatio* se centra en torno a la relación de preeminencia entre la Voluntad de Dios y el Intelecto divino. Según la potencia ordenada, Dios podría producir todo aquello que es compatible con las leyes de la justicia y de la sabiduría divinas. Según la potencia absoluta, Dios puede producir todo aquello que no incluye en sí mismo contradicción. La primera línea de pensamiento tiende a subrayar la necesidad del acto creador, siguiendo el necesitarismo plotiniano que se traslada al pensamiento árabe a través de Avicena. La segunda, en cambio, pone en primer plano el poder ilimitado de Dios sobre toda otra consideración (MURALT, *L'enjeu...*, *op. cit.*, p. 75).

la forma por un lado, el sujeto y el objeto por el otro, la voluntad y el bien, la distinción formal escotista permite concebir ya como no contradictorio que tanto un acto de conocimiento como un acto de voluntad (al igual que una materia en el caso de la sustancia física) estén privados de sus objetos propios (la verdad y el bien) al estar de suyo informados (por la idea objetiva en el caso del conocimiento o por la ley en el caso de la voluntad) y, a pesar de esta ausencia de objeto o de necesidad natural, pueda ser considerado *de potentia absoluta* como verdadero o debido. En este sentido, la distinción de razón entre el sujeto (razón subjetiva) y el objeto (razón objetiva) que aplicaba el aristotelismo en el seno de la *identidad actual* del conocimiento y de la voluntad es *reificadas*, manifestando ahora esta distinción de nociones, aquí como entonces, una auténtica separación real entre el sujeto (subjetivismo/voluntarismo) y el objeto (objetivismo) de conocimiento y de voluntad. En estas condiciones, tanto el conocimiento como la voluntad no se definen ya formal o finalmente por su objeto propio al que tiende en una relación actual que siempre subyace, sino *a priori causa*<sup>25</sup>, en el sentido escolástico del término, puesto que el objeto, si ejerce una causalidad sobre el acto subjetivo, no deja de ser una causa segunda creada, a la que la causa primera, Dios mismo, *de potentia absoluta dei*, puede *sustituir* de hecho absolutamente. De este modo, la aplicación de la distinción formal *ex natura rei* en el ámbito de conocimiento implica no sólo que *de potentia absoluta dei*, si Dios así lo quisiera podría producir un acto de conocimiento verdadero, independiente no sólo de la *presencia*, sino también de la *existencia actual* del objeto de ese acto (Dios supliría así la causalidad que la cosa exterior ejerce normalmente sobre el acto de conocimiento según el curso ordinario de la naturaleza, es decir, *de potentia ordinata dei*), sino que, mediante el ejercicio de esta preeminencia que caracteriza su causalidad primera con respecto a toda causa segunda, Dios actuaría así, directamente, sobre el sujeto cognoscente, produciendo inmediatamente: bien la representación que el sujeto constituye en sí mismo de la cosa conocida: el *esse objectivum* o *repraesentatum* de ésta en el seno del conocimiento (doctrina que seguirán preferentemente Escoto y alguno de sus discípulos como Gregorio de Rímmini)<sup>26</sup>; o bien el *acto subjetivo* mismo, en cuanto no exigiría la presencia *in esse objectivo*

<sup>25</sup> Es decir, por la causa anterior, por Dios (MURALT, *L'unité de la philosophie...*, *op. cit.*, p. 33 no. 3; traducción, p. 76, núm. 14).

<sup>26</sup> La doctrina del conocimiento proposicional gregoriano está bien desarrollado en MURALT: *L'enjeu...*, *op. cit.*, pp. 127-167; «Grégoire de Rimini...», *op. cit.*; la doctrina del conocimiento representativo escotista, MURALT: *L'enjeu...*, *op. cit.*, pp. 90-126; «*Esse objectivum. L'immanence...*», *op. cit.*; «La critique de la notion scotiste...», *op. cit.* Igualmente sobre el pensamiento de Escoto es interesante consultar: BOULNOIS, O., *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant* (Épiméthée), PUF, París, 1988 (con la traducción del *Ordinatio*, I, dist. 3, p. 1; dist. 8, p. 1; Collatio 24); *Être et représentation, Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot*, Presses Universitaires de France, París, 1999; GILSON, E., *Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales*, Vrin, París, 1952.

de la cosa conocida en el sujeto cognoscente, ni siquiera la presencia real de la cosa conocida exteriormente al sujeto cognoscente, en función de la posibilidad de *sustitución* de la causalidad segunda de la cosa por la causalidad primera de Dios (doctrina que seguirá el más estricto ockhamismo)<sup>27</sup>.

Esta aplicación de la distinción formal escotista radicalizada por la hipótesis *de potentia absoluta dei* vale, *mutatis mutandi*, para el caso de la voluntad y, por tanto, tiene una aplicación inmediata en el ámbito jurídico. En esta perspectiva, la voluntad humana es considerada como indeterminada, si no indiferente, con respecto a lo que la ética aristotélica llamaba bien o mal; la relación intencional de la potencia viviente del querer a lo que le es bueno –amar a su amigo, amar a Dios– ya no se da, y tanto el amor al amigo como el amor a Dios dejan de ser considerados como los fines por sí del alma, para ser interpretados a partir de ahora como *preceptos impuestos bajo la forma de ley positiva por una decisión soberana de Dios*. Éste, en su omnipotencia absoluta habría podido prescribir no obstante a la voluntad humana el odio al amigo o a Dios como igualmente buenos, es decir como igualmente legales: meritorios de salvación eterna. Se ve entonces la doble tendencia de una doctrina tan extrema: por un lado, define *de potentia absoluta dei* la voluntad humana como infinita, ilimitada y esencialmente libre de derecho respecto de toda determinación final (toda determinación supone negación, represión y muerte, la voluntad es pues puro poder); por el otro, limita la potencia absoluta de la voluntad humana por la imposición a priori de la ley. Se ve así que, *de potentia ordinata dei*, es decir de hecho, si esta ley es la ley del amor evangélico (un franciscano no sería bueno si enseñase otra cosa),

<sup>27</sup> El primer caso supondrá la doctrina escotista de una cosa conocida presente *in esse objetivo*, al mismo tiempo como *término objetivo* del acto de conocimiento, y como *intermediario intencional* entre éste y la cosa exterior (MURALT, *L'enjeu...*, *op. cit.*, pp. 108-112). Este supuesto permitirá en su momento integrar la idea de la *iluminación divina* del alma, en función de la cual el *esse repraesentatum* de la cosa conocida participaría inmediatamente de la *ciencia divina*, sin depender en modo alguno de la cosa conocida; esta doctrina, como veremos, constituirá el antecedente inmediato de la tendencia reificadora del supuesto metodológico del argumento *de potentia absoluta dei* por parte de la metafísica clásica sustentada en el *más allá* de la relación sujeto-objeto, es decir, la famosa *filosofía de la idea clara y distinta*. El segundo, por el contrario, rechaza radicalmente la noción escotista de un *esse objectivum* o *repraesentatum* de la cosa conocida, y considera como posible *de potentia absoluta dei* que el acto de conocimiento no dependa más que de Dios (este supuesto, que apenas tendrá vigencia, seguirá el más estricto ockhamismo) (*ibid.*, pp. 168-255). Sobre la interpretación muraltiana de Ockham, véase: *Ibid.*, Estudios, IV y VIII; MURALT: «La toute-puissance...», *op. cit.*; «La critique de la notion scotiste...», *op. cit.*). Véase además: MICHON, C., *Nominalisme. La théorie de la signification d' Occam*, Vrin, París, 1994; PANACCIO, C., *Les mots, les concepts, les choses. La sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui*, Bellarmin/Vrin, Montréal/París, 1991; VIGNAUX, P., «Nominalisme», *Dictionnaire de théologie catholique*, XI, col. 748-784.

no es menos cierto que una ley del odio y de la guerra serían igualmente concebibles absolutamente<sup>28</sup>.

Pues bien, esta aplicación por Ockham de la distinción formal *ex natura rei* tanto al ámbito de conocimiento como de la voluntad importará algunas consecuencias de vital importancia para el desarrollo del pensamiento moderno<sup>29</sup>. Las resumiremos brevemente: (1) en primer lugar, de una u otra manera, cabría a partir de ahora un conocimiento verdadero, auténtico y legítimo, de una cosa que podría no existir; del mismo modo, si la voluntad es esencialmente indiferente a todo fin, Dios, *de potentia absoluta*, no podrá dejar de imponer necesariamente al alma un acto de odio (o de amor) con respecto a él formalmente independiente de la presencia de su objeto divino: *creatura intellectualis poterit beatificari absque hoc quod essentia divina sit sibi praesens in ratione obiecti*<sup>30</sup>. (2) Ockham llegará incluso a afirmar la *posibilidad* de un conocimiento intuitivo de una cosa que no existe (aunque sólo como hipótesis *de potentia absoluta dei*, no como realidad comprobada, lo que le distinguirá de las reificaciones metafísicas posteriores que lo tomarán como un hecho natural dado); por lo mismo, Dios podría, en efecto, causar totalmente en la voluntad creada el acto de odiarle sin que ello entrañase mal moral, pues Él no está obligado a nada, y la criatura no es en ningún caso violentada en sus tendencias naturales, puesto que, no finalizada por sí, no está inclinada naturalmente ni al acto de amar ni al acto de odiar a Dios<sup>31</sup>. (3) Surgirá, en todo caso, una *duda radical* tanto sobre la unión del sujeto y del objeto en el acto de conocer, es decir sobre la objetividad del conocer, como sobre la unión de la voluntad al bien, la bondad del querer. (4) *Tanto el acto de conocer como el de voluntad dejarán de definirse ya esencialmente ni por la relación del sujeto (voluntad) con el objeto (bien) ni por la causalidad del objeto (bien) sobre el sujeto (voluntad) (ninguna «relación» posee realidad para los nominalistas, y como la causalidad es un modo de relación, tampoco ésta)*. (5) Resultará finalmente imposible demostrar que la cosa exterior sea causa del acto de conocer o del acto de querer: la causa formal del objeto de conocimiento y la causa final del objeto de voluntad serán sustituidas por la exclusiva causalidad eficiente de la voluntad en ambos casos. (6) Por último, se introducirá la idea de un saber *empírico a priori* (fundamento de todos los positivimos) *más allá o más acá* de la relación sujeto-objeto, como condición de posibilidad y fundamento de legitimidad de todo conocimiento verdadero, y que consti-

<sup>28</sup> MURALT, *L'enjeu...*, op. cit., pp. 79-80.

<sup>29</sup> MURALT, *La unité de la philosophie politique...*, op. cit., pp. 18-19 (trad., 58-59).

<sup>30</sup> La fórmula citada es la del canciller Lutterell de Oxford que extrae del Prólogo a las *Sentencias* de Ockham (Guillermo de OCKHAM, I, Prólogo, q. 1, I, pp. 56-71, *Opera theologica (Scriptum in quattuor libros Sententiarum et Quodlibeta Septem)*, edición del Institutum Franciscanum Universitatis S. Bonaventurae, 9 vol. S. Bonaventurae, N. Y., 1967 ss.) (MURALT, *La unité...*, op. cit., p. 30 núm. 4; trad., 72, núm. 4).

<sup>31</sup> MURALT, *L'enjeu...*, op. cit., p. 244.

tuirán las dos tendencias fundamentales que atravesarán todo el pensamiento moderno; desde el punto de vista de la voluntad –que es el que seguiremos aquí preferentemente– se introducirá igualmente la idea de una *moral del a priori trascendente o immanente* (es decir, más allá o más acá de la relación voluntad-bien).

## LA MORAL DEL A PRIORI TRASCENDENTE

La primera vía, salida del *más allá* de la relación sujeto-objeto<sup>32</sup>, de la posibilidad *de potentia absoluta* de un conocimiento privado de su correlato objetivo propio y existente, de una representación que deviene entonces absoluta<sup>33</sup>, será considerada por los grandes clásicos del siglo XVII no ya como una hipótesis o supuesto metodológico, sino como el mismo *orden de naturaleza*, reificando de este modo, según el *más allá*, la hipótesis ockhamista *de potentia absoluta dei*. Lo mismo ocurre, *mutatis mutandi*, en el ámbito de la voluntad a partir de una interpretación trascendente de la moral *a priori*. Esto abrirá la vía hacia un nuevo agustinismo y nos conducirá al paradigma de este *a priori* metafísico: *la filosofía de la idea clara y distinta*. Tanto el acto de conocimiento como el de voluntad se producirán, a partir de ahora, por la causa misma que lo define *a priori*. Esta causa se expresará de forma muy distinta según sea el filósofo que la ejerza. Así, en el caso de Descartes la libertad (es decir la voluntad, puesto que son la misma cosa) no tiene otros poderes legítimos que los que, dentro de los límites de la idea clara y distinta, son también justificados y fundados por ella, y la virtud (el hábito) cartesiana no tiene otro oficio y efecto que mantener presente al espíritu la evidencia de la idea a fin de que la libertad no sea determinada más que por «lo que es necesario», es decir, por el bien. El bien es así una verdad creada de toda eternidad por Dios, que el alma no descubre expresándolo existencialmente en el apetito natural, en el *pondus* interior de su voluntad, sino *a priori*, como una idea innata, clara y distinta<sup>34</sup>. Para Spinoza, el acto moral no será ya reglado por un *a priori* de orden racional, puesto que tanto la vida moral como la beatitud se identifican pura y simplemente con el conocimiento intelectual perfecto, y desde este punto de vista la

<sup>32</sup> Sobre los aspectos fundamentales de esta relación, véase, MURALT: *La métaphysique du phénomène...*, *op. cit.*, pp. 144-150; *L'unité de la philosophie...*, *op. cit.*, pp. 19-23 (traducción, 59-64).

<sup>33</sup> Sobre el sentido de la noción de «absoluto» y las implicaciones que conlleva tanto en el ámbito físico (*independencia* de la materia de la forma), como en el ámbito de conocimiento (*independencia* del acto subjetivo de su verdad), en el ámbito ético y jurídico (*independencia* del acto volitivo respecto de su bondad) o en el ámbito político (*independencia* del pueblo respecto de la forma política que pueda recibir), véase: MURALT, *L'unité de la philosophie...*, *op. cit.*, p. 121 (traducción, 157-158).

<sup>34</sup> MURALT: *La métaphysique du phénomène...*, *op. cit.*, p. 153; *L'enjeu...*, *op. cit.*, p. 244; *L'unité de la philosophie...*, *op. cit.*, pp. 37-39 (traducción 81-83).

«racionalización» del acto moral es completa. Según Malebranche, el conocimiento metafísico es por sí mismo una moral. En Leibniz, por último, el acto moral también está determinado por la idea clara y distinta, es decir *a priori*, puesto que el bien es conocido como tal en el seno de una mónada «sin ventanas». En todas estas tesis se reconoce la estructura que rige el pensamiento del siglo XIV: *la distinción formal escotista radicalizada en el ámbito del conocimiento* (esse objectivum) *por la hipótesis ockhamista de potentia absoluta dei*. La disociación del acto subjetivo de su objeto entraña la sustitución (posible para Ockham; necesaria, como acabamos de ver, en la filosofía moderna) de la causalidad propia del sujeto creado por la eficiencia divina. Como ha apuntado paradójicamente André de Muralt<sup>35</sup>: en estas condiciones el sujeto tanto de conocimiento como de voluntad de la filosofía clásica tiende a perder el dinamismo de su ejercicio propio, en provecho de una determinación eficiente y formal por parte de la omnipotencia divina. Y sin embargo el pensamiento moderno pasa por haber definido en la actividad del sujeto el principio de la filosofía.

El antecedente hay que buscarlo, según André de Muralt, en la reflexión filosófica, en la vía de un nuevo agustinismo, de Escoto y de algunos de sus discípulos, entre ellos y muy especialmente Gregorio de Rimini<sup>36</sup>. En ambos casos una cierta *iluminación divina*, natural (en modo alguno sobrenatural), le da al sujeto las representaciones objetivas, que le permiten conocer como verdadera y querer como buena la cosa exterior, y así, asegurando *a priori* la objetividad, la verdad y la bondad de aquéllas, sustituir la causalidad propia que la cosa misma podría ejercer sobre el conocer y el querer humanos en la estructura aristotélica. Estas doctrinas resumen bien todo el acervo filosófico del pensamiento agustinizante, pero también de la interpretación medieval «necesitarista» de Aristóteles por los árabes y de la inspiración platónica que vinculaba el conocimiento del alma inmediatamente a las ideas en sí por la participación. Por el contrario, como apunta el propio Muralt, aun participando Ockham de los mismos presupuestos filosóficos que le permiten poner en quiebra la relación intencional del sujeto con el objeto de conocimiento y de voluntad, éste rechaza la presencia *in esse objetivo* de la cosa querida<sup>37</sup> o

<sup>35</sup> *Ibíd.*

<sup>36</sup> Así, Escoto admite la participación inmediata de la cosa presente *in esse objetivo* en el sujeto cognoscente respecto de las reglas ideales de la sabiduría divina; de manera similar, para Gregorio de Rimini los diversos aspectos de las cosas, conocidos *in esse objetivo*, constituidos en conceptos objetivos y compuestos entre sí en la proposición, son otras tantas participaciones creadas respecto de las ideas divinas, y corresponden además a otras tantas entidades formalmente *ex natura rei* en la realidad (MURALT, *L'unité de la philosophie...*, *op. cit.*, p. 19; traducción, 59-60). Véase igualmente MURALT, *L'enjeu...*, *op. cit.*, pp. 90-167.

<sup>37</sup> El propio Ockham, aunque renuncia a la noción de un verbo mental conformado (*factum*) por la inteligencia y que termine su operación, no duda en fundamentar la

conocida en el sujeto, no consintiendo en fundar el conocimiento objetivo en la participación de los conceptos o de las intelecciones mismas respecto de las ideas divinas y adentrándose, por consiguiente, en una vía difícil que no tendrá mucho éxito entre los autores del siglo XIV: la de un nominalista resueltamente antimetafísico, excluyente de toda causalidad real y de toda representación *in esse objetivo* de la cosa querida o conocida, preocupado únicamente por manifestar el «paralelismo» de los conceptos y lo real en función de la sustitución operatoria (*suppositio*) de las cosas por los nombres<sup>38</sup>.

Sea como fuere acerca de esta doble salida de sustitución de la causalidad formal o final de la cosa conocida o querida por la causalidad eficiente de la potencia divina (si por la vía representativa *in esse objetivo* escotista o por la vía de la co-existencia absoluta del sujeto y del objeto de conocimiento o de voluntad en Ockham), lo cierto es que la metafísica clásica se inclinará preferentemente por la perspectiva representativa de Escoto y Rímíni, y concluirá en la *filosofía de la idea clara y distinta*, tal y como la desarrolló particularmente el pensamiento cartesiano. En efecto, como recuerda Muralt, para Descartes, Dios crea las *representaciones* de las cosas separadamente de las cosas mismas. Las crea cada una por sí mismas, desde toda la eternidad, como ideas distintas formalmente *ex natura rei* (según el lenguaje de Escoto), o por retomar el lenguaje propio de Descartes, como ideas claras por sí mismas y distintas de cualesquiera otras, en una palabra, como verdades eternas, garantizadas de su correspondencia *a priori* con las cosas creadas en el tiempo. Por eso el alma las halla en sí misma, en la conciencia que adquiere de sí misma y por la que se asegura inmediatamente de su verdad y de su bondad en razón misma de su claridad y distinción. Aquí está el matiz que lo distingue del estricto ockhamismo y, como veremos más adelante, del criticismo kantiano, pues la negación de la intencionalidad del conocimiento y de la voluntad hacia el objeto deja de ser, así, hipótesis teológica, como lo es en Ockham, o artificio hiperbólico del método, como lo es todavía en el proceder de las *Meditaciones* (episodio del genio maligno), para convertirse, de un lado, en la *condición constitutiva del conocer cartesiano tal como es querida por Dios y como está fundamentada, de hecho, sobre la inmutabilidad de su acción creadora*<sup>39</sup>, y, de otro, en la *norma que Dios impone a priori al entendimiento humano y éste, a su vez, a la voluntad, y con la que debe medirse el acto humano para ser moral*; es la «idea [...] que representa el bien o

---

moralidad del acto voluntario sobre una obligación que, impuesta *a priori* por Dios, tiene que ser reconocida en una proposición cuyos términos son, si no conceptuales, al menos lingüísticos. En este contexto, la fe cuyo objeto es la proposición predicativa, y no la cosa propuesta por ésta, se convierte en una actividad de observancia cuasilegal (MURALT, *L'unité de la philosophie...*, *op. cit.*, p. 37 núm. 1; trad., 81 núm. 20).

<sup>38</sup> MURALT, *L'enjeu...*, *op. cit.*, pp. 177, 180, 380-381, 388-389 y 434.

<sup>39</sup> Cartas a Mersenne, de 15 de abril, 6 de mayo y 27 de mayo de 1630 (traducción parcial de E. de Olaso y T. Zwank, en *Obras escogidas*, 2.<sup>a</sup> ed., Charcas, Buenos Aires, 1980).

la verdad, lo que ha de creerse, lo que debe hacerse, o lo que debe omitirse»<sup>40</sup>, y que como toda verdad eterna, no depende ni del entendimiento humano ni de la existencia de las cosas, «sino tan sólo de la voluntad de Dios que, como supremo legislador, las ha ordenado y establecido desde toda la eternidad», según una causalidad puramente eficiente, precisa Descartes, en modo alguno final, lo que acarrea la ausencia de toda participación de las ideas del bien y de la verdad respecto de la bondad y la verdad sustanciales de Dios: como las criaturas según el Génesis, «la razón de que sean buenas dependen de que [Dios] ha querido hacerlas así»<sup>41</sup>. Las ideas tienen de este modo una *realitas objectiva* independiente del objeto representado en ellas. El mismo *cogito* incluso, aunque Descartes no haya utilizado con respecto a él la noción de *realitas objectiva*, se sirve de ella, ya que manifiesta la identidad inmanente de la realidad objetiva y de la realidad formal del yo en el acto de pensamiento. Desde este punto de vista, la multiplicidad de las ideas se organiza independientemente del orden mismo de las cosas que representan, y el discurso filosófico y científico se desarrolla según la evidencia de las relaciones claras y distintas entre sí, según el «orden de las razones», *a priori, more geometrico*.

Por tanto, como podemos observar, Descartes retoma por su cuenta la doctrina ockhamista de la omnipotencia arbitraria de Dios para darle paradójicamente el papel de *fundamento de la verdad a priori del saber* y de la *verdad objetiva* de «lo que debe hacerse» como precepto ejemplar del acto moral<sup>42</sup>. Pero es porque crea de hecho, en la más absoluta indiferencia de su libertad (y, por consiguiente, fuera de toda participación de la criatura respecto de su ser), las ideas de bien y de verdad bajo la forma del *principio de no contradicción*, por lo que el conocimiento, conciencia inmediata de las ideas evidentes, tiene la garantía de ser *verdadero y bueno absolutamente*, es decir, no relativo al objeto real correspondiente. Es, en el sentido primero de esta expresión, *a priori*, es decir, *a priori causa*, dependiente inmediata y exclusivamente de la única eficacia omnipotente de la causa primera. Un ejemplo tipo de este conocimiento *a priori* es el del trozo de cera: antes de saber si el trozo de cera existe (6.<sup>a</sup> Meditación), Descartes sabe que es esencialmente extensión (2.<sup>a</sup> Meditación).

Este modo de pensamiento rige también en el conocimiento leibniziano<sup>43</sup>. Como señala Muralt, en todo caso ha de considerarse

<sup>40</sup> DESCARTES, *Réponses aux sixièmes objections*, Adam-Tannery (A.T.) (ed.), IX, p. 233 (trad. castellano de V. Peña, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid, Alfaguara, 1977, 330).

<sup>41</sup> *Ibid.*, IX, 235-236 (trad. 333). MURALT, *L'unité de la philosophie...*, op. cit., pp. 37-38 (traducción, 81-82).

<sup>42</sup> MURALT, *L'unité de la philosophie...*, op. cit., p. 37 (traducción, 81).

<sup>43</sup> «[...] nada puede acontecernos más que pensamientos y percepciones, y todos nuestros pensamientos y percepciones futuros no son sino consecuencias, aunque contingentes, de nuestros precedentes pensamientos y percepciones, de tal modo que si yo fuese capaz de considerar distintamente todo lo que me sucede o aparece ahora,

gratuita esta hipótesis de la filosofía clásica de que la conciencia clara y distinta de la idea garantiza la verdad y la bondad de ésta, es decir, la realidad extramental de lo ideado, según una aplicación sistemática de la distinción formal *ex natura rei* (6.<sup>a</sup> y 5.<sup>a</sup> Meditación) y que cree encontrar para el paralelismo ideas/cosas toda clase de garantías: para Descartes, la *eternidad divina*; para Leibniz, la *armonía preestablecida por la providencia*, que en función de un designio de simple inteligencia crea el mejor orden natural posible; en Spinoza la *unidad de la sustancia*, de la que el pensamiento y extensión son otras tantas expresiones –término, como nos recuerda el pensador suizo, cargado de sentido, ya que deriva evidentemente de la doctrina medieval de la *species expressa* y se vincula, así, a la doctrina del *esse objectivum*<sup>44</sup>.

Sea lo que fuere de esta filosofía, lo que sí parece claro es que asume como principio la duda metodológica que los nominalistas del siglo XIV habían introducido acerca de la razón humana. En este sentido, y a pesar de las diversas reificaciones garantizadas de esta quiebra que constituye toda la metafísica clásica, lo que es innegable es que siempre quedará abierta la cuestión de saber si el conocimiento que se tiene, evidente y verdadero, del objeto extramental, y la voluntad debida de ese objeto o cosa, están determinados formalmente por este objeto o por la omnipotencia divina, es decir, si la omnipotencia divina se decide en tal o cual sentido, si sustituye o no al objeto<sup>45</sup>. Según lo habían pensado primigeniamente los nominalistas del siglo XIV, sólo la *fe* es capaz de dar una cierta respuesta, en la medida en que incita al alma a adherirse a la omnipotencia incomprendible de Dios. Este *sentido fideísta y crítico*<sup>46</sup> es el que recogerá Kant en toda su pureza (alejándose de estas reificaciones que tratan de neutralizar la hipótesis okhamista que las funda según la adaptación original, ya vista, del tema de la iluminación divina) culminando en este sentido la revolución copernicana y el principio crítico del conocimiento y de la voluntad del yo (inaugurado por los ockhamistas del siglo XIV), es decir, restableciendo la *autonomía del sujeto* puesta en cuestión por la metafísica clásica. Pero para comprender esto bien habrá que desbrozar, aunque sea mínimamente, la estructura del *más acá* de la relación sujeto-objeto o el *a priori* inmanente de la moral<sup>47</sup>. El mismo Kant no hará otra cosa que culminar brillantemente este proceso.

---

podría ver en ello todo lo que me ocurrirá o aparecerá alguna vez; lo cual no fallaría, y me sucedería de todos modos aun cuando se destruyera todo lo que hay fuera de mí, con tal que quedásemos sólo Dios y yo» (LEIBNIZ, *Discurso de la metafísica*, trad. de J. Marías, Alianza Editorial, Madrid, 1982, 74-75).

<sup>44</sup> MURALT, *L'unité de la philosophie...*, op. cit., pp. 22-23 (traducción, 63-64); *La métaphysique du phénomène...*, op. cit., p. 157.

<sup>45</sup> MURALT, *La métaphysique du phénomène...*, op. cit., p. 148.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 155; MURALT, *L'unité de la philosophie...*, op. cit., pp. 23-26 (traducción, 64-67).

## LA MORAL DEL A PRIORI INMANENTE

Esta vía del *a priori inmanente*, al igual que la ya vista del *a priori trascendente*, constituye la cara inversa del mismo problema crítico surgido de la hipótesis ockhamista: por un lado, la independencia con respecto al objeto de conocimiento o de voluntad sigue apareciendo como el *rasgo constitutivo esencial* y necesario de uno y de otro; en segundo lugar, se sigue comprendiendo como única verdad indudable, que, a pesar de todo, en estas condiciones, se dispone de un conocimiento y una moral. Pero lo paradójico de esta nueva vía está en que, partiendo de la misma estructura filosófica que la anterior (la distinción formal escotista radicalizada en el ámbito noético y moral [*esse objectivum/esse volitum*] por la hipótesis *de potentia absoluta dei* ockhamista), es capaz de fundar con evidencia una primera verdad que es independiente de la forma garantizadora representada de una u otra forma por Dios: *la verdad del sujeto por sí mismo*. En efecto, entiende Muralt<sup>48</sup>, lo que no puede dejar de ser cierto es que bajo la hipótesis ockhamista, *sive res sit sive res non sit*, la representación de la cosa está en la conciencia. Kant rechaza la salida metafísica que le había dado la filosofía clásica: la definición de la idea divina, expresión de la naturaleza o de la voluntad divina, como objeto inmediato del conocer y regla necesaria del obrar. Para Kant, Dios es una cosa entre otras, y su existencia, su necesidad, su causalidad, son tan problemáticas como las de cualquier otra. Definir el acto del sujeto por una norma trascendente divina, no hace más que evitar el problema sin resolverlo. Ahora bien, como por un lado, Kant tiene la convicción de que la universalidad y la necesidad de una ley física o moral no podría estar fundada en la experiencia o en la vida concreta como lo quiere la filosofía clásica; como por otra parte posee, al igual que algunos enciclopedistas como Rousseau, un sentimiento muy vivo de la autonomía del sujeto humano y de su libertad, no le queda más que interiorizar el *a priori* en la inmanencia del sujeto, sea en el plano de la razón teórica o práctica, lo que salva la definición *a priori* del acto humano al mismo tiempo que restablece su autonomía<sup>49</sup>. Por tanto, antes de llegar a la cuestión de saber quién ejerce su eficacia directamente sobre el sujeto individual, si Dios o la cosa, se está seguro, con una evidencia que implica la certeza de mi ser, que el ser apareciente de la cosa (*esse apparens*), su ser objetivo (*esse objectivum*), su ser representado (*esse repraesentatum*), *está en mí*. En la medida en que, independientemente de la certeza con respecto a la cosa real, pienso su ser objetivo, es decir, produzco el acto inteligente que termina en la representación inmanente de ese objeto, en esa medida, *pienso*. Ahora bien, pensando, me aparezco, es decir, soy ante mí mismo mi propio

<sup>48</sup> MURALT, *L'unité de la philosophie...*, *op. cit.*, p. 24 (traducción, 65)

<sup>49</sup> MURALT, *La métaphysique du phénomène...*, *op. cit.*, p. 156.

ser objetivo, *mi propio ser apareciente*. Al pensar el propio ser objetivo-representado de la cosa, tanto si es como si no, pienso, pues, mi propio ser objetivo; el ser apareciente de la cosa, sea ésta o no sea, es, pues, mi propio ser-apareciente. Lo que equivale a decir que *pienso con evidencia mi existencia de una manera absolutamente cierta, en el seno mismo de mi pensamiento del ser objetivo o apareciente de la cosa, sea ésta o no sea*. Ahora bien, continúa Muralt, como mi conocimiento de la cosa puede, no obstante, ser el efecto en mí tanto de la cosa como de Dios, la hipótesis *de potentia absoluta dei* da a entender que la relación intencional actual de mi conocimiento o voluntad de la cosa con esa misma cosa no es esencial a mi conocimiento o voluntad, y me determina a concluir que la verdad supone como única consideración necesaria, o bien la identidad real de lo conocido y el conocimiento, o bien la identidad real del ser apareciente y del ser existente. *Pero sólo el conocer del sujeto por él mismo es tal que su ser apareciente es su ser real mismo, es decir, la existencia del sujeto. Cualquier otra realidad, en razón de la hipótesis ockhamista, no garantiza por sí la evidencia y la certeza del conocimiento que la funda*.

Se puede fácilmente comprobar cómo esta posición que Muralt extrae de Nicolás de Autrecourt<sup>50</sup> es estructuralmente similar a la del *cogito* cartesiano en el sentido de que la única certeza, en el caso de que Dios ejerciese exclusivamente su causalidad primera sobre el yo cognoscente, con exclusión del objeto conocido o querido, consistía en la identidad de la realidad objetiva y de la realidad formal, del pensar y del ser mismo del alma. Esta identidad es la única que resiste de veras a la hipótesis *de potentia absoluta dei* o a la del genio maligno, salvo que se destruya el ser mismo de aquel que busca la evidencia primera. Pues, en mi acto de pensar, Dios no puede sustituirme para causar en mí mi aparecer ante mí mismo, sin suprimir con ello el propio ser del sujeto que se aparecería por hipótesis en el ser apareciente que Dios crea en él<sup>51</sup>.

A partir de entonces, todo saber objetivo y toda verdad práctica sólo quedan garantizados por reducción silogística a la evidencia de este primer principio y por deducción silogística a partir de éste. *Es en la inmanencia subjetiva y en el movimiento autónomo del pensamiento donde se encuentran el fundamento y el criterio del saber y del obrar humano verdaderos*. Esta identidad irrefutable del yo consigo mismo como principio de todo saber es, pues, la que encuentra el propio Kant. Ahora bien, por influencia de Hume (que rompe amarras completamente con el dogmatismo al aislar las representaciones sin preguntarse por su origen), Kant no trata ya de descubrir el criterio de

<sup>50</sup> Nikolaus VON AUTRETCOURT, *Briefe*, R. Imbach y D. Perler (eds.), trad. alemana de D. Perler, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1988. K. MICHALSKKI, *La philosophie au XIV.º siècle*, reimpresión de diversos artículos, Minerva, Frankfurt, 1969, pp. 132 ss.

<sup>51</sup> MURALT: *La métaphysique du phénomène...*, op. cit., p. 121; *L'unité de la philosophie...*, op. cit., p. 25 (traducción, 67).

una correspondencia necesaria con la cosa real en las formas subjetivas *a priori*. En este sentido, la *Crítica de la Razón Pura* se encuentra, en efecto, al término de una corriente doctrinal que, en el seno de un movimiento principal de la filosofía moderna, busca las *condiciones de posibilidad del saber*, la condición objetiva del conocimiento, según un pensamiento de estructura ockhamista, *más acá* de la relación directa del sujeto con el objeto<sup>52</sup>. Pues para él, al igual que para toda la filosofía moderna, la misma causa puede definir y producir *a priori* el acto de conocimiento, pero esta causa, en Kant, no es ya metafísica; no podría entrar en concurrencia con la actividad propia del sujeto, hasta el punto de amenazar su dinamismo, como ocurre en la metafísica clásica: es el *sujeto trascendental*, y su actividad constitutiva la que define su propia autonomía.

Por esta vía, Kant recupera el auténtico *sentido crítico medieval* de la hipótesis ockhamista al margen de las hipostatizaciones y reificaciones garantizadoras del pensamiento y de la cosa a las que se vio sometida por la metafísica clásica. Por lo mismo, nos ayuda a validar aquella hipótesis acerca del principio metodológico del criticismo kantiano, pues si por un lado Hume, partiendo de los mismos presupuestos, había derivado hacia un claro escepticismo (al no aceptar el supuesto metafísico de la existencia de un Dios de voluntad omnipotente y arbitraria para limitarse al objeto, a la representación como nueva aparición), Kant tratará de superar el escepticismo humeano, sin por ello verse obligado a retornar a Dios como fuente de la objetividad del conocimiento. Como Hume, rechaza el orden causal de las causas formales, materiales, eficientes y finales, puesto que el mundo ya no es sino un objeto para el sujeto. Pero no recurre a Dios para hacer de mediador o sustituir a la naturaleza: dado que su conocimiento excede las capacidades de la razón humana, tomarlo como fundamento no podría sino conducirnos de nuevo al escepticismo<sup>53</sup>. Por ello, el sujeto mismo ha de transformarse en *fuentes de objetividad*, haciendo que todos los poderes que anteriormente se asignaban a Dios pasan a ser atributos del sujeto racional. Nace de este modo el sujeto teórico y moral<sup>54</sup>.

De las reflexiones anteriores se deduce, pues, que la noción con la que ha de iniciarse la reflexión kantiana es, entonces, la del objeto mismo, pero en su aparecer objetivo, como un *representado puro*<sup>55</sup>.

<sup>52</sup> MURALT, *L'unité...*, *op. cit.*, p. 23 (traducción, 64).

<sup>53</sup> LEÓN FLORIDO, F., *Ser y sistema...*, *op. cit.*, p. 211.

<sup>54</sup> Kant extrema la crítica hasta sus últimas consecuencias, al hacer que la ley extrínseca promulgada por el libre decreto de la voluntad divina se torne *poder legislador del sujeto*. Se determinan entonces dos esferas o dominios jurisdiccionales (*dictio*) del sujeto: la esfera teórica, sobre la que el sujeto puede determinar *a priori* los objetos que son susceptibles de un conocimiento posible, y la esfera moral, en la cual la razón mediante la libertad nouménica se hace voluntad absoluta, ley categórica universal que determina, también *a priori*, la bondad o maldad de las acciones en el mundo práctico, según su conformidad o no con la ley moral (*ibid.*, p. 207).

<sup>55</sup> Véase nota 8.

Pese a que, asociada a la noción de imagen, había sido ya utilizada por los racionalistas, y sobre todo por los empiristas, la representación en la filosofía crítica plantea problemas muy distintos a los que había tratado de resolver Hume, puesto que el sujeto no desaparece en Kant como mera pasividad afectada, sino que ha de llegar a ser *legislador*, a poseer un dominio, una esfera en la que sustituye al Dios de la escolástica crítica en todo su poder. Como explica perfectamente el profesor León Florido<sup>56</sup>, la ley natural por medio de la cual Dios actúa eficazmente sustituyendo el orden causal, y la ley moral que se pone como bien al que apunta el acto de la voluntad, son ahora *leyes autónomas del propio sujeto*, quedando la razón humana establecida como raíz de la legislación en dos ámbitos, en el conocimiento y en la moral. En esa situación, la cuestión está en saber cómo conciliar la existencia de un mundo exterior, que es necesario desde el momento que se pone entre paréntesis la existencia de Dios que podría sustituirlo, con la existencia de un sujeto autónomo, esto es, un yo que pudiera imponer las condiciones de posibilidad en cuyo marco se dieran las representaciones.

Para resolver la dificultad y lograr fundar la esfera jurisdiccional del sujeto cognoscente y moral, es preciso acudir de nuevo a su fuente medieval y transformar la deducción objetiva escotista en deducción subjetiva. Así, como nos resume el mismo León Florido<sup>57</sup>, lo que en Escoto era deducción de las formas a partir de la sola noción de ser, a través de los trascendentales, las formas más altas convertibles con el propio ser, y del resto de las formas jerarquizadas hasta llegar a la forma de corporeidad individualizadora, es, en Kant, una *deducción a priori de todas las estructuras del sujeto. Pero la deducción puede efectuarse de un modo absolutamente autónomo sólo si el sujeto es su propia ley, esto es, si el entendimiento establece a priori las condiciones del conocimiento y si la voluntad es libre, crea su ley*. Esta influencia de la distinción formal sobre la gnoseología y moral kantiana se hace notar primeramente en la separación de las facultades de la sensibilidad, imaginación, entendimiento y razón, no concebidas aristotélicamente como las potencialidades que contienen actos determinados, sino en su ser plenamente actual. Ahora bien, *las verdaderas formas distintas a parte rei son en Kant las categorías, que proporcionan las formas a priori que hacen posible una representación*. La deducción de las categorías es por ello trascendental y no empírica. Por otro lado, la distinción formal se manifiesta en el ámbito moral en las formas que se derivan del concepto nouménico de la libertad. Éstas son, en primer lugar, la ley apodíctica de la razón práctica, que se presenta como un *factum* de la razón incapaz de ser conocido intuitivamente pero capaz de ser aplicado inmediatamente en el orden práctico<sup>58</sup>; el imperativo

<sup>56</sup> *Ibid.*, pp. 211-212.

<sup>57</sup> *Ibid.*, pp. 212-213.

<sup>58</sup> KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, edición y traducción de Roberto R. Aramayo, Alianza Edit., Madrid, 2000, prólogo y pp. 55-56.

categorico, que coincide con la forma misma de la libertad, que es trascendental en el sentido tradicional del término, y posteriormente las formulaciones naturales de este imperativo, hasta llegar finalmente a las máximas bajo las cuales se subsumen las acciones. Pues bien, bajo este marco estructural expresado por la aplicación sistemática de la distinción formal escotista, tanto en el orden de las facultades del sujeto como en la misma relación de conocimiento o de voluntad (el objeto es la materia informada por las distintas formalidades del sujeto comandadas por la unidad de *apercepción trascendental*) y presididas por la hipótesis ockhamista de *potentia absoluta dei* que hace de la verdad del sujeto por sí mismo y de su libertad la verdad primera e independiente de la forma garantizadora, en la metafísica clásica, representada de una u otra manera por Dios, trataremos a continuación de enmarcar el orden jurídico dentro de la estructura de este *apriorismo racional* que encuentra en las categorías conceptuales del fin de la Edad Media su matriz estructural.

## LA ESTRUCTURA DE LA FILOSOFÍA JURÍDICA

En este sentido, la consideración que hace Kant del *derecho* concuerda perfectamente con esta estructura de pensamiento. Nos apoyaremos, para explicar esta relación, en una distinción básica salida del manejo de estas estructuras conceptuales: la distinción entre la unidad *por sí* y la unidad *de orden* por sí. Como sabemos, para el aristotelismo la cosa constituye una unidad por sí cuyos componentes esenciales, la materia y la forma, están unidos trascendentalmente sin posibilidad de separación alguna. De modo similar ocurre con el derecho, o mejor, *lo derecho* o *lo jurídico* (*to dikaion*), que es la cosa (*res*) justa en la relación de dos personas entre sí o de un bien a una persona. Sin embargo, para Kant (heredero de la distinción formal escotista y de la hipótesis de *potentia absoluta*) la cosa propiamente o *cosa-en-sí* se muestra como un disgregado de formalidades distintas (*fenómenos*) que co-existen entre sí bajo un principio primero que las completa o agota, siendo separables, incluso separadas efectivamente, de *potentia absoluta* (en este caso, por la voluntad del sujeto trascendental o legislador). Este principio trascendental gnoseológico y deontológico que funda, bajo la forma de un primer axioma (libertad/ley), el *orden* entre las distintas formalidades que co-existen a partir de ahora en sustitución de la cosa según el modo demostrativo, es necesariamente extrínseco a todas ellas (aunque inmanente en su relación de conocimiento o de voluntad a ellas, a diferencia de los principios teológicos o de derecho divino fundadores de la metafísica clásica), y sustituye a la unidad real de la cosa o unidad *por sí* por la unidad formal lógica (gnoseo-lógica y deonto-lógica) de la misma en sus distintas formalidades. *Esta lógica formalizada que nace en el ámbito moral y jurídico*

del sujeto legislador suplanta entonces a lo real y lo jurídico (es decir, el hecho de la relación justa entre personas o entre un bien y una persona) se constituye como un problema lógico paralelo a lo real, pudiendo definirse a partir de entonces como esencialmente normativo o deontológico<sup>59</sup>, lo que hace que los juristas lleguen a concebir la posibilidad de una presentación axiomática de su disciplina. Se cae así en el *legalismo* típico del pensamiento jurídico moderno, al confundirse la forma propia del derecho con la ley, pues es esta última la que garantiza o representa la unidad o principio de la pluralidad de formas en la que se disgrega a partir de ahora la unidad real del derecho, como consecuencia de la distinción formal...

Siguiendo esta perspectiva, cuando Kant delimita el *principio universal* del derecho («Una acción es conforme a derecho (*recht*) cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal»)<sup>60</sup>, la noción de «co-existencia», tema clásico del nominalismo ockhamista<sup>61</sup>, implica consecuentemente una auténtica separación real entre la libertad de cada una de las partes, concebidas *a priori* como infinitas pero limitadas extrínsecamente por una ley según una aplicación radical de la distinción formal *ex natura rei* escotista, al igual que cada una de esas partes (materia) y el todo (forma) no eran ya concebidas por Escoto y Ockham como *unos por sí* sustancialmente, sino como *dos* sustancias, por ejemplo el cuerpo y el alma, que necesitan de una *tertium quid*, la ley, que garantice su co-existencia; o como el intelecto y el inteligible que tampoco son concebidos ya como unos por sí inteligiblemente, ni la voluntad y el bien querido como unos por sí afectivamente, ni el cuerpo social y el príncipe como unos por sí políticamente. De este principio universal se infiere claramente la definición que hace el mismo Kant del *derecho* en el párrafo anterior a éste: «[...] el derecho es el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio del otro según una ley universal», lo que podríamos traducir en términos estructurales como «el derecho es el conjunto de condiciones bajo las cuales lo que cons-

<sup>59</sup> Esta no distinción del derecho y la ley hace concebir al derecho como esencialmente normativo. El derecho en la concepción aristotélica es lo justo (*to dikaion*) en la relación de dos personas entre sí, o de un bien a una persona, *ius in causa positum*, por lo que no tiene nada de normativo, contrariamente a la ley que, siendo en efecto el ser-dicho del derecho, reviste evidentemente una función normativa y constituye por este hecho la puesta en obra política del derecho en tanto que justo (véanse los acertados análisis de: BASTIT, Michel, *Naissance de la loi moderne, La pensée de la loi de Saint Thomas à Suarez*, Presses Universitaires de France, París, 1990, y VILLEY, Michel, *Formation de la pensée juridique moderne*, Montchrestien, París, 1968; *Philosophie du droit*, 2 vols, Dalloz, París, 1975 y 1979 (trad. castellano: *Compendio de filosofía del Derecho*, 2 vols., Universidad de Navarra, Pamplona, 1979 y 1981). Asimismo, MURALT, *L'enjeu...*, *op. cit.*, p. 12.

<sup>60</sup> KANT, I., *La Metafísica de las costumbres*, pár. C, 39. Traducción y notas de Adela Cortina Ors y Jesús Conill Sancho, Tecnos, Madrid, 1989.

<sup>61</sup> MURALT, *L'enjeu...*, *op. cit.*, p. 411.

tituye una *unidad por sí* (la unidad de la materia y la forma, del apetito y de lo apetecible, del pueblo y del príncipe, de cada uno de los arbitrios particulares) sea a partir de ahora una *unidad de orden por sí* garantizada por un intermedio tercero (es decir, «según una ley universal de la libertad»), o bajo otras formulaciones: por una *forma de corporeidad* en el caso de la unión del cuerpo y del alma, por una *forma representativa*, *species* inteligible, significado proposicional, término lingüístico, en el caso de la intelección, por dicha *ley* en el caso de la voluntad o arbitrio de cada uno y con respecto a los otros, tal y como habían probado suficientemente las diversas doctrinas escotistas y ockhamistas.

Esta sustitución de la consideración aristotélica de la *unidad por sí* en el ámbito del *derecho* (esto es el hecho de la relación justa, en el sentido de ajustada *por sí*), por una unidad cuya única garantía está puesta en el *orden* que mantienen sus componentes por relación a un principio extrínseco a ellos, la *ley*, supone que a este ejercicio garante del orden que se atribuye a aquella le esté unido esencialmente «la facultad de coaccionar a quien lo viola, según el principio de contradicción» (concebido no ya ontológicamente como en Aristóteles, sino de forma condicional o hipotética)<sup>62</sup>; pues esta «facultad de coaccionar» o de *constreñir externamente* es la única que permite garantizar eficazmente las *condiciones de orden* impuestas por el sujeto legislador de modo más o menos arbitrario («según una ley universal») para conciliar los diferentes arbitrios formalmente separados que conforman a partir de ahora lo real-jurídico. Esta «facultad de coaccionar» constituye pues *la piedra angular de toda la doctrina kantiana del derecho y la diferencia específica que lo separa de la moral*<sup>63</sup>.

Ahora bien, al situar a la *constricción exterior* como el rasgo común de la doctrina del derecho se plantean nuevas dificultades. Pues por un lado, según Kant, *el orden jurídico, de la misma manera que el orden moral o el orden físico, tiene su propia estructura a priori* cuya competencia es responsabilidad del filósofo y no del jurista<sup>64</sup>. Toda experiencia tiene sus presupuestos trascendentales: la

<sup>62</sup> KANT, I., *La Metafísica...*, *op. cit.*, párs. D y E.

<sup>63</sup> La distinción entre el derecho y la moral es de todos conocida. Aunque ambas parten del criterio común de la omnipotencia de la idea de ley, la forma de situarse frente al deber de ésta es diferente: puede actuar *conforme* al deber, esto es, sin violar materialmente la ley, o actuar *por respeto* al deber. En el primer caso la obediencia es puramente exterior, y es todo lo que requiere un orden jurídico consecuente; en el segundo la obediencia es interior: es la de un hombre de deber. Sobre la noción de *exterioridad* (*Ibid.*, III, 25: «La legislación ética es la que no puede ser exterior (aunque los deberes puedan ser también exteriores); la jurídica es la que también puede ser exterior. Así, cumplir la promesa correspondiente a un contrato es un deber externo; pero el mandato de hacerlo únicamente porque es deber, sin tener en cuenta ningún otro móvil, pertenece sólo a la legislación interior. Esta distinción está magníficamente desarrollada por RICOEUR, Paul, «Kant: de la moral a la doctrina del derecho», en *Rev. Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, núm. 4, 124-131.

<sup>64</sup> KANT, I., *La metafísica...*, *op. cit.*, prólogo y p. 6.

experiencia jurídica también<sup>65</sup>. De esta manera se garantiza la estructura crítica común a todas las experiencias de la realidad posible, así como su engarce con las estructuras de pensamiento tradicionales. Ahora bien, *si la coacción exterior constituye la diferencia específica del derecho respecto de la moral parecería entonces que el derecho, a diferencia de la moral, quedase enclavado en la esfera de lo empírico, y no de lo trascendental. ¿Cómo entonces mantener el orden jurídico dentro de los principios de la crítica?* Una segunda cuestión se plantea igualmente: si la coacción exterior es lo único que asegura eficazmente la unidad de orden del derecho ¿cómo afrontar esta garantía: como un remedio extrínseco procedente de la voluntad divina (tal y como vimos había desarrollado la metafísica clásica con la doctrina del «derecho divino de los reyes») o bien de un modo autónomo e inmanente al sujeto trascendental tal como Kant estableció en los ámbitos noético y moral? Estas dos cuestiones parecen poner en cuestión la coherencia de la empresa trascendental en el mismo momento en que se transita de la moral al derecho, y por tanto la tesis defendida aquí.

La única solución posible que permitiera salvar esta coherencia consistiría en que la *constricción* (*Zwang*) derivase, de una manera o de otra, de la libertad sin dejar de ser *exterior*<sup>66</sup>. Con ello se conseguiría mantener la especificidad jurídica respecto de la moral (salida, en ambos casos, de la estructura que convierte la unidad por sí en una unidad garantizadora de orden por sí) pero sin acudir, como garantía de este orden, a una voluntad externa a la de la propia inmanencia del sujeto trascendental, estando ésta igualmente coronada, como ocurre en la *Crítica de la razón práctica*, por el vínculo entre la *ley* y la *libertad*<sup>67</sup>. En este sentido la esfera del derecho pasaría perfectamente por la estructura crítica: por un lado, saldría de la ruptura de la distinción formal escotista radicalizada por Ockham, pero no acudiría a ningún garante divino que asegurase la co-existencia de orden entre los sujetos o arbitrios particulares (como hacía la metafísica clásica), aunque tampoco lo dejaría al arbitrio de una voluntad coactiva sin ningún tipo de fundamento teológico o racional (positivismo empírico), sino que nacería de la libertad del sujeto (inmanente o trascendental) sin dejar por ello de ser exterior (trascendente o empírico). La deducción trascendental de este vínculo lo encontramos en el principio universal del derecho antes enunciado: «actúa de tal forma que el libre uso de tu arbitrio pueda *coexistir* con la libertad de todos y cada uno según la

<sup>65</sup> RICOEUR, *op. cit.*, p. 124.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>67</sup> El concepto de legislación está asegurado en el orden práctico por la conexión entre *libertad* y *ley* que, como sabemos, constituye el eje de la razón práctica: la razón es legislativa por partida doble: la ley es la *ratio cognoscendi* de la libertad, de la misma forma que la libertad es la *ratio essendi* de la ley –dicho de otra manera, la libertad se reconoce por cuanto se da en ella una ley y la ley no tiene sentido más que como ley de una libertad– (*ibid.*, p. 125).

ley universal»<sup>68</sup>. Es preciso entonces que la constricción mantenga algún tipo de vínculo con la libertad. Pero esto sólo es posible si ella expresa el obstáculo que la libertad opone a los obstáculos puestos al ejercicio de la libertad<sup>69</sup>. Entonces, cuando el derecho impide por la fuerza el impedimento de la libertad, expresa a su forma la libertad trascendental y la constricción entonces está justificada, sin dejar por ello de ser exterior a la moralidad pura<sup>70</sup>.

Aquí se halla, a nuestro juicio, la matriz escotista y ockhamista que estructura el orden jurídico conforme a los principios de la *crítica*. Si el orden jurídico «es el conjunto de las condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio del otro según una ley universal», estas condiciones son el único remedio que le queda a Kant para garantizar una unidad al derecho que, tras la quiebra producida por las doctrinas escotista y ockhamista, no puede ser ya *por sí*, sino sólo de *orden* por sí. Esta unidad de orden sólo resulta eficaz por la constricción exterior (*potentia ordinata*) y ésta, a su vez, legitimada en su estatuto trascendental por su vínculo con la libertad como *ratio essendi* de la ley (*potentia absoluta*).

Si ahondamos un poco más en la doctrina jurídica de Kant encontramos nuevas evidencias de esta deducción trascendental en el modo en que Kant clasifica los derechos, así como en la dependencia del derecho privado frente al derecho público: «La división suprema del derecho no

<sup>68</sup> Literalmente reza así: «Una acción es *conforme a derecho* (*Recht*) cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal» (KANT, I., *La metafísica...*, *op. cit.*, p. C).

<sup>69</sup> «El derecho está ligado a la facultad de coaccionar. La resistencia que se opone a lo que obstaculiza un efecto fomenta ese efecto y concuerda con él. Ahora bien, todo lo contrario al derecho (*Unrecht*) es un obstáculo a la libertad según leyes universales: pero la coacción es un obstáculo o una resistencia a la libertad. Por tanto, si un determinado uso de la libertad misma es un obstáculo a la libertad según leyes universales (es decir, contrario al derecho [*Unrecht*]), entonces la coacción que se le opone, en tanto que *obstáculo* frente a lo que *obstaculiza la libertad*, concuerda con la libertad según leyes universales; es decir, es conforme a derecho (*Recht*): por consiguiente, al derecho está unida a la vez la facultad de coaccionar a quien lo viola, según el principio de contradicción» (*ibíd.*, p. D). Se observará —apunta Ricoeur— que Kant no tiene ninguna necesidad de recurrir a ningún método dialéctico para pensar esta negación de la negación. El principio de contradicción es suficiente para dar cuenta de la equivalencia entre una doble negación y una vinculación analítica, es decir, tautológica. Pero entonces, ¿no remite otra vez el derecho a la moral? No, si la *exterioridad* tanto de la obediencia jurídica como de la constricción continúan siendo el rasgo distintivo del derecho (RICOEUR, *op. cit.*, nota 4, p. 130).

<sup>70</sup> RICOEUR, *op. cit.*, p. 126. Un ejemplo de esta vuelta de la teoría del derecho al terreno de la moral la hallamos en la idea de la *promesa*, que funda los contratos. Pues, si es cierto que la promesa es susceptible de no ser mantenida, ¿qué es lo que funda la obligación de mantener las promesas?, se pregunta Kant. Responde: El deber «que cada uno entiende por sí mismo» (KANT, I., *La metafísica...*, *op. cit.*, p. 19); un corolario, pues, del imperativo categórico. Ahora bien, si lo observamos desde el lado de la aceptación (p. 31), hay que decir que si, objetivamente, ésta basta para la validez del contrato, subjetivamente, le falta la *seguridad* de que la promesa sea mantenida, por lo que nos encontramos de nuevo reafirmada, con la constricción, la autonomía del derecho.

puede ser la división en derecho *natural* y *social* (como sucede a veces), sino la división en derecho natural y *civil*; el primero de los cuales se denomina *derecho privado* y el segundo *derecho público*. Porque al *estado de naturaleza* no se contraponen el estado social sino el civil; ya que en aquél puede muy bien haber sociedad, sólo que no *civil* (que asegura lo mío y lo tuyo mediante leyes públicas), de ahí que el derecho en el primer caso se llame derecho privado»<sup>71</sup>. Por consiguiente, sin un estado jurídico, sin «un poder legislativo público, es decir, sin un estado civil<sup>72</sup>, no hay derecho privado capaz de autonomía que, al mismo tiempo, garantice la libertad de cada uno». Kant llega incluso a decir: «Sólo en una constitución civil se puede producir una adquisición *perentoria*. Por el contrario, en el estado de naturaleza nada puede ser adquirido más que de un modo *provisional*<sup>73</sup>. Pues, «aunque según los *conceptos jurídicos* de cada uno se puede adquirir algo exterior por ocupación o por contrato, esta adquisición, sin embargo, es sólo *provisional* mientras no cuente con la sanción de una ley pública, porque no está determinada por una justicia (distributiva) pública ni asegurada por ningún poder que ejerza este derecho»<sup>74</sup>. La noción de garantía y, por tanto, de orden legal entre uno y otro derecho justifica, una vez más, la necesidad de esta estructura de pensamiento.

Finalmente, la *idea de justicia* también se ve implicada en esta deducción trascendental. Interviene justamente en el punto de articulación entre el derecho privado y el derecho público: su diferencia específica viene dada por la institución del *tribunal*<sup>75</sup>. En efecto, al considerar la problemática del derecho privado es cuando lo justo, o la conformidad al derecho establecido en el principio universal, se define en términos de *justicia conmutativa* y de *justicia distributiva*. La primera hace referencia a «la *justicia* vigente entre las personas en su comercio recíproco» (*iustitia commutativa*); la segunda a «cómo puede conocerse *a priori* qué sentencia debe dar según su ley (*iustitia distributiva*)»<sup>76</sup>. Se comprende, dice el filósofo Paul Ricoeur<sup>77</sup>, por qué no es posible tener una justicia sin la otra: el vínculo sintético *a priori* que une la propiedad al propietario (en lenguaje kantiano: «lo suyo» al «arbitrio») está por principio amenazado: el otro es potencialmente el que puede acarrearle perjuicio. En este punto es donde precisamente el derecho se vuelve a separar de la moral: *por referencia al tribunal*: «La persona moral que administra la justicia es la *corte de justicia (forum)* y, en el desempeño de las funciones, el *tribunal (iudicium)*: todo esto pensado sólo atendiendo a condiciones jurídicas *a priori* (...). Por tanto, la cuestión no consiste aquí meramente

<sup>71</sup> KANT, I., *La metafísica...*, *op. cit.*, p. 54.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 15; RICOEUR, *op. cit.*, p. 127.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 44 (jurídica).

<sup>75</sup> *Ibid.*, capítulo III.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>77</sup> RICOEUR, *op. cit.*, p. 128.

en determinar qué es *en sí* justo, es decir, cómo ha de juzgar cada hombre por sí mismo sobre ello, sino qué es justo ante una corte de justicia, esto es, qué es de derecho»<sup>78</sup>. Con el tribunal llega la constrictión y con la constrictión llegan todas las dificultades evocadas más arriba que conciernen a la independencia del derecho respecto a la moral. La justicia, según Kant, está tan íntimamente ligada a la institución del tribunal que, por contraste, el estado de naturaleza es susceptible de ser definido negativamente como aquel que ignora la justicia distributiva: «El estado no-jurídico, es decir, aquel en que no hay justicia distributiva, es el estado natural (*status naturalis*). A él no se opone el estado *social* (como piensa Achenwall), que podría llamarse estado artificial (*status artificialis*), sino el estado *civil* (*status civilis*) de una sociedad sometida a la justicia distributiva; porque en el estado de naturaleza también puede haber sociedades legítimas (por ejemplo, la conyugal, la familiar, la doméstica en general y otras), para las que no vale la ley *a priori*: «debes entrar en este estado», mientras que del estado *jurídico* puede decirse que todos los hombres que pueden contraer relaciones jurídicas entre sí (incluso involuntariamente) *deben* entrar en este estado»<sup>79</sup>.

Al término del análisis del derecho privado, Kant encuentra motivos para elevar el formalismo jurídico a un nivel parejo al del formalismo moral de la Crítica: «Del derecho privado en el estado de naturaleza surge, entonces, el postulado del derecho público: en una situación de coexistencia inevitable con todos los demás, debes pasar de aquel estado a un estado jurídico, es decir, a un estado de justicia distributiva. –La razón para ello puede extraerse analíticamente del concepto de *derecho* en las relaciones externas, por oposición a la *violencia* (*violentia*)<sup>80</sup>–. Y un poco más adelante: «Mientras pretenden estar y permanecer en este estado de libertad exterior sin ley, los hombres no son injustos en modo alguno *unos con otros* si luchan entre sí, porque lo que vale para uno vale también recíprocamente para el otro, como en un convenio (...); pero en realidad son injustos en sumo grado al querer estar y permanecer en un estado que no es jurídico, es decir, un estado en que nadie está seguro frente a la violencia»<sup>81</sup>.

Al hacer depender el juicio práctico del tribunal, Kant abre camino, pues, a la teoría del derecho *positivo* (que será la de Kelsen), pero siempre bajo la condición de posibilidad de tratarse de «un estado constituido por una voluntad universal unida»<sup>82</sup>, es decir, bajo una condición *ideal*. Kant trataba de esta forma de oponer un obstáculo a lo que podríamos llamar una arbitrariedad institucional. Pero –se pregunta perspicazmente Ricoeur– ¿puede ser un tribunal una idealidad?

<sup>78</sup> KANT, I., *op. cit.*, p. 36.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 41, p. 136.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 42, p. 137.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 42, p. 138.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 39, p. 131.

¿Existe un tribunal que no sea empírico? Toda la dialéctica hegeliana del derecho abstracto, primera etapa, de la *realización de la libertad*, intentará responder a esta aporía kantiana del tribunal, vinculado al estatuto a medias trascendental y a medias empírico del propio «estado civil»<sup>83</sup>. El principio crítico de Kant que quebraba la unidad por sí de lo jurídico (*to dikaion*) según la perspectiva aristotélica distinguiendo en una unidad de orden presidida por el vínculo libertad-ley los diferentes planos (empírico y trascendental, *de potentia ordinata* y *de potentia absoluta*, de derecho natural y derecho social, de justicia conmutativa y distributiva...), se encontrará con Hegel de nuevo reificado, consagrado en mostrar cómo lo otro del par surge *constitutivamente*, y no crítica o fideísticamente, de lo uno. Es bajo esta tensión entre la perspectiva crítica y metafísica, que ilustra maravillosamente la cuestión del *comienzo metodológico* de la filosofía crítica, como se jugarán los análisis iusfilosóficos posteriores.

---

<sup>83</sup> RICOEUR, *op. cit.*, p. 128.