

UNED

TESIS DOCTORAL

AÑO: 2013

**UNA CRÍTICA DE LAS CRÍTICAS.
ANÁLISIS ESTRUCTURAL DE LA
FILOSOFÍA TEÓRICA, PRÁCTICA Y
JURÍDICA KANTIANA**

Autor: Juan Manuel Espinosa Ares

Licenciado en Derecho, Filosofía y Ciencias Políticas

Facultad de Derecho

Departamento de Filosofía Jurídica

Director: José Carlos Muínelo Cobo

UNED

Departamento de Filosofía Jurídica

Facultad de Derecho

**UNA CRÍTICA DE LAS CRÍTICAS.
ANÁLISIS ESTRUCTURAL DE LA
FILOSOFÍA TEÓRICA, PRÁCTICA Y
JURÍDICA KANTIANA**

Autor: Juan Manuel Espinosa Ares

Licenciado en Derecho, Filosofía y Ciencias Políticas

Director: José Carlos Muínelo Cobo

ÍNDICE

ÍNDICE	1
1. INTRODUCCIÓN	3
2. LO FORMAL Y LO POSIBLE: UN INTENTO DE RECONSTRUCCIÓN HISTÓRICA.....	21
2.1. LA FORMA ESCOTISTA.....	21
2.1.1. LA CIENCIA DEL SER EN CUANTO QUE SER	21
2.1.2. LA SUSTANCIA ESCOTISTA	25
2.1.3. EL <i>ESSE OBJECTIVUM</i> Y EL <i>ESSE VOLITUM</i>	36
2.2. LA RADICALIZACIÓN OCKHAMISTA	44
2.2.1. LA METAFÍSICA DEL UNO.....	44
2.2.2. LA SUSTANCIA INDIVIDUAL	56
2.2.3. LA NOÉTICA OCKHAMISTA	63
2.2.4. LA VOLUNTAD ABSOLUTA DE DIOS	67
2.2.4.1. DIOS Y LA CREACIÓN.....	72
2.2.4.2. DIOS Y EL CONOCIMIENTO.....	79
2.2.5. LA TEORÍA ÉTICA, POLÍTICA Y JURÍDICA DE OCKHAM	90
2.3. LA FORMA POSIBLE SUARECIANA	101
2.3.1. SUAREZ Y LA REALIDAD	101
2.3.2. LA ESENCIA DE LA LEY EN SUAREZ	117
2.4. LA FORMULACIÓN KANTIANA.....	124
2.4.1. LA UNIDAD DE ORDEN TRASCENDENTAL	124
2.4.2. LA FILOSOFÍA COMO CRÍTICA	142
3. LA CUESTIÓN DE LA SÍNTESIS	161
3.1. EL JUICIO SINTÉTICO.....	182
3.2. LA SÍNTESIS DE LA SENSIBILIDAD.....	189
3.2.1. LAS DISTINTAS FORMALIDADES SENSIBLES	189
3.2.2. EL ACOPLAMIENTO ENTRE LO EMPÍRICO Y LO PURO	199
3.2.3. EL OBJETO DE LA EXPERIENCIA	208
3.3. LA SÍNTESIS DEL ENTENDIMIENTO	212
3.3.1. LOS LÍMITES DE LA VERDAD	212
3.3.2. LA LEY DEL ARBITRAJE	226
3.3.3. LAS DOS SOLUCIONES “IMAGINATIVAS”	232
3.3.4. LA APERCEPCIÓN TRASCENDENTAL.....	242
3.4. LA SÍNTESIS DE LAS SÍNTESIS. LA LUZ DE LA RAZÓN.....	246
3.4.1. LOS USOS DE LA RAZÓN	246
3.4.2. LAS IDEAS REGULATIVAS. EL CIERRE DEL SISTEMA.	253
3.4.3. EL VERDADERO MUNDO DE POSIBILIDADES. EL MUNDO MORAL.....	262
3.4.4. LA METAFÍSICA DEL DEBER SER	269

3.4.5. EL AFUERA DE LA CONCIENCIA	282
3.4.6. LA SINRAZÓN DE SER FELIZ	297
3.4.7. LA SÍNTESIS ENTRE LA LIBERTAD INTELIGIBLE Y LA FELICIDAD SENSIBLE.....	309
4. LA FUNCIÓN DEL DERECHO	320
4.1. LA LEY TRASCENDENTAL.....	320
4.2. LA RAZÓN DEL CONTRATO Y LOS DERECHOS DEL SUJETO.....	338
5. CONCLUSIONES	359
6. BIBLIOGRAFÍA	379
FUENTES PRIMARIAS	379
FUENTES SECUNDARIAS	383

1. INTRODUCCIÓN

El propósito de este trabajo es el de reubicar el pensamiento kantiano desde una nueva perspectiva histórica y filosófica. Semejante empresa puede parecer excesivamente ambiciosa, pues la enorme repercusión, la coherencia, las posibilidades de inteligibilidad, la complejidad y la riqueza del criticismo kantiano hacen de él uno de los principales referentes del pensamiento epistemológico, ético, jurídico y político de los últimos siglos. Su influencia en el conjunto de la reflexión actual es, aún hoy y a pesar de la distancia temporal y de los cambios tecnológicos, científicos, socio-culturales y políticos acaecidos desde su formulación, muy apreciable. La teoría del conocimiento, la psicología, la filosofía del lenguaje, pero sobre todo, las cuestiones prácticas, serían hoy disciplinas muy distintas de no ser por el formalismo kantiano. Pero su herencia filosófica llega todavía más lejos, pues su huella traspasó hace ya varios siglos el estrecho campo de los debates doctrinales y algunas de sus categorías e intuiciones filosóficas han pasado a ocupar un lugar tan reconocible por las mentalidades occidentales que se confunden con aquello que ordena el sentido común. Muchos de sus presupuestos filosóficos se aceptan hoy como la respuesta refleja, intuitiva e irreflexiva, el criterio preñado de obviedad y naturalmente aceptado con el que resolver buena parte de los dilemas con los que choca nuestra conciencia cotidiana, el recurso teórico más fiable para afrontar los interrogantes morales y de justicia que nos salen al paso en nuestra convivencia diaria. No en vano, un filósofo tan cercano a nuestro horizonte intelectual como Ortega y Gasset se aventuró a anunciar lo siguiente: *“Durante diez años he vivido dentro del pensamiento kantiano: lo he respirado como una atmósfera y ha sido a la vez mi casa y mi prisión. Yo dudo mucho que quién no haya hecho cosa parecida pueda ver con claridad el sentido de nuestro tiempo. En la obra de Kant están contenidos los secretos decisivos de la época moderna, sus virtudes y sus limitaciones. Merced al genio de Kant, se ve en su filosofía funcionar la vasta vida occidental de los cuatro últimos siglos, simplificada en aparato de relojería. Los resortes que con toda evidencia mueven esta máquina ideológica, el mecanismo de su*

funcionamiento, son los mismos que en vaga forma de tendencias, corrientes, inclinaciones, han actuado en la historia Europea desde el renacimiento”¹.

Quizá por todo esto, debido al enorme peso de la filosofía kantiana, una relectura de la misma pueda tildarse hoy en día como una tarea irrealizable, intempestiva, más allá de lo humano, como diría Nietzsche. Sin embargo, y precisamente por el valor y presencia asfixiante del pensamiento kantiano, un estudio sobre el mismo que pretenda su reubicación y resignificación dentro del conjunto de la filosofía occidental se convierte, por ello, en una tarea especialmente relevante. Modificar nuestra interpretación y valoración del pensador de las tres críticas, supondría reelaborar algunos de nuestras más íntimas convicciones, muchos de los principios con los que ponemos en juego nuestra propia identidad, reajustar algunas de las inercias más asentadas con las que damos respuesta a los dilemas que las contingencias humanas van ocasionando. Semejante revolución significaría pues, modificar nuestra particular forma de comprender el mundo y a nosotros mismos, y de paso, variar en algún sentido nuestra forma de actuar, de existir como seres humanos y de relacionarnos los unos con los otros.

Por todo ello, podemos afirmar que una vuelta filosófica sobre Kant sólo estará verdaderamente justificada, precisamente, si se “gira” en algún sentido al propio Kant, si se abren nuevas vetas en la comprensión de su filosofía. Hablar de Kant, o con Kant, sin someterle a nuevas preguntas, sin calibrar su pensamiento a través de nuevos interrogantes, sería una empresa trillada, fácilmente reconocible, monótona, carente de valor filosófico, ético, político o, e incluso, heurístico; sería, como afirmaba Ortega, pasearse con un mapa por nuestro propio hogar, orientarnos con una brújula entre los pasillos de nuestra secular prisión. Tenérselas con Kant, acceder a su pensamiento, deletrear y reinterpretar a uno de los hitos fundamentales de la historia de la filosofía moderna occidental, conlleva, desde mi punto de vista, la necesidad de propiciar una nueva y enriquecedora forma de asumir su reflexión. Así pues, podemos decir que el sentido y el valor del presente estudio dependerá de su habilidad para propiciar una nueva interpretación, una nueva hermenéutica del criticismo kantiano.

¹ ORTEGA Y GASSET, Revista de Occidente, OC, IV, 25.

Esta interpretación, claro está, no se puede articular en el vacío, sino que ha de buscar sus propias claves hermenéuticas, las cuales han de encontrar su fundamento más allá del universo de intelección del propio autor estudiado. Una revisión hermenéutica de la filosofía trascendental kantiana implica la necesidad teórica de escapar de su esquema mental, un esquema de pensamiento que, sin embargo, como he dicho, se encuentra hoy profundamente enraizado en nuestros propios recursos filosóficos y hábitos de pensamiento cotidianos. Efectivamente, una de las cuestiones fundamentales que ha de latir de forma insistente en el presente trabajo, es la de si, verdaderamente, podemos echar o no un lazo comprensivo al criticismo kantiano, si se pueden sistematizar desde una razón más comprensiva sus presupuestos filosóficos, si es posible enmarcar su pensamiento, identificándolo y diferenciándolo, en una perspectiva de inteligibilidad más amplia, o si por el contrario, la estructura categorial kantiana se halla latente debajo de nuestro propio proyecto de interpretación².

En cualquier caso, el método filosófico desde el que se intentará llevar a cabo este, tan intempestivo propósito, será, en buena medida, deudor del construido por el filósofo suizo André de Muralt. Dicho pensador ha elaborado una estrategia metodológica en la que propone un estudio comparativo y sistemático de las distintas filosofías mediante su interpretación analógica y estructural³. Dicha estrategia parte de la interpretación de determinados presupuestos aristotélicos articulados conforme a una

² Quizá la cuestión y el debate último que se abre en esta investigación, al oponer, como se verá más adelante, la estructura de pensamiento que representa Kant y una interpretación de la racionalización propuesta por Aristóteles, es fundamentalmente, el hecho de que la modernidad del primero supone un pensamiento que enfatiza la diferencia, una filosofía que implica la búsqueda de la distinción y la ruptura, esto es, una dialéctica; mientras que la antigüedad del segundo, postula una filosofía de la unidad. En concreto Kant ofrece, por primera vez de forma plausible, una propuesta que distingue diferentes ámbitos del conocimiento, distintos mecanismos lingüísticos con pretensiones de validez heterogéneas: el espacio del conocimiento del mundo, las preguntas de la razón trascendente, las cuestiones ético-políticas y los interrogantes estéticos. Todas estas distintas formas de experiencia humana, tienen cauces de conocimiento distintos y mecanismos de fundamentación diversos. Por su parte, Aristóteles confiere un sentido unitario a la verdad. Es la cosa, y su dinámica interna de movimiento la que muestra la unidad de la verdad metafísica a la racionalidad humana. El ser humano puede, indistintamente, ir en busca de su naturaleza o esencia, o identificar el bien final que motiva el quehacer humano o de la belleza inherente que manifiesta, pero en cualquier caso se conduce siempre tras la cosa, de la que podrá extraer a través del trabajo de la razón sus distintas virtualidades. Este conflicto es propio del hiato entre antigüedad y modernidad, de la separación que se produce a partir del siglo XVII entre distintas instancias de validez, entre distintas perspectivas de verdad, y el sentido de verdad unitario y común que defiende el aristotelismo.

³ MURALT, ANDRÉ DE, *La estructura de la filosofía política moderna, sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez*. Editorial istmo, Madrid 2002.

lógica analógica, para dar razón de las diversas formas de inteligibilidad humanas, respetando su especificidad y reconociendo, asimismo, su unidad. De este modo, saldrán a la luz las distintas estructuras de pensamiento latentes en las diferentes doctrinas filosofías ya sean metafísicas, epistemológicas, políticas, jurídicas, etc. Por lo tanto, la interpretación y el diálogo con la filosofía crítica kantiana se realizará desde una estrategia de inteligibilidad que responde a un sesgo aristotélico y que pretende dar razón de las diversas doctrinas y filosofías producidas en la cultura occidental, de tal modo que se alcance a integrarlos en una forma comprensiva que nos permita su mejor articulación e intelección a través de sus divergencias y relaciones mutuas⁴.

En concreto, el método muraltiano encuentra en las disputas medievales de los siglos XIII y XIV, y en contra de la ortodoxia doctrinal, el hito fundamental en la evolución del pensamiento occidental, y las claves básicas para entender su deriva y desarrollo moderno y contemporáneo. Es allí donde se constituye la matriz intelectual que ha de operar como fondo no reconocido de todas las filosofías que desde el siglo XVII y hasta hoy, dan prioridad a la gnoseología sobre la filosofía primera. Es en las luchas teológicas, metafísicas y epistemológicas de la edad media cristiana en las que el proyecto filosófico, y al cabo también político y jurídico, de la modernidad occidental encuentra su sistematización teórica. Es ese el momento en el que, partiendo de la filosofía aristotélica, se alcanza una determinada estructura de pensamiento que ha de operar, implícitamente y sin apenas disidencias, en todas las filosofías posteriores. Será en autores como Duns Escoto y Guillermo de Ockham en los que la mentada estructura de pensamiento se hará más visible e influyente, aun cuando no serán los únicos, ni los primeros, que han de desarrollar dicho planteamiento filosófico. Así pues, esta novedosa manera de pensar, romperá, según Muralt, aun cuando pretendía en muchos casos su desarrollo, con la estructura de pensamiento aristotélica. Esta profunda fractura

⁴ Decir, lo que por lo demás es obvio, que Muralt no elabora una filosofía que de razón del mundo, para eso ya tenemos la filosofía aristotélica (la cual, no en vano, conlleva también por primera vez en el propio pensamiento occidental, una historia de la filosofía), sino una reinterpretación de esta última que permita la articulación de un mecanismo intelectual con el que pensar y organizar la herencia filosófica de occidente y el conjunto de los saberes científicos que operan hoy en día en las sociedades avanzadas. En última instancia, sin embargo, Muralt tiene una intención de denuncia, de crítica de las formas de pensamiento que se presentan hoy en día prácticamente como las únicas posibles, esto es, de la estructura de pensamiento escotista y del formalismo que se deriva del mismo.

en el hilo de la filosofía occidental se produce, para el pensador suizo, básicamente, en torno a dos cuestiones fundamentales e interconectadas.

En primer lugar, en el orden lógico, se quiebra la concepción aristotélica de la analogía, tanto del ser como de cualquier noción universal (como el bien o lo justo), la cual es reemplazada por la univocidad. La lógica que permite dar razón del ser recuperará el impulso platónico reduciendo así la complejidad del ser a su aspecto genérico. De este modo, bastará con dar razón del género para agotar el decir del ser. Tan sólo las nociones unívocas pueden pretender una versión científica de las cosas. Junto con esta lógica, y como una conclusión necesaria de la misma, se impondrá, en el orden metafísico, la articulación de una nueva concepción del significado de la causalidad. La causa pasa a ser concebida desde una operatividad parcial, concurrente y no recíproca de causas que operan independientemente, y cuyo concurso provoca los acontecimientos casi por accidente. Frente a la causalidad aristotélica que se entendía como un entramado de relaciones mutuas e interdependientes (causa formal, final, material y eficiente), como un concurso de causas totales y recíprocas que actúan de forma unitaria, la nueva estructura de pensamiento defenderá una concurrencia causal fragmentada. Cada causa actúa de manera aislada, sin relación con las demás causalidades que intervienen en el acontecer de la cosa. En último término, esta nueva concepción lógica y metafísica provocará que el ser se parcele y se formalice perdiendo su carácter común, olvidando su unidad trascendental o transgenérica. A partir de ahora habrá tantos seres como distinciones formales pueda operar el entendimiento humano. El ser se fisura en entidades discretas perdiendo su unidad actual, por lo que cada forma actuará de manera aislada, de por sí, en un sentido puramente eficiente. Cada entidad discreta funciona soberanamente, libre, de manera independiente a las demás formas que se resuelven en un mero acontecer sin ilación posible.

Esta propuesta, que en términos lógicos podemos calificar de univocista, acabará agrietando la unidad y la rica variedad del ser que Aristóteles había enunciado, lo que supone, en definitiva, una formalización y partición idealista de la complejidad de lo real. Frente a esta estructura de pensamiento, como hemos dicho, la metafísica aristotélica entendía la noción del ser (como el bien o lo justo), de manera análoga, respetando su unidad diversa, distinguiendo un ser común que se expresa en sus diversos modos, esto es, diferenciando lo que es sustancialmente, lo que es como

sustancia y quiddidad, de lo que es actualmente, lo que es como acto y ejercicio, sin reducir ninguna de sus maneras o modos de ser al otro⁵.

Estos elementos estructurales, aquí brevemente esbozados, confieren a cada una de las distintas doctrinas una determinada unidad filosófica. En particular, la estructura de pensamiento escotista, defiende Muralt, se extenderá por todos los autores modernos como clave de inteligibilidad oculta, y operará de modo diverso, pero manteniendo su comunidad estructural, en cada una de las problemáticas filosóficas a las que se aplique. Más concretamente, la estructura de pensamiento escotista se articulará a través de tres instrumentos conceptuales desde los que se llevará a cabo la *revolución intelectual* que ha de conducir a la subjetividad moderna. Estas claves o fundamentos básicos de inteligibilidad serán la distinción formal *ex natura rei*, el *esse objectivum*, y la *potentia absoluta dei*. Veamos cada uno de ellos brevemente.

La distinción formal *ex natura rei* elaborada por Escoto busca profundizar en el realismo veritativo aristotélico, si bien, finalmente, acabará simplificando y reduciendo la explicación de lo real a las formas que el entendimiento puede reconocer en su propia actividad. Dicho instrumento filosófico tendrá su mayor efecto en relación con la cuestión de las distinciones, problemática que se había convertido en elemento central del debate filosófico de la escolástica⁶. Así, Escoto introduce una tercera distinción frente a las dos que el aristotelismo venía admitiendo tradicionalmente. Junto a la distinción real que reconoce la separación intrínseca de dos individuos (distinción real) o de dos aspectos dentro de una unidad sustancial inseparable (distinción real modal), y a la distinción de razón razonada que lleva a cabo el entendimiento separando distintas razones en una única realidad, Escoto, añade una tercera, la distinción formal *ex natura rei*, separación que aparece como una cierta *síntesis* de las otras dos, y que permite fundamentar en la realidad las diferencias formales que la propia razón lleva a cabo en su seno. La maniobra escotista consiste pues en reconducir a una cierta diferenciación real lo que en Aristóteles era un proceso puramente racional y heurístico. De este modo,

⁵ De ahí que Aristóteles afirme que “*Pero, puesto que “lo que es” se dice, de una parte, el que, o la cualidad, o la cantidad, y de otra parte, se dice según la potencia y la realización, según la ejecución, hagamos también algunas precisiones acerca de la potencia y la realización, ...*”, *Metafísica* 1045 a 32-35. Traducción de Tomas Calvo Martínez. Editorial Gredos. Madrid 1994.

⁶ La cuestión de las distinciones es tratada con detalle por de Muralt en su obra, *La apuesta de la filosofía medieval*. Ediciones jurídicas y sociales, S.A. Politopías. Madrid 2008, Estudio segundo, *La doctrina Medieval de las Distinciones*.

si el entendimiento es capaz de distinguir a través de su análisis distintas formas con significaciones diversas dentro de una misma sustancia, se mantiene que dicha separación obedece a una cierta diferencia real, a una cierta autonomía entitativa entre las formas o aspectos que componen una unidad mayor, la cual, ha perdido parte de su integridad, de modo que su unidad no expresa ya una integración sustancial, una relación por sí, sino más bien una unión accidental, una unidad de orden. La aplicación más significativa de esta novedad filosófica tendrá lugar precisamente en el ámbito físico, donde la sustancia, que en el hilemorfismo aristotélico representaba la unión más estrecha posible entre sus dos componentes fundamentales, materia y forma (las cuales, si bien se hallan distinguidas bajo un cierto modo -distinción real modal- gozan de una unidad actual inquebrantable), se encuentra en Escoto articulada mediante una separación en acto, pues la materia, dado que puede ser separada e identificada formalmente por el entendimiento, necesariamente habrá de gozar, por esto mismo, de una cierta forma de por sí, lo que implica reconocer a la materia un cierto grado de independencia con respecto a la forma sustancial. Y no sólo la materia es distinta real y actualmente a la forma en el seno de una unidad sustancial perdida, sino que además, cada una de las diferencias formales, genéricas o específicas, que constituyen la sustancia metafísica, siendo claramente reconocibles por el entendimiento humano, contendrán, del mismo modo, de cierta entidad formal, no total, pero si de algún modo. De esta manera, las distinciones genéricas o específicas sobrepasan la mera diferenciación de razón y gozan para Escoto de una cierta separación fundamentada en la naturaleza de la cosa misma, esto es, de una distinción formal *ex natura rei*. Escoto se asegura de este modo la claridad, la seguridad, la exactitud y la veracidad de las separaciones y operaciones que lleva a cabo la razón humana, identificando cada uno de sus productos formales o bien con un ser actual distinguido realmente, o bien con una cierta entidad formal *ex natura rei* en el seno de la cosa. Razón y ser se encuentran pues en perfecta sintonía: el análisis racional, la intelección humana, responde exactamente a las propias distinciones reales, al menos, en un cierto sentido⁷. Esta estrategia filosófica, que pretendía, como decíamos anteriormente, acercarse al más puro realismo veritativo aristotélico, acabará derivando en una estructura de pensamiento muy distinta, donde cualquier modo de ser podrá ser recogido y

⁷ Si bien es cierto que este éxito epistemológico, como veremos, no puede completarse sin la ayuda de la voluntad divina, la cual ofrece la garantía última de su concordancia.

diferenciado o bien realmente, o bien formalmente *ex natura rei*, expresando la convicción de que toda operación que la razón traba en su seno, responde a una cierta entidad distinta y separada en la propia realidad. Así, el ser se confunde y se equipara platónicamente con cada una de las formas ideales que el entendimiento concibe: el ser se formaliza, lo real se reduce al género. A su vez, de estos principios metafísicos se derivarán, análogamente, conclusiones de profundo calado en el ámbito gnoseológico, pues al conocimiento le bastará desde ahora con el análisis de las puras razones, de las puras formas, para alcanzar una ajustada explicación del ser; la razón y sus operaciones ganarán peso frente a la experiencia sensible, la inducción aristotélica se trueca por la deducción idealista.

Vemos, pues, cómo esta estructura de pensamiento que opera a través de la distinción formal *ex natura rei* y que manobra quebrando formalmente la unidad por sí de la sustancia, encuentra en la epistemología, pero también en la filosofía práctica, reflejos o aplicaciones estructurales muy evidentes. La unidad de las estructuras de pensamiento que Muralt defiende nos muestra cómo operan así, en un análogo esquema mental, cada una de las propuestas doctrinales de un mismo autor, ya sean metafísicas, éticas, gnoseológicas, o incluso jurídicas. Del mismo modo que la sustancia se separa formalmente en sus distintos componentes, el acto de conocimiento se divide también formalmente, lo que conduce al necesario reconocimiento de la distinción formal entre la cosa representada y la representación de la misma: su *esse objectivum*. El acto de conocer no es ya, como en Aristóteles, la unidad de la conciencia y su objeto, sino que la representación mental de la cosa, tiene ya, en sí misma, una cierta condición ontológica, una cierta independencia, o como dice Escoto un *esse diminutum*: el *esse objectivum*. Dicha entidad, al poderse diferenciar formalmente de la cosa representada en el acto cognitivo, ha de poseer un ser a pequeña escala, y con él, un necesario carácter autónomo. Esta operación filosófica, esta nueva clave de inteligibilidad, será la matriz estructural que acabará permitiendo diferenciar el ser del conocer, la ontología de la epistemología, elevando finalmente a esta última, y con ella a la conciencia humana, a la entidad más principal, como ha de ocurrir en todas las filosofías de la modernidad.

Análogamente, en el estudio del querer, la voluntad se separará del objeto al que, en Aristóteles, tendía naturalmente, con lo que también aquí, acabará por

formalizarse e independizarse el principio interno que moviliza la acción práctica del fin u objeto querido por la misma. Tal y como ocurría en la teoría del conocimiento, la quiebra formal entre el sujeto y el objeto acabará por independizar formalmente la voluntad. Ahora, el objeto del querer humano, el *esse volitum*, será, en alguna medida, independiente de cualquier fin o *telos* natural. El querer tendrá, de este modo, valor por sí mismo. La voluntad se repliega sobre sí, constituyéndose como una instancia absoluta e independiente del fin buscado. Así pues, no sólo el *esse objectivum*, sino que también el *esse volitum*, se definen como un pliegue formal separable del objeto, lo que hará que ambos, sujeto y objeto, pierdan su unidad trascendental o por sí. De modo análogo a la relación entre la materia y la forma en el seno de la sustancia física, la voluntad y su fin, como el sujeto y su objeto, se fragmentan formalmente, vaciando ontológicamente la relación que los une y reconduciendo al interior de la conciencia subjetiva toda determinación para la acción moral o cognitiva del hombre.

Estas claves filosóficas, imprescindibles para la constitución de las mentalidades modernas, tienen aún, junto a Escoto, otro antecedente medieval fundamental, si bien surgido directamente de aquél. Efectivamente, el voluntarismo y el nominalismo propios de la postura ockhamista se traban desde los principios escotistas enumerados, explicitando la lógica que allí se anunciaba y exacerbándola. En concreto, la potencia absoluta de Dios, su voluntad nuda sin regla o razón alguna que la encauce, será la convicción ockhamista fundamental que ha de guiar una novedosa concepción teológica, ontológica, epistemológica, y a la postre, también política. Si la voluntad divina así conviniera, podría actuar sobre el sujeto cognoscente o volente sustituyendo la causalidad de la cosa conocida o querida. Dado que el conocer y el querer se han separado formalmente de su objeto en el pensamiento de su maestro Escoto, Ockham podrá afirmar que la representación ética o noética en el seno del alma humana puede llegar hasta ella a través de una causa sobrenatural. La separación formal entre el ser y el conocer o el querer permite a Ockham avanzar en ese extrañamiento y eliminar absolutamente la causa final, la relación que vincula la conciencia con el ser. El sujeto, Dios mediante, puede sentir y representarse el objeto, ya sea para conocerlo o para desearlo, sin necesidad de la presencia e incluso de la existencia del mismo. Esta concepción del poder de Dios aplicada a la intelección y a la volición humana, conlleva una absoluta radicalización de la fractura e independencia del alma humana con respecto al ser. Ésta puede acceder a su objeto querido o conocido sin mediar la

intervención de la cosa, sin encontrar ningún tipo de relación con ella. La conciencia y sus productos se separan definitiva y absolutamente, bajo la hipótesis de la potencia divina, de los objetos que las inducen. El sujeto se encuentra, bajo esta hipótesis, totalmente desvinculado del ser, absolutamente falto de relación.

Todas estas cuestiones, aquí tan sólo sugeridas, se expresan y se orientan, si las tesis aquí defendidas están en lo cierto, a través de la matriz filosófica escotista y ockhamista, las cuales desembocan, como acabamos de ver, en una estratificación formal y en la supresión de la causalidad final que relaciona la cosa misma en su identidad física o metafísica, así como la conciencia humana con la cosa conocida o querida. La revolución que opera en esta estructura de pensamiento supone, finalmente, la ruptura del ser común aristotélico, la crítica a la existencia de la relación. Las dos posiciones medievales bosquejadas representan filosofías que desfiguran la unidad analógica, ya sea de la sustancia, del acto de conocer o de querer (y a la postre también, de la comunidad política) y, al hacerlo, desembocan en un pensamiento que tiende necesariamente a la partición, que conduce a la disgregación y ruptura tanto de la sustancia como de la actividad humana.

Será precisamente en torno a esta cuestión donde surja uno de los problemas filosóficos fundamentales que ha de lastrar estructuralmente dicha propuesta y que mantendrá en vilo a toda la filosofía moderna. Y es que esta disociación o dispersión formal, anidada tanto en el seno de la sustancia, como en el acto de conocer o de querer, como también, en la comunidad política, necesitará a su vez de una posterior mediación para dar razón de su unidad perdida.

Pero esta necesaria comunión última no se encontrará fácilmente, pues dicha reconciliación no puede operarse ya de forma natural, dado que los aspectos formales que la constituyen, por su propia condición, se encuentran rotos y separados. Así, toda filosofía que parta de la fractura formal de la sustancia, del actuar, o de la comunidad política, tratará de alcanzar de manera artificial, a través de un lazo exterior, casi podríamos decir, con violencia, su unidad perdida, su identidad común natural. La unidad, en las filosofías de estructura escotista, nos dirá De Muralt, no será ya, como en el aristotelismo, una “unidad por sí misma”, actual, sino que necesitará de una autoridad ajena a sí misma, exterior, que reconcilie sus extremos, que los articule, que los ordene formalmente; será por lo tanto una “unidad de orden”, una unidad formal.

De esta manera, tanto la sustancia como el conocimiento, el querer, e incluso el plexo político, que suponían, en Aristóteles, la unidad en acto de sus dos compuestos, materia y forma, sujeto y objeto, comunidad y orden político, se separan y pierden su integridad, la cual deberá ser restituida artificialmente, desde fuera, para dar razón de su comunicación, pero ahora, como decimos, sólo podrá hacerlo violentamente, más allá de la unidad relacional natural y sustancial disipada, a través de un orden ajeno a las partes que la componen. Podemos decir que desde Escoto, el conjunto de la filosofía moderna y contemporánea en cualquiera de sus disciplinas se encuentra no ante una, sino ante varias entidades formalmente independientes, ante diversas partes con distintos aspectos formales que contienen cierta entidad propia, y no con un todo sustancial ligado a través de un ser transitivo. De esta separación, ya sea de la sustancia, del saber y del desear, y también de la comunidad política, se deriva, como venimos afirmando, una dialéctica, una oposición no reconciliada en sí misma y necesitada de una última instancia formal, de un *tertium quid*, de una mediación, de un elemento exterior y ajeno a las partes, de una –valga decir- violencia ordenadora que medie en dicha desunión y que conecte aquello que en sí mismo se encuentra escindido.

Dos cuestiones salen al paso en torno al pensamiento y al proyecto muraltiano aquí esquematizado de forma precipitada. La primera pone de manifiesto que nos encontramos ante una filosofía que defiende un concepto ontológico y fuerte de verdad. Frente a la subjetividad epistémica propia de la modernidad, y mucho más, contra lo que Jürgen Habermas ha denominado “*lingüistificación*” posmoderna del conjunto de la filosofía, la cual supone un concepto de verdad mediado por el lenguaje y la cultura, de Muralt propone la recuperación de un concepto de verdad que surja a través de la relación del lenguaje con la cosa. El planteamiento del pensador suizo, como la reflexión aristotélica, tiene pretensiones de universalidad, sistematicidad y objetividad. En contra de la epistemologización de la filosofía moderna y la singularización, parcialidad, precariedad y relatividad cultural de las filosofías de la posmodernidad, se construye una metafísica del ser, una vuelta al reconocimiento de las posibilidades del entendimiento humano de encontrarse con la cosa, una recuperación de la verdad objetiva. Esta verdad fuerte, como ya se ha afirmado, se articula desde una interpretación de la analogía aristotélica, a través de la cual se explicita un sistema de pensamiento que organiza estructuralmente las tramas conceptuales de la historia de la filosofía occidental, tanto en el propio paisaje individual del filósofo concreto (el cual,

según Muralt, operará con la misma lógica o estructura de pensamiento en cualquiera de las materias que busque analizar) como en el conjunto de las filosofías a lo largo de la historia del pensamiento humano, las cuales, pueden ser ordenadas según su desarrollo estructural, ya sea escotista o aristotélico. Aquí, además, la estructura de pensamiento que se considera más principal será la del estagirita, dado que permite una red de inteligibilidad más universal, más comprensiva, la cual reconduce analógicamente, y por tanto incluye dando razón de cada una de ellas, la diversidad de las filosofías que se le oponen.

La segunda cuestión se refiere a que el sistema estructural propuesto por Muralt, en última instancia, y antes de su concreción y explicitación definitiva en la Edad Media, reconoce en Platón y en Aristóteles a las dos filosofías sobre las que se puede reducir y sistematizar todas las reflexiones posteriores. La historia de la filosofía, e incluso, afirmará Muralt, el conjunto de la actividad científica humana, se puede reconducir a un esquema bipolar, que aun respetando las diferencias y particularidades concretas de cada doctrina o disciplina, encuentre una cierta unidad en ellas. Por un lado nos encontramos con las explicaciones basadas en la pretensión de universalidad que permite reducir cualquier ser u objeto a idea, mecanismos explicativos que operan desde una lógica unívoca y que buscan un esquema racional capaz de situar bajo un solo género cada uno de los aspectos del ser (sería éste el entorno lógico en el que, legítimamente, se mueven las ciencias experimentales). Esta estructura de pensamiento, cuando busca la intelección de lo universal propia de la filosofía, por pura coherencia, sólo puede afirmar o bien un ser verdaderamente absoluto, único e idéntico consigo mismo (un ser puro, tal y como propuso Parménides) o bien, llevando a cabo un esfuerzo mayor por alcanzar una fidelidad más respetuosa con la multiplicidad sensible, buscará diversificar ese ser parmenídeo unitario y absoluto en distintos géneros que den razón de los distintos acontecimientos concretos y particulares; si bien, cada género, necesariamente, ha de preservar la identidad y univocidad absoluta de ese ser primero parmenídeo. Esta decisión, que fue la propia de Platón (y de la que también es hijo Duns Escoto y su planteamiento de la distinción formal *ex natura rei* y del *tertium quid* anteriormente descrito), implica que para dar unidad última a ese universo múltiple de géneros unívocos y absolutos unos de otros, sea necesario abrir la posibilidad de otro género aun mayor que los englobe a todos, no pudiendo dejar de ser, por pura lógica,

este *supragénero* o género de los géneros⁸ también unívoco. Es precisamente aquí donde se muestra más a las claras la dificultad lógica que marca genéticamente los planteamientos filosóficos armados racionalmente a través de la univocidad, que como vimos anteriormente, se expresa en la cuestión del tercero conciliador, del *tertium quid* escotista: problemática a la que, dicho sea de paso, el propio Platón no fue ajeno, y que bautizó como la cuestión del *tercer hombre*⁹. Finalmente, y de manera muy consecuente con esta estructura de pensamiento univocista y formal, tal posición filosófica encontrará su mejor expresión lógica en el razonamiento matemático, en la forma deductiva, en un lenguaje axiomático que alcance a constituir sistemas autoevidentes y cerrados sobre sí. Este planteamiento ganará su aceptación generalizada con la modernidad (ya sea en Descartes, Spinoza, Leibniz, o en la propia filosofía trascendental kantiana), convencida por la distinción formal *ex natura rei*, el *esse objectivum* y la *potentia absoluta dei*, de que el orden de las ideas, la matematización axiomática del conocimiento, goza de una justificación autorreferencial absolutamente certera, a la vez que tiene su paralelo en el orden de las cosas¹⁰. Frente a esta estructura de pensamiento triunfante desde la modernidad, nos encontramos con las filosofías que no rompen realidad y discurso, propuestas que buscan lo común, filosofías que se asientan sobre una metafísica, representadas fundamentalmente por Aristóteles. Aquí, el pensamiento propone al ser no como un único género, sino como el fondo común, irreductible a algún aspecto o forma genérica, que constituye toda sustancia y todo acto. El ser no se puede reducir a un género pues si lo común fuera un género (esto es, una instancia con una significación unívoca y absoluta, definible a través de un significado único) dejaría de contener esa condición transitiva y trasgenérica que caracteriza su unidad y universalidad. El aristotelismo abre las filosofías del ser análogo.

Aquí nos proponemos aventurar una mirada muraltiana y en último término, aristotélica, sobre la modernidad kantiana, una visión que, como vemos, busca los orígenes escotistas, ockhamistas, medievales e idealistas del criticismo trascendental, estableciendo la unidad de su propia empresa doctrinal y su relación estructural con

⁸ En Platón, la idea de *Bien*.

⁹ Esta cuestión aparece en la República 557c, en el Parménides 131e-132b y 132c-133a, y en Timeo 31a.

¹⁰ Esto último ya no será suscrito por el criticismo trascendental kantiano para el que el orden de lo fenoménico no ha de ser ajustado al mundo *nouménico*, al menos, en el plano del conocimiento científico.

otras expresiones de racionalidad. El trabajo que aquí se emprende, tiene pues, como tesis de partida -la cual habrá de ser justificada inductivamente a través del análisis de los pensamientos vertidos en los textos originales- que la filosofía de Kant se encuentra en la estela de una orientación filosófica surgida de las disputas medievales acerca de cuestiones metafísicas, teológicas y gnoseológicas, las cuales se solucionarán y radicalizarán en la vía moderna, aun cuando los propios filósofos modernos ignoren no sólo su origen estructural, sino también sus propios presupuestos y la lógica oculta de su pensamiento. La apuesta, como ya he dicho, no deja de ser arriesgada, pues supone una reinterpretación de toda la historia de la filosofía moderna y contemporánea, y una nueva valoración de sus hitos fundamentales. Como dice el propio Muralta, esto implica reordenar el prestigioso estatus que la tradición filosófica occidental viene otorgando a al pensamiento moderno, y reinterpretar sus presupuestos filosóficos desde la recepción de ciertos hábitos y estructuras mentales heredadas de la Edad Media cristiana¹¹:

¹¹ Esta hipótesis muraltiana, sin embargo, no es del todo original (aunque sí pueda serlo su intento por hacerla transparente), pues no solo se defiende en términos semejantes por filósofos medievalistas como E. Gilson sino que el propio Heidegger ya defendía a principios del siglo XX una posición similar. En efecto, el autor alemán afirmará en *Ser y tiempo* que: “*La ontología griega y su historia, que todavía hoy, a través de diversas filiaciones y distorsiones, determinan el aparato conceptual de la filosofía, son la prueba de que el Dasein se comprende a sí mismo y al ser en general a partir del “mundo”, y de que la ontología que de este modo ha nacido sucumbe a la tradición, una tradición que la degrada a la condición de cosa obvia y de material que ha de ser meramente reelaborado (como en Hegel). Esta ontología griega desarraigada llega a ser en la Edad Media un cuerpo doctrinal consolidado. Su sistemática es todo lo contrario de un ensamblaje en un único edificio de piezas heredadas de la tradición. Dentro de los límites de una recepción dogmática de las concepciones fundamentales del ser, tomadas de los griegos, hay en esta sistemática mucho trabajo creativo que aún no ha sido puesto de relieve. En su formulación escolástica, lo esencial de la ontología griega pasa a la “metafísica” y a la filosofía trascendental de la época moderna por la vía de las Disputationes Metaphysicae de Suárez, y determina todavía los fundamentos y fines de la lógica de Hegel*” HEIDEGGER, MARTÍN, *Ser y tiempo*, Pág. 45. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera. Editorial Trotta, Madrid 2003. Vemos, pues, como Heidegger anuncia la empresa muraltiana y su vocación por sacar a la luz, por poner de relieve el valor y la relevancia de la labor de sistematización de los conceptos fundamentales de la filosofía occidental llevada a cabo por la escolástica, y finalmente también, reconocer su carácter de base genética (su fundamento como tradición) sobre la que se articulará el pensamiento moderno. En concreto, y evidenciando la dependencia del *ego cogito* cartesiano de estructuras de pensamiento medievales (de una tradición, según los términos del propio Heidegger), y por tanto, lo fallido del supuesto nuevo comienzo de la tarea filosófica que pretende haber desarrollado Descartes, Heidegger llega a afirmar que “*Descartes lleva a cabo las consideraciones fundamentales de sus Meditaciones mediante la aplicación de la ontología medieval al ente puesto por él como fundamentum inconcussum (...) Que Descartes “depende” de la escolástica medieval y emplea su terminología, lo ve cualquier conocedor de la Edad Media. Pero con este “descubrimiento” no se ha ganado filosóficamente nada mientras quede oscuro el fundamental alcance que tiene para la época siguiente esta influencia de la ontología medieval en la determinación o no*

“Ahora bien, el pensamiento medieval es (algunos se dan cuenta ahora con gran asombro) la fuente inmediata de las problemáticas del pensamiento moderno. Ciertamente, el pensamiento griego antiguo constituye el crisol de los principios filosóficos de los que occidente sigue viviendo. Pero, en razón de la irrupción del cristianismo, es la lenta maduración de la civilización europea en el curso de diez siglos de Edad Media la que ha proporcionado la imagen de este mundo, al posibilitar la constitución de las principales estructuras que rigen el pensamiento contemporáneo”¹².

En cualquier caso, el desarrollo de nuestra investigación irá encaminado a analizar, a través de las transformaciones filosóficas de determinados conceptos en algunos autores representativos, la mentada estructura de pensamiento escotista y su aplicación en su expresión kantiana. La intención es pues, la de analizar una serie de ideas fundamentales que aparecen en el tránsito de la filosofía desde la edad media hasta la ilustración, como son *el ser, la sustancia, el acto, la potencia, la posibilidad, la esencia, la materia, la forma, lo absoluto, el esse objectivum, el esse volitum, la justicia*, etc. Dichas categorías aparecen en sus orígenes griegos y medievales con un sentido objetivo, esto es, como expresiones de un modo de ser con pleno contenido ontológico. Así ocurre paradigmáticamente en la filosofía de Aristóteles. También tendrán este significado en el pensamiento de Escoto, si bien aquí se produce ya una cierta desviación, una cierta formalización de los mismos, pues la unidad sustancial de dichas categorías se fragmenta, como ya hemos adelantado, en diversas formalidades según un cierto orden racional; lo común se encuentra así escindido, dividido formalmente *ex natura rei*. Tras la hipótesis divina planteada por Ockham, y perdida definitivamente su unidad sustancial, dichos conceptos operarán como categorías de un ámbito más bien lógico-ontológico en Suárez, para convertirse finalmente con Kant, en categorías puramente epistemológicas, en formas propias de la subjetividad humana, en estructuras de pensamiento que han abandonado definitivamente su origen objetivo y se

determinación ontológica de la res cogitans” Ibíd. Pág. 48. Nuestra tarea, será precisamente la de identificar esa influencia del pensamiento escolástico, no tanto en Descartes, supuesto padre del nuevo modo de pensar que afirma traer la época moderna, sino de su expresión, a nuestro juicio, más sugerente, la que hallamos en el criticismo trascendental kantiano. Sacar a la luz dicha influencia estructural si sería, desde mi punto de vista una ganancia filosófica.

¹² MURALT, ANDRÉ DE, La apuesta de la filosofía medieval, Pág. 66. Ediciones jurídicas y sociales, S.A. Politopías. Madrid 2008

han convertido en funciones de síntesis inherentes a cualquier forma humana de experiencia. Veremos así cómo esta serie de conceptos se articulan a partir de la estructura de pensamiento escotista y operan de manera similar en su origen ontológico hasta su formalización definitiva en el giro epistemológico kantiano. Intentaremos demostrar además, siguiendo el orden de nuestras hipótesis, cómo en la filosofía kantiana el proceso de conocimiento ha perdido su unidad, por lo que su propuesta se encuentra en buena parte dominada por la problemática del *tertium quid*. La identidad que el aristotelismo defendía en el ámbito metafísico entre la materia y la forma, en la acción noética o práctica entre el sujeto y el objeto, y en la política entre la ley y el cuerpo social, queda absolutamente rota en Kant, quien, preso de las categorías escotistas y okhamistas (y en particular de su distinción formal *ex-natura rei*, el *esse objectivum*, la *potentia absoluta dei*, y fundamentalmente, el *esse volitum*¹³), se verá impulsado a buscar algún elemento que medie, reduzca o, como dice el propio Kant, que *synthetice*, las rupturas en cada uno de los momentos del proceso cognoscitivo, moral o político.

Finalmente, se analizarán de modo más específico cuáles son las consecuencias prácticas y teóricas de estas transformaciones doctrinales en el ámbito jurídico y político. De este modo, plantearemos el origen estructural de la especulación crítica kantiana sobre lo político y lo jurídico en las filosofías de Ockham y Suárez, haciendo un estudio más detallado sobre éstas, y veremos también cómo, el pensamiento escotista, constituye, asimismo, una referencia estructural fundamental sobre la que se construirá el conjunto de la ética formal kantiana. Este formalismo práctico, el cual queda planteado ya al final de la *Crítica de la razón pura*, defiende explícitamente, como su más revolucionaria estrategia doctrinal, la decisión de trocar el análisis de la felicidad por el estudio del deber. El bien deja de expresarse en razón del fin, la felicidad deja de ser la clave de los principios morales. Para Kant, como en general para todos los filósofos modernos, el objeto en el acto de querer deja de servir de criterio básico para la elaboración de una ética racional, dado que la razón humana, absoluta de por sí, en su actividad inherente, sólo puede acceder ya a sus propias representaciones, a su *esse volitum*, sin poder alcanzar ya la realidad en sí misma, la cual ha sido vaciada de toda racionalidad o finalidad intrínseca: la razón de la moral y del derecho se encuentra ya

¹³ Efectivamente, esta última entidad de razón será la definitiva instancia a priori que procurará enlazar un sujeto trascendental dialécticamente quebrado.

sólo en el sujeto y no en el ser. En efecto, las operaciones de la razón subjetiva kantiana, ya sea cuando constituye juicios sintéticos *a priori* en las ciencias, o cuando se arma para determinar las costumbres o las formas de vida debidas a través de imperativos morales, sólo puede garantizar la universalidad y necesidad de sus conclusiones desde las condiciones de posibilidad formales puestas por el propio sujeto trascendental, y de ahí que la moral y el derecho sólo puedan aspirar ya a formular una serie de preceptos o de principios meramente procedimentales, formales, técnicos; un conjunto de normas prácticas vacías de cualquier contenido o fin objetivo, alejadas de cualquier materialidad empírica, de cualquier idea de bien concreta, de cualquier *telos*. Por todo esto, el derecho moderno propuesto por Kant buscará una justicia puramente abstracta, formal, ideal, procedimental, una *praxis* alejada de cualquier expresión acerca de la vida buena, una filosofía jurídica que ansía pues, únicamente, establecer los mecanismos normativos básicos que permitan cualquier acción o conducta externa a través de la identificación racional de cierta formalidad o procedimiento predeterminado, esto es, que se halle prefijada y reconducida a través de la obligación vacía y universal que representa el imperativo categórico. En fin, en la modernidad práctica y política que Kant representa, se defiende la concreción legal e institucional de un sistema de principios morales y jurídicos trascendentales que se han de constituir sobre el respeto al poder o voluntad individual, un sistema de valores sin conexión alguna con la justicia del fin querido, esto es, que se imponen sea cual fuere ese querer, sin contar en ningún caso con la razón ontológica de la acción, con su proporción equitativa según el caso, según la justicia objetiva de la cosa o la situación, sino construida tan sólo sobre la pura forma ideal subjetiva.

Podemos afirmar, pues, desde un punto de vista estructural, que será precisamente este modelo procedimental, el modo en el que se legitimarán filosóficamente el conjunto de los sistemas garantistas defensores de los derechos subjetivos que caracterizan las propuestas propias de la filosofía moderna. En todos ellos, no se pretenderá justificar ninguna justicia por sí, sino que su punto de partida será la defensa de una serie de principios legitimadores que tan solo proponen una serie de cauces puramente formales para la expresión de cualquier voluntad individual. Esto provocará que se pierda toda relación con una idea de felicidad con contenido real, ya sea individual o colectiva. Como afirma Jürgen Habermas “*Los pensadores modernos ya no se preguntan, como hacían los antiguos, por las relaciones morales de la vida*

*buena y excelente, sino por las condiciones fácticas de la supervivencia (...) Esta necesidad práctica, que exige soluciones técnicas, está al comienzo de la moderna filosofía social. A diferencia de la necesidad ética de la política clásica, no exige ninguna fundamentación teórica de las virtudes y de las leyes en una ontología de la naturaleza humana. Mientras que el punto de partida teóricamente fundamentado de los antiguos era el siguiente: cómo pueden los hombres estar en correspondencia desde un punto de vista práctico con un orden natural; el punto de partida prácticamente afirmado de los modernos es éste: cómo pueden dominar los hombres técnicamente el amenazante mal natural*¹⁴. Así pues, desde un punto de vista aristotélico, la reflexión moderna acerca del bien y la justicia, olvida completamente la causa final para quedarse únicamente en el análisis técnico de la causalidad eficiente. El orden jurídico y político no se encuentra contenido en la naturaleza del ser humano sino que ha de ser técnicamente decidido e instituido. Este nuevo orden moral, legal y político construido sobre la mera eficiencia, como decimos, será analizado en el presente trabajo a través de su expresión paradigmática en la obra de Kant, el cual constituye, posiblemente, su versión mejor acabada y más influyente.

¹⁴ HABERMAS, JÜRGEN, Teoría y praxis, Pág. 58. Traducción de Salvador Mas Torres y Carlos Moya Espí. Editorial Tecnos S.A. Madrid, 2000.

2. LO FORMAL Y LO POSIBLE: UN INTENTO DE RECONSTRUCCIÓN HISTÓRICA.

2.1. LA FORMA ESCOTISTA

2.1.1. LA CIENCIA DEL SER EN CUANTO QUE SER

Como hemos defendido en la introducción, Duns Escoto se encuentra en la génesis de este vuelco en el pensamiento metafísico, gnoseológico y práctico que a la postre desembocará en la revolución moderna y en su paradigmática expresión kantiana. La trama de dicha transición silenciosa será conducida por esa especie de sutilísimo bisturí filosófico que es la distinción formal *ex-natura rei*. Este mecanismo de inteligibilidad, como ya se ha avanzado, se dirige principalmente a enfatizar el contenido *natural* o real de las diversas razones que el entendimiento humano descubre en su actividad. Esta decisión teórica supone recuperar el impulso idealista propio del platonismo y su disposición estructural por separar y ontologizar cualquier aspecto formal del que se pueda ofrecer una razón propia, de tal manera que los hechos mismos se ajusten a los productos eidéticos deducidos por la conciencia humana y no a la inversa.

Sosteniendo estructuralmente este instrumento metodológico se halla, como también se ha defendido en el capítulo anterior, la lógica unívoca. La consideración unívoca de la noción del ser o de cualquier otra noción universal, será, ciertamente, uno de los planteamientos más determinantes de todo el proyecto filosófico escotista. Es este planteamiento acerca de la univocidad el que constituirá, en último término, la especificidad propia de la doctrina escotista frente a la versión vigente en ese momento,

esto es, frente al aristotelismo que representaba la filosofía de Santo Tomás de Aquino. En concreto, para Duns Escoto, un concepto unívoco es aquél que es susceptible de ser formalmente distinguido de manera tal que ningún otro significado entre en la definición de aquél. Así pues, el ser, al decirse unívocamente, constituye una definición absolutamente una, propia, distinta y por sí. En este sentido asegura Escoto tratando la cuestión del concepto unívoco de Dios y la criatura: “*Digo que Dios es conocido no sólo en un concepto análogo a la criatura, es decir, que sea completamente distinto del concepto que se predica de la criatura, sino en un concepto unívoco a Dios y a la criatura. Y para que no haya disputa sobre el nombre de univocación, llamo unívoco a aquel concepto que es uno de tal manera que su unidad es suficiente para la contradicción, afirmándolo y negándolo del mismo sujeto; es suficiente también para constituir un término medio en el silogismo, de suerte que se pueda concluir que los extremos unidos en ese medio que presenta tal unidad se identifican entre sí*”¹⁵. La lógica unívoca erige así una definición del ser formalmente una, reducida a un único sentido absoluto, a una forma incondicional y de por sí, a un solo género¹⁶.

Cierto es que la postulación unívoca del ser propuesta por Duns Escoto tiene su origen, en última instancia, en un argumento de orden heurístico y gnoseológico. Y es que para el filósofo franciscano el ser ha de constituir un objeto con suficiente entidad ontológica como para dar carta de naturaleza a la ciencia que lo investiga, a saber, a la metafísica. Si la filosofía primera pretende aspirar a constituirse como una ciencia autónoma, su objeto de estudio, el ser, no puede sino definirse por sí mismo, unívocamente, sin englobar en su definición ninguna otra razón formal; su definición debe estar, pues, aislada de cualquier otra condición. De este modo, el ser no puede dejar de encontrarse separado formalmente *ex natura rei* de los diferentes aspectos materiales o géneros formales que han de estudiar las ciencias particulares. El ser ha de constituir una cierta “*naturaleza*” separada, al margen de sus posibles concreciones y diferenciaciones genéricas, ya que de otro modo la filosofía primera no se podría arrojar su carácter de conocimiento propio e independiente: “*Se la debe entender en*

¹⁵ ESCOTO, DUNS, *Ordinatio*. En *Los filósofos medievales* Pág. 1062, selección de textos, Traducción Clemente Fernández, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1979.

¹⁶ La lógica de las nociones unívocas (junto a las análogas y equívocas) aparece definida ampliamente y con rigurosidad a propósito de la teoría de la justicia aristotélica en *La Invención del Derecho en Aristóteles*, Pág. 22-23, MUINELO COBO, José Carlos, editorial Dickinson, Madrid, 2011.

este sentido en que, de suyo, la naturaleza no es una unidad numérica, ni muchas con una pluralidad opuesta a esa unidad, ni universal en acto, a la manera según la cual algo se hace universal en el entendimiento, ni de suyo, particular, puesto que aunque ella no exista realmente sin una u otra de estas cosas, ella no es por sí misma ninguna de ellas, sino que es naturalmente anterior a todas. Ahora bien, es en este estado de prioridad natural que la naturaleza es quod quid est, un objeto para el intelecto, y también, precisamente en tanto que tal, el objeto de la consideración del metafísico...”¹⁷.

Como vemos, en un impulso teórico muy cercano al filósofo musulmán Avicena, Duns Escoto distinguirá, muy sutilmente, el objeto de la metafísica del objeto de las demás ciencias. El ser, si quiere atribuirse la autonomía suficiente para ser objeto de estudio de una ciencia independiente, no puede identificarse simplemente con los rasgos determinantes que constituyen cada cosa. Puesto que si la naturaleza del ser puede ser pensada formalmente de manera independiente sin involucrar en esa misma reflexión ningún modo genérico, accidental, o incluso divino, es porque pertenece a un orden de inteligibilidad y de realidad formalmente distinta a dichas concreciones. Insistamos, para Escoto, la concepción del ser es absolutamente unívoca: *“Nosotros mismos comprobamos que podemos concebir el ser sin concebirlo como tal sustancia o tal accidente, dado que, cuando se concibe el ser, no se sabe si se trata de un ser en sí o en otro... por lo tanto, concebimos en primer lugar algo diferente a ambos, y encontramos además que uno y otro están inmediatamente incluidos en un término tal que el primer concepto, el de ser, está ahí comprendido”¹⁸.*

El ser es definido así por Escoto a través de la distinción formal *ex natura rei* como una realidad de por sí, unívoca, como la realidad más común y universal; el ser es el objeto del pensamiento más general, la instancia más universal posible que se superpone formalmente a cualquier tipo de especificación particular, formal o divina. Así, esta noción común a todo ente, la cual contiene una cierta realidad por sí misma, el ser en tanto que ser, será la responsable de llevar a cada cosa no a ser tal o cual cosa particular (física, matemática o teológicamente), sino precisamente, a constituirse como

¹⁷ ESCOTO, DUNS, Opus Oxoniense, II,d.3,q.1,n.7;t.2 En *Opera Omnia*, edición Wadding, 26 vols. Vivés, París 1891.

¹⁸ ESCOTO, DUNS, In *Metaphysicam*, IV, q.1,n.6-7. En *Opera Omnia*, edición Wadding, 26 vols. Vivés, París 1891.

entidad¹⁹. La nueva empresa teórica pergeñada por Escoto defiende una noción de ser absolutamente uno y abstraído de todas sus actualizaciones esenciales, accidentales o particulares, un ser basado en la más absoluta y positiva indeterminación, una instancia pura y vacía de toda concreción o determinación particular o genérica, un ser que se encuentra al margen de cualquier tipo de condición pero que representa él mismo la condición ontológica de todo. La concepción del ser que se deriva de la univocidad y de la distinción formal *ex natura rei* escotista no tiene ya nada del ser análogo y relacional aristotélico; el ser es lo absolutamente común y por sí, aquello que es todo pero que formalmente se encuentra separado, de algún modo, de todo, y que consiste, por ello mismo, en ser nada más que ser.

Como vemos, esta unidad formal metafísica que significa el ser, no puede contener la más mínima determinación, no puede albergar condición alguna, pues de otro modo el ser no sería un objeto uno y por sí, y la ciencia que lo estudia carecería de un ámbito de investigación propio. Por ello, todo aquello que añade algo al ser mismo (que el ser en cuanto que ser), todas las determinaciones que desembocan en alguna concreción (ya sea física o divina), han de concretarse como determinaciones particulares del ser mismo. El ser es la homogeneidad más estricta, el género más vacío que significa exclusivamente el hecho de ser en tanto que ser, la univocidad diáfana, aquello que es y que no puede dejar de ser simplemente eso, ser.

Así pues, y tal y como venimos insistiendo, el ser es pensado por Escoto como aquello que se encuentra uniformemente distribuido en todo lo real por el mero hecho de ser; es por tanto, una definición absolutamente vacía y universal de la que ha de participar toda cosa que sea; pero si esto es así, si la inteligencia humana es capaz de concebir una razón semejante, y si fiamos nuestro razonamiento a la distinción formal, aquella distinción tendrá que constituir un cierto ser uno y por sí, una “*realidad*” autónoma y desconectada en cierta medida de cualquier concreción. La estrategia de

¹⁹ Adelantando mucho el camino a recorrer por esta investigación, podríamos decir que el ser se presenta aquí ya no como lo fáctico concreto, lo universal metafísico o lo divino teológico, sino como la condición de posibilidad que engloba esa facticidad, esa abstracción metafísica o esa consideración del absoluto. Será esta misma consideración que podríamos calificar como pre-ontológica y que Escoto denomina metafísica, la que se encuentre luego en todas las filosofías de la modernidad, y más en concreto en la crítica kantiana, donde lo posible se arraiga ya no en las condiciones abridoras y constitutivas del mundo, sino en los elementos trascendentales propiciadores de cualquier experiencia racional.

inteligibilidad escotista propone la tesis de que todo producto reconocido o distinguido formalmente por la razón, en este caso, la dilucidación del elemento más común y general que constituye toda realidad, se formaliza de tal modo que acaba hipostatizándose, ontologizándose formalmente, por lo que también aquella forma absolutamente común a todo lo que es, dado que puede ser pensada y definida sin necesidad de referenciarla a ninguna otra forma, se debe separar de todo aquello que recibe ese mismo ser, conformando así un ser uno de por sí, el ser en tanto que ser.

2.1.2. LA SUSTANCIA ESCOTISTA

Entremos aún más en detalle en esta nueva concepción filosófica concretando nuestro análisis en la visión escotista de la sustancia. En su reflexión acerca de la sustancia individual, y conduciendo su análisis en términos aristotélicos, pero de nuevo muy alejado del espíritu analógico de aquél, Escoto reproducirá la separación unívoca del ser en el interior de la cosa particular. Contra el ser análogo propiamente aristotélico que defiende la indivisibilidad de la unidad actual de la sustancia, Escoto, al considerar unívoca la noción de ser y ubicarla fuera de cualquier especificación, concluirá que la sustancia se encuentra real o formalmente separada en sus distintos aspectos, los cuales representarán diferentes modos, absoluta o relativamente diferenciados de ese ser concreto que ha perdido definitivamente su unidad sustancial y por sí. En este sentido podemos decir que Escoto concebirá la sustancia como una entidad compuesta de diversos aspectos que han de considerarse, o bien distintos realmente entre sí, como la materia y la forma, o bien distintos formalmente unos de otros, como el género y la especie: “...*todo lo que es común , y sin embargo determinable, todavía se puede distinguir (aunque sea una única cosa), en muchas realidades formalmente distintas, de las cuales ésta formalmente no es la otra*”²⁰. Esta separación formal de la sustancia, a la postre, no puede constituir una unidad por sí, sino que sus distintas entidades formales

²⁰ ESCOTO, DUNS, Opera omnia, VII p. 483. Traducción de Clemente Fernández, en Los filósofos Medievales, Selección de textos. Biblioteca de autores cristianos, Madrid 1979.

habrán de conciliarse a través de la intervención de un tercero, esto es, mediante una unidad de orden.

Esta noción de la sustancia individual, la cual concibe la sustancia como una unidad fragmentada en distintas partes, constituye para Escoto una conclusión necesariamente derivada del hecho de otorgar a cada una de esos fragmentos un cierto ser, esto es, una cierta actualidad. Y es que si las piezas que constituyen el individuo son realmente entidades de por sí, a su vez, cada una de ellas tendrá que contener todas las condiciones o determinaciones fundamentales del ser mismo. Esta decisión estructural es la que motiva que Escoto no pueda dejar de reconocer que el aspecto material de la sustancia se encuentra inevitablemente modelado por un constitutivo formal propio, esto es, por un cierto ser de por sí. En efecto, más allá de las formas esenciales que la determinan quiditativamente, la materia contiene, intrínsecamente, una cierta estructuración formal de por sí, separada actualmente de las distintas formas quiditativas, la cual, a su vez, le permite, precisamente, ser receptáculo de éstas últimas: *“La materia tiene una cierta realidad positiva fuera del intelecto y de su causa, y es en virtud de esa realidad que puede recibir las formas sustanciales, que son simplemente actos”*²¹. La materia gana así un rango ontológico impensable para Aristóteles, pues lejos de ser una pura receptividad, asume un importante constitutivo formal determinante intrínseco o inmanente a su condición de entidad material.

Ciertamente, tal y como ocurría en la definición del ser, la estructura de pensamiento escotista propone que todo aquello que el entendimiento pueda separar y pensar por sí mismo, alcance cierta entidad real, contenga una cierta virtualidad formal o esencial de por sí. Y como la materia es algo distinguible por la inteligencia humana, la cual es capaz de reconocerla y pensarla separadamente, y dado que la noción de ser se ha reconocida por Escoto como genérica, como unívoca, su condición no puede dejar de expresar cierta autonomía entitativa y por sí, y con ella, una cierta esencia o forma propia que la determine: *“Digo entonces que para mí existe contradicción en que la materia sea término de una creación y parte de un compuesto sin tener algún ser, en*

²¹ ESCOTO, DUNS, *Opus Oxoniense*, II, d. 12, q.1, n.11. En *Opera Omnia*, edición Wadding, 26 vols. Vivés, París 1891.

*tanto que ella es alguna esencia; en efecto, es para mí una contradicción que alguna esencia sea fuera de su causa, sin tener algún ser por el cual ella sea esencia*²².

De ahí que esta postura implique, a pesar de que Escoto se tuviera por un aristotélico empeñado en el rigor y la sutileza conceptual, romper definitivamente con la teoría hilemórfica. La materia es independiente de la forma, dado que puede ser conocida y reconocida directamente, *clara y distintamente*, por la razón humana. Por su puesto, las diversas formas quiditativas que determinan cada sustancia pueden ser comprendidas aisladamente, de ahí su entidad ontológica diferenciada. Pero además, la materia constituye también un ser independiente de algún modo, dado que igualmente puede ser pensada e identificada por sí misma. Por ello hay que reconocer que antes de encontrarse constituida por la forma determinante que la especifica, la materia goza ya de una forma anterior que la constituye, únicamente en su bruta materialidad, pero ya de manera propia e independiente.

Así pues, la materia, al margen de la forma sustancial, se encuentra, en cierto modo, ya actualizada. Lo material es un ser por sí, goza de su propia forma esencial al poderse identificar los límites de su razón formal a través de la actividad del entendimiento. De ahí que la materia sea ya una entidad, sino absoluta y sustancial (como el individuo particular), si al menos de algún modo, como un ser disminuido. En este sentido, Escoto llega a afirmar, haciendo referencia al estado de Cristo en la resurrección, que *“Así, en cuanto a nuestro propósito, mientras que la forma del alma no permanece, el cuerpo permanece, y, por tanto, en todo ser animado, es preciso establecer esta forma por la cual el cuerpo es cuerpo como diferente de aquella por la cual el cuerpo es animado (...) Es por lo que el cuerpo, que es una parte del compuesto, permaneciendo en su ser (esse) propio sin el alma, tiene una forma, por la cual es cuerpo según este último modo, y no tiene alma. Así, esta forma es necesariamente diferente del alma*”²³.

Ya hemos visto que para Escoto nada hay en el ámbito de la sustancia individual que llegue a unir la materia con la forma, dado que el ser mismo ha quedado apartado de sus modulaciones y concreciones entitativas al poderse reconocer en ellas una

²² *Ibíd.* II, d. 12, q.1, n.16.

²³ ESCOTO, DUNS Comentario sobre el libro cuarto de las sentencias, distinción 11, cuestión 3^a. En *Opera Omnia*, edición Wadding, 26 vols. Vivés, París 1891.

esencia formal y con ella, cierta actualidad. Por tanto, cada modo o parte de ese ser, precisamente para ser algo, tendrá que poseer su propia forma. En este sentido, habrá que admitir que si la materia tiene alguna virtualidad, si es algo más que nada, tendrá que contener también su forma propia, la cual habrá de añadirse a la forma sustancial (al *alma*, como se afirma en el texto anterior) que constituye la sustancia. Como venimos insistiendo, para Escoto, donde hay una razón formal diferenciada o distinguida por la inteligencia, hay ente. Todo modo o razón del ser, y siempre que pueda concretarse e identificarse a través del entendimiento humano, ha de poseer una forma independiente, y con ella, una cierta diferencia real o formal *ex natura rei*, una cierta entidad por sí, al menos *secundum quid*, en un sentido menor, desde un punto de vista formal. En este sentido afirma Escoto lo siguiente “*Entiendo por no-identidad formal de algunas cosas cuando una no es razón formal de la otra, de modo que si aquella fuera definida, no pertenecería a la definición de ésta*”²⁴.

Por tanto, las diferentes formas se legitiman gnoseológica y ontológicamente a través de la capacidad de la razón humana para pensarlas independientemente, y si este hecho se produce, si una cosa puede ser pensada sin mezcla de otra, entonces hay entidad, hay esencia, al menos, en cierto modo, formalmente *ex natura rei*. Materia y forma se encuentran pues separadas realmente dentro de la unidad de la sustancia individual y ambas, constituyen, cada una por separado, una cierta entidad actual. De ahí que la supuesta unidad y autonomía que configura el ente individual, la cual lo lleva a distinguirse de cualquier otro ser sustancial, convive, en el seno de su propia identidad absoluta, con una distinción real, que si bien no diferencia dos seres simples e independientes de por sí, si acabará introduciendo en el seno de cada cosa una cierta parcelación y diferenciación real²⁵.

²⁴ ESCOTO, DUNS 1950, RP 1, distinción 45, q.2, num. 9 XXII, 503. En *Opera Omnia*, edición Wadding, 26 vols. Vivés, París 1891.

²⁵ En última instancia, la repercusión de esta decisión lógica y epistemológica conducirá a ciertos problemas de consistencia. La dificultad que encuentra este orden de inteligibilidad, dificultad que llega hasta el punto de caer en cierta contradicción, radica en que semejante nudo intelectual impide asir al pensamiento sobre su propia condición inherente, la misma que permite cualquier arte reflexivo, también el del propio Escoto. Y es que poner en funcionamiento la razón implica echar a andar su camino de ir a la vez atando y separando ideas, un mecanismo que aísla pero que a la vez va creando lazos que anudan las distintas experiencias de aquello que se quiere pensar. Pensar no es sino relacionar, y esto supone poner distancias, pero también nexos sobre la diversidad analizada. Parece pues que Escoto en su

Semejante sutileza intelectual supone, como hemos dicho, un nuevo universo filosófico, una manera muy moderna de ver las “cosas” (esto es, una sutil sensibilidad para apreciar formal y ontológicamente los distintos aspectos de la sustancia), la cual, como elemento más destacable, conlleva la ruptura definitiva de la unidad sustancial misma. La composición de la sustancia se fragmenta así en una pluralidad de formas materiales, quiditativas o formales que constituyen la complejidad del individuo. La sustancia pasará a constituir un agregado formado por diversas partes formales que se arrojan cierta entidad ontológica de por sí.

La lógica de la disgregación que venimos analizando, y que se encuentra, según la tesis aquí mantenida, profundamente arraigada en la estructura del pensamiento escotista, conduce directamente a otra consideración fundamental. Podemos afirmar que la concepción univocista y formalista característica del pensamiento de Escoto aplicada al análisis de la sustancia individual, implica, a la postre, una multiplicación infinita de esas separaciones formales que se han abierto en el interior del propio ente²⁶.

búsqueda filosófica se encuentra tan sólo con uno de los lados de la razón humana, con su capacidad de identificar diferencias, reificando esta tendencia, convirtiéndola en la función racional absoluta y olvidando que esa actividad de generar distinciones sólo es posible si actúa anudada a su capacidad de ir atando los distintos cabos que va señalando. Sólo es posible pensar desde la comprensión de lo común que estrecha las diferenciaciones efectuadas, que las pone sobre una referencia común, esto es, que las ordena desde un *mínimo común múltiplo* que ponga una cierta identidad en el discurso reuniendo las distintas partes que han quedado separadas.

Escoto, en su afán filosófico, no sólo simplifica la razón humana reduciéndola a su lado dialéctico, escéptico, que diría Hegel, sino que además de su decisión lógica y epistemológica implicada en reducir la razón a su capacidad diferenciadora, del lado metafísico u ontológico, su formalismo le lleva a un lugar con mucho más riesgo, al fracturar de la misma manera el ser y el ente, poniendo a cada uno de ellos, y dada su diversidad intrínseca, en habitaciones separadas, enfrentadas por intersticios no reconocidos, pliegues sordos, límites no pensados ni superados ontológicamente por vía de la unidad que representaba el ser aristotélico. Por el contrario, la brecha abierta en el orden de los entes, se intentará luego agrupar mediante una ligadura que reduzca las distancias que se han vuelto irreductibles.

Esta versión monolítica de una razón diferenciadora formalmente y de la segregación del ser y del ente, se concretará a su vez en una especial concepción de la verdad. Se abre también aquí una nueva vía de comprensión de los conocimientos humanos, una vía otra vez tercera, un nuevo camino epistemológico mucho más moderno.

²⁶ En un sentido estructural veremos como en Kant se dan análogamente estas separaciones, si bien no ya para dar razón de la sustancia sino para postular las condiciones de posibilidad de todo conocimiento. También en el filósofo de Königsberg la materia del conocimiento aportada por la sensibilidad se encuentra separada *abismalmente* de la forma que la unifica por parte del entendimiento. En ambos filósofos, la ruptura materia forma, ya sea ontológica o epistemológica, necesitará también, como veremos a continuación, de un tercero que lime sus diferencias.

Esta división infinitesimal²⁷ se encuentra necesariamente involucrada en la lógica univocista, dado que el principio formal que dirige toda la explicación, opera de tal manera que siempre que distingue distintas partes o aspectos en un compuesto, no puede dejar de otorgar a esos fragmentos una cierta actualidad, convirtiendo estas razones en entidades con cierta independencia, con cierta actualidad. En el caso que venimos tratando con más detalle, en la cuestión de la forma de la materia, ¿no es cierto que si la materia tiene su propia forma al margen de la forma sustancial, tanto esta segunda formalidad más específica que aquella, como la propia materia, al ser definidas por sí mismas, no se encuentran separadas y distinguidas también, de alguna manera, constituyendo ambos dos entes de por sí? Y si esto es así, ¿No necesitará, de nuevo, esa materia que también puede ser pensada por sí misma al margen de esa segunda formalidad, de otra forma propia, de un *tercero* al margen de esa otra forma más cercana; y así, hasta el infinito? De esta manera, tal y como ocurría en la cuestión platónica del “tercer hombre”, se pueden multiplicar infinitamente las formas determinantes propias de la materia, como también las modulaciones genéricas, específicas, propias y accidentales, constituyendo todas ellas un enjambre de esencias formales en sí mismas que se reproducen infinitamente, generando separaciones virtuales o reales sin término²⁸. La sustancia individual queda así convertida en un abanico formalidades irreductibles a una unidad por sí: *“No sé nada, en efecto, de esa ficción que pretendería que el ser (esse) sea una cosa no compuesta que sobreviene a la esencia (essentia), mientras que la esencia es compuesta. Así, el ser de todo compuesto incluye el ser de todas las partes, es decir, incluye numerosos seres parciales de numerosas partes, es decir, incluye numerosos seres parciales de numerosas partes o formas como un todo que está formado por numerosas formas incluye esas actualidades parciales.”*²⁹

Esta novedosa y sutil descomposición formal y actual introducida en el seno de la cosa particular provocará, como hemos visto, una fractura insalvable entre cada una

²⁷ No es casualidad que en los orígenes de la filosofía moderna, en concreto, en la especulación leibziana, la cuestión del cálculo matemático infinitesimal adquiriera una especial relevancia.

²⁸ Estructuralmente veremos como será esta misma cuestión de dinámica de fragmentación la que constituya lo más profundo del sujeto trascendental kantiano y sus diversas formalidades subjetivas que han de ir sintetizando el materia sensible.

²⁹ ESCOTO, DUNS Comentario sobre el libro cuarto de las sentencias, distinción 11, cuestión 3^a. En *Opera Omnia*, edición Wadding, 26 vols. Vivés, París 1891.

de los aspectos o razones que la constituyen, perdiéndose definitivamente la unidad sustancial. No puede quedar ya, según esta interpretación, nada de aquella sustancia aristotélica que se entendía como relación trascendental, sino que lo que queda es tan sólo un agregado de partes unas de por sí, unidas formalmente hacia el infinito. Las partes, cada formalidad que incluye el compuesto, como dice Escoto, son actuales de por sí; las distintas formas no están, como en Aristóteles, en potencia con respecto a la unidad actual de la sustancia, sino que son por sí mismas, actuales, absolutamente unas, por lo que el compuesto se encuentra desintegrado en una multitud de formalidades con un cierto grado actualidad o de entidad ontológica.

A su vez, esta noción de sustancia fragmentada, este compuesto infinito que ha perdido la unidad de un ser concebido como relación actual, tal y como lo entendía Aristóteles, desemboca en otra de las problemáticas más difíciles de resolver de todo pensamiento que lleve el sello de la estructura escotista, esto es, la cuestión de la garantía mediadora del conflicto, la resolución de la dialéctica “inter pares”, la síntesis última que ha de poner paz entre tanto divorcio esencial³⁰. Como advertíamos en la introducción, será ésta una de las cuestiones que ha de lastrar el pensamiento formal sostenido en la lógica unívoca; dificultad que, por supuesto, no será ajena al propio criticismo trascendental kantiano. Y es que el desencuentro bruto que se abre entre los fragmentos que conforman la disparidad sustancial, necesita, a la fuerza, ser reunido de alguna manera; y como las partes en conflicto ya no pueden ser comunicadas a través de un ser entendido como relación trascendental, el cual ha perdido su función integradora y transitiva, su conciliación habrá de realizarse a través de otro ente esencial, o sea, echando mano de otra parte más, de otra formalidad, la cual, en este caso, gozará de entidad tan sólo en su función unitiva, garantista, completiva; su única virtualidad será la de actuar como ente mediador de las otras partes de la sustancia, recogiendo, ordenadamente, las formas que han quedado escindidas. La debilidad estructural de este mecanismo de mediación externo es evidente: perdido el sentido de la unidad por sí, del ser entendido como relación trascendental, la sustancia escotista se

³⁰ Ciertamente es que la síntesis escotista se encontrara bajo la égida del ser, vendrá a solventar la problemática dialéctica arraigada aún en la problemática ontológica. Por el contrario, en las síntesis modernas, como ya hemos analizado en una nota anterior, el problema de la mediación se encontrará ya en contextos alejados totalmente de toda reflexión acerca del ser mismo, reduciéndose a cesiones epistemológicas o prácticas, como bien atestiguan las filosofías de Kant y del propio Habermas hoy en día.

encuentra con la necesidad teórica de mantener un ente formal más que ordene las otras formas entitativas, aun cuando la condición de esa última forma unitiva no deje de ser una parte más, una formalidad más, y no una instancia con otro perfil algo más sutil, más permeable, más transitiva, más vertebradora, más común, relacional.

Vemos pues cómo, el discurso escotista en el caso paradigmático de la sustancia física y metafísica, se instala en una problemática que se repetirá más tarde innumerables veces en la filosofía moderna y contemporánea, a saber, el olvido de la concepción analógica del ser (y que puede ser referida, como venimos haciendo, al problema platónico del “tercer hombre”). Esta pérdida de referencia de lo común proviene, como venimos insistiendo, del punto de partida univocista, el cual mantiene la idea de un ser como una entidad en sí misma, universal y absoluta, y se traduce, en el análisis de la sustancia, en la necesidad de dotar al compuesto de una unidad de orden, de una disposición que sólo puede venir garantizada a través de una nueva entidad, la cual se arroga como única tarea la de conciliar los pliegues y dobleces reales y formales abiertos. Como vemos, la grave problemática que arrastra esta postura unívoca se encuentra, a la postre, en que este mecanismo de unificación formal, dado que no se puede identificar con el ser análogo, no puede ser sino otra forma sobreañadida, una parte más, un conflicto ampliado, una violencia que se suma, una nueva brecha no incorporada total y trascendentalmente a cada parcela de una sustancia que ha perdido definitivamente su reunión pacífica, su identidad ontológica. Así, la diversidad esencial constitutiva de la sustancia individual, la cual ya no puede identificarse plenamente con ella misma (tal y como ocurría en Aristóteles, o sea, analógica, transitiva o trascendentalmente) necesitará de una última formalidad, cuya única función será la de establecer una paz problemática, una mediación última que acerque lo disperso, una conciliación que, sin embargo, no se alcanza naturalmente y por sí, sino bruscamente, a través de ese otro ente, de esa entidad tercera, de ese *tertium quid*, cuya única significación formal, que ya no relacional o trascendental, será la de reunir en una última forma garantista, a través de una unidad de orden, o sea, mediante un mecanismo exterior, violenta o artificialmente, las partes divididas de las demás formalidades que componen semejante disparidad.

Ahondando aún más en la explicación escotista de la sustancia individual, nos encontramos que a esa entidad última que pretende reunir formalmente las distintas

partes que constituyen la cosa particular, Escoto la va a denominar *haecceitas*. Será esta entidad última la que comprenda el principio de individuación de la sustancia, pues ella es, para Escoto “*la realidad última del ser que es materia, o forma, o compuesto, de manera que cualquier entidad común, pero aún determinable, puede ser nuevamente determinada, si es una, en muchas realidades formalmente distintas, de las cuales, formalmente, ésta no es aquella, porque una es formalmente la entidad de un singular, mientras que la otra es formalmente la entidad de una naturaleza*”³¹. La forma última que constituye el singular no se puede identificar con las formas quiditativas que se refieren a la esencia o naturaleza de la sustancia. Escoto pretende dar vida con esta noción a una entidad tercera que sirva para completar los principios hilemórficos de la sustancia. Junto a los aspectos materiales y formales, la *haecceitas* será la tercera entidad, el *tercer hombre*, el cual servirá, exclusivamente, de lazo mediador y aglutinador del compuesto, de último modo formal que dé razón de la unidad del individuo.

Como venimos suscribiendo, el individuo se encuentra para Escoto troquelado en sus distintas formalidades, las cuales tienen un grado respetable de actualidad, esto es, un cierto *esse* separado, o bien con una cierta independencia esencial, con una entidad de suyo, como la materia y la forma, o bien con una diferenciación menor, formal *ex natura rei* (diminuta); pero en cualquier caso no son ya, como en Aristóteles, partes sustanciales de un mismo ser. La sustancia se divide así en múltiples realidades o formalidades independientes de suyo, que no obstante, configuran una cierta unidad, la cual, dada su fragmentación interna, no se alcanzará pacíficamente sino que para constituir un individuo íntegro dependerá de esa última instancia formal, de esa *ultima realitas entis* que constituye la *haecceitas*. Nos encontramos pues con una lógica de la quiebra, con una *dialéctica*, con una filosofía que renuncia a una unidad de por sí, y que por tanto, postula un ser fragmentado; el cual, que sin embargo, ha de resolverse en una cierta unidad sobrevenida, esto es, ha de asumir para constituir el individuo el caos de formalidades diversas.

Volvamos otra vez a recuperar lo andado hasta aquí por la senda del escotismo. La clave de inteligibilidad que guía el proyecto ha quedado ya esquematizada

³¹ ESCOTO, DUNS, *Opus Oxoniense*, II, d.3, q. 6, n15. En *Opera Omnia*, edición Wadding, 26 vols. Vivés, París 1891.

suficientemente, a saber, la senda dialéctica marcada por la univocidad y por la distinción formal *ex natura rei*. Esta lógica conduce a la siguiente conclusión: la materia y la forma son seres de por sí con plena actualidad. A su vez, esta ruptura o dialéctica inscrita en el interior de la cosa misma necesitará de una forma que a modo de orden constituya la unidad compleja del individuo, la *ultima actualitas formae*. Este interlocutor formal, en ningún sentido trascendental, relacional, que no opera como un denominador común embebido en cada aspecto de la sustancia, es lo que Escoto denomina *haecceitas*. Y es que, efectivamente, si la cosa particular es una entidad compleja, la cual se encuentra compuesta de diversas partes independientes entre sí, éstas, a su vez, no pueden sino tener su propia entidad aislada, pues si no la tuvieran, no serían nada determinado, no serían una entidad concreta, no tendrían forma, y con ella, ser. Atendiendo a esta lógica, Escoto defiende que tanto la materia como la forma constituyen sendas entidades unas de por sí, esto es, convienen en ser dos realidades autónomas, que aunque tengan un grado de realidad menor que el de la sustancia individual, tienen derecho a existir como entes por sí mismos. El compuesto que comprende la materia y la forma no puede constituir ya, en este orden de inteligibilidad, un individuo simple y de por sí, idéntico actualmente aunque distinto quiditativamente, en definitiva, una sustancia, o sea, esa unión ontológica inquebrantable y transitada internamente en y por el ser que había mantenido el aristotelismo. De ahí que al ser la materia y la forma dos cosas con suficiente independencia, el compuesto unitivo que las reúne no puede consistir en un ser con significado unitario y compartido, sino que tendrá que reconducirse mediante ese artificial aglutinador formal que Escoto viene a denominar *haecceitas*.

Como ya sabemos, la razón estructural última que sostiene esta versión escotista de la diversidad de la sustancia, es, a la postre, una determinada postura gnoseológica. Escoto, al plantear la existencia separada de todos y cada uno de los aspectos o razones de la sustancia individual, defiende un realismo epistemológico extremo, esto es, una identidad absoluta entre el pensar humano y el ser del mundo. El pensamiento humano trabado en sus distinciones reales, pero también formales, se corresponde con la realidad de suyo. Lo inteligido, lo razonado *clara y distintamente* por la conciencia a través de la generación de los límites que impone la definición formal, se corresponde, al menos en un cierto sentido, con una realidad de por sí. La razón, en su movimiento intelectual, articula un mapa formal de inteligibilidad, une y separa razones y aspectos

que, finalmente, se han de conformar directamente con cada cosa real, “*lo singular incluye la entidad quiditativa superior total, y, además, un grado de actualidad y de unidad última en razón de la individuación, la cual unidad, lejos de disminuir la entidad y la unidad, se les añade, y, del mismo modo, acrecienta la inteligibilidad*”³². La inteligibilidad, la posibilidad de que el entendimiento humano alcance al ser de la cosa en la unidad última o en cada esencia específica concreta se acrecienta así con esta postura teórica.

Lo que aquí está en juego para Escoto es, como venimos defendiendo, el grado de exactitud, pulcritud y objetividad de las representaciones que alcanza a dibujar el intelecto humano, el valor cognoscitivo de los contenidos de la inteligencia, en definitiva, la definición ontológica, lógica y epistemológica de la verdad. Por tanto, en última instancia, la cuestión doctrinal que se ha de dilucidar es si, y tal y como asegura Escoto, es posible afirmar que el producto de toda actividad intelectual, la conclusión de su ejercicio de separar y unir los objetos que entra a analizar, tiene o no un fundamento objetivo; esto es, si las referencias significativas que componen el orden de lo pensado se corresponden, sin quiebra alguna, con la realidad extramental, con el orden del ser; o si, por el contrario, y tal y como pensaba Aristóteles, cada una de las razones que el entendimiento llega a recortar e identificar no se corresponden con un ser independiente y único de por sí³³; o incluso si, como llegará a defender Guillermo de Ockham, y tal y como aparecía ya en el pensamiento de los sofistas, las formas del pensar componen tan solo una actividad de la razón sin fundamento *in re*, una mera operación mental, una *suppositio*, mero lenguaje, un mapa intelectual artificial, un procedimiento heurístico y pragmático que le ha de servir al ser humano para orientarse en el mundo, el cual, sin embargo, no responde fielmente a dicha caracterización formal, que lo es por tanto, de manera exclusivamente nominal y se encuentra compuesta confusamente.

³² ESCOTO, DUNS, In *Metaphysicam*, VII, q. 15, n. 4. En *Opera Omnia*, edición Wadding, 26 vols. Vivés, París 1891.

³³ Esto es, se quedan en ser diferencias de razón razonada.

2.1.3. EL ESSE OBJECTIVUM Y EL ESSE VOLITUM

Como vengo defendiendo en el presente capítulo, la clave estructural característica de la filosofía escotista se despliega y se fundamenta a través de la distinción formal *ex natura rei*. Dicha estrategia de inteligibilidad actúa como brújula directora de toda su empresa metafísica, tanto cuando aísla y separa formalmente al ser en cuanto que ser, como cuando disgrega la sustancia individual en el desencuentro de las distintas formalidades y materialidades que la componen.

Esta concepción fragmentada del ser tendrá su expresión doctrinal análoga en el ámbito gnoseológico. Tanto el ser como el conocer serán pensados por Duns Escoto a través de la distinción formal. Ciertamente es que el proyecto noético escotista tendrá otra de sus claves fundamentales, como ya hemos avanzado, en la búsqueda de un realismo epistemológico absoluto, un realismo que consiga trabar, definitivamente, la plena identidad entre el ser y el pensar. Dicha equivalencia *onto-veritativa*, no fue, como si lo fue la distinción formal *ex natura rei*, un rasgo original del pensamiento escotista, pues dicha formulación gozaba ya en la edad media cristiana de una larga tradición filosófica. Efectivamente, la identidad entre el ser y el pensar fue postulada por vez primera de manera explícita en el poema de Parménides y quedó recogida paradigmáticamente en los dos grandes proyectos filosóficos de la antigüedad griega: la filosofía de la idea trascendente platónica y la defensa de la teleología inmanente en Aristóteles. Ahora bien, esta identificación tradicional entre la inteligencia y el objeto, entre la razón humana y el ser, alcanzará en Escoto una expresión sutilísima, al permitir la distinción formal *ex natura rei* la coincidencia total entre los productos de la razón humana, la elaboración de las diferencias formales aportadas por la inteligencia, y la existencia real o formal *ex natura rei* de esas mismas disyunciones contenidas en el seno del ser mismo. Como nos dice André de Muralt, “al llevar lo que el aristotelismo llamaba la distinción de razón razonada o la distinción virtual a una cierta distinción real entre las cosas, es decir, a la famosa distinción formal *ex natura rei*, se pretende garantizar la correspondencia perfecta y casi término a término de las formas

*conceptualmente consideradas por el intelecto y de las formas existentes en la realidad. A cada noción formalmente considerada corresponde así adecuadamente un cierto ser”.*³⁴

Curiosamente, será esta concepción formalista de la verdad comandada por la lógica unívoca, el vehículo que, precisamente, agriete, y más tarde, rompa definitivamente con el realismo epistemológico propio del pensamiento griego, y en concreto, del aristotélico, el cual, paradójicamente, lo nutre en su génesis, abriéndose así, a raíz de esta nueva estructura de inteligibilidad volcada sobre la forma, la manera moderna de pensar.

Así es, la distinción formal *ex natura rei* y la propuesta del ser unívoco sugerida por Escoto tendrá una de sus plasmaciones doctrinales más significativas en su concepción realista de la verdad. A su vez, esta nueva concepción formalista del conocimiento y de la verdad se concretará en la idea del *esse objectivum*. De manera análoga a la herida ontológica que la distinción formal abrió en el seno de la sustancia, Escoto planteará una quiebra equivalente en el orden del conocimiento, lo que implicará la disgregación formal del acto que vincula al objeto conocido y al ejercicio cognoscitivo edificado en el alma humana. Efectivamente, el filósofo medieval separará el objeto del saber, la representación mental acontecida en alma del sujeto, esto es, el *esse objectivum*, de la cosa conocida en el ejercicio de conocimiento. De esta manera, la representación mental tendrá un cierto ser de por sí, diferenciado formalmente de la cosa real representada; los contenidos de la razón humana tendrán una cierta realidad, al menos de algún modo: “*la acción real del intelecto agente tiene como término una forma dotada de existencia real, que representa formalmente al universal en tanto que universal, sin lo cual su acción no podría terminarse en el universal bajo su razón de universal*”³⁵.

Así pues, el conocimiento abstractivo, la representación del universal en el alma humana, adquiere una cierta realidad de suyo. Este hecho implica que los productos de la razón humana, el *esse objectivum*, adquieran una cierta independencia con respecto a

³⁴ MURALT, ANDRÉ DE, La apuesta de la filosofía medieval. Estudio segundo, la doctrina medieval de las distinciones, Pág. 102. Ediciones jurídicas y sociales, s.a. Poltopías. Madrid 2008.

³⁵ ESCOTO, DUNS, Opus Oxoniense I, d. 3, q. 6, n.8. En *Opera Omnia*, edición Wadding, 26 vols. Vivés, París 1891.

la cosa conocida en el acto de conocimiento. A su vez, esta disgregación formal del acto de conocimiento conduce necesariamente a la siguiente conclusión: el ejercicio noético es el resultado de dos causas parciales, las cuales tienen cierta independencia la una de la otra, dado que el entendimiento humano puede pensar cada una de ellas separadamente, en su formalidad distintiva. La aplicación de la distinción formal al campo del conocimiento supone la diferenciación formal (y con ella, la donación de una cierta entidad) de cada una de las partes del proceso noético, dado que la razón humana es capaz de inteligirlas separadamente. El conocimiento, no es ya, como en Aristóteles, un acto que expresa la causalidad recíproca y total entre dos ejercicios que la razón es capaz de distinguir pero que ontológicamente constituyen una unidad actual de suyo. El acto de conocer, como la sustancia individual, ha quedado fragmentado en dos entidades con una condición entitativa menor pero real.

Y no sólo el acto de conocimiento se fragmenta en dos formalidades o causas distintas con una cierta entidad de por sí, sino que también el ejercicio del querer, el sujeto y el bien querido, quedan separados formalmente. El fin de la acción ética, el bien, como el objeto del conocer, queda apartado de la representación del motivo moral construido racionalmente por el sujeto. De ahí que la cosa pensada o querida y la razón subjetiva de esa misma cosa no puedan conformar una unidad en el acto del conocer o del querer, tal y como proponía Aristóteles. Muy al contrario, el contenido de la razón debe poseer una cierta entidad independiente, esto es, un cierto ser de objeto, un ser de algún modo, una cierta entidad como *esse objectivum* o *esse volitum*; pues sino, y dada la univocidad entitativa defendida por Escoto, no alcanzarían el grado mínimo de ser, no serían nada. Nos encontramos pues con los primeros pasos de una gnoseología y de una ética que acabará fracturando la relación de la verdad y el bien con el ser, ante una concepción que acabará por romper la relación intencional del sujeto y el objeto en el acto de conocimiento y del querer. En este sentido, vemos como dicha estrategia se volverá, paradójicamente, contra la concepción de la verdad de la gnoseología aristotélica y su defensa “realista” de la unidad en el acto intencional del conocimiento y su objeto, para sostener una lógica basada en la distinción formal entre la razón y la cosa.

Esta ética y noética propuestas por Escoto defienden, como se deduce de lo anterior, otro postulado paradójico, a saber, que los productos del conocimiento están

hechos de la misma pasta que la cosa conocida, esto es, que las representaciones mentales son también un cierto objeto, un cierto ser, un *esse* de algún modo, un *esse objectivum* o *esse volitum*. El conocimiento y el querer, no son, como en Aristóteles, un acto que, compuesto por dos ejercicios separables sólo de razón, pone en relación dos sustancias, sino más bien el producto de dos “cosas” que en su concurrencia, llegan a producir un tercer objeto, una cosa tercera; la reunión de dos causas parciales de las que se deriva una tercera entidad: el *esse volitum* o el *esse objectivum*. De ahí que podamos concluir que la propuesta filosófica de Duns Escoto propiciará la amputación del ser análogo aristotélico. El orden del acto quedará reducido al de la sustancia; el ejercicio cognitivo o volitivo se identificará con el orden sustancial; las representaciones de la razón serán, de este modo, un ente más, una cosa (de igual modo que en el plano metafísico el ser se sustancializa y pasa a representar una cosa más separada de sus concreciones individuales).

Esta estrategia estructural desembocará, tal y como venimos constatando, en una nueva comprensión de la relación noética y ética. La conclusión de esta postura filosófica será la de descartar el concepto de relación misma, estableciendo en su lugar una concurrencia de causas o formalidades con una cierta entidad parcial de suyo, que han de concurrir en un proceso de conocimiento y ético que ha perdido, como la sustancia física, su unidad por sí. El contenido del pensamiento o de la volición, la verdad y el bien, al tener su propia entidad formal separada, y al distinguirse así del objeto conocido o querido en el acto de conocer, perderá su relación trascendental e intencional con éste; el conocimiento sólo podrá aspirar ahora a ser una “cierta cosa” que actúe como una imagen o representación del ser ajena a ese mismo ser, una representación interior al alma distinta formalmente de la cosa conocida, enfrentada a ella dialécticamente, en último término, imposibilitada para adecuarse trascendentalmente a ella. El conocer, como el querer, pierde su unidad natural. El objeto no constituye una unidad actual con la razón humana. La distinción formal *ex natura rei* dispersa tanto la unidad de la sustancia como la acción noética o volitiva propia de la inteligencia humana. En efecto, dado que los contenidos del alma o de la inteligencia humana pueden ser pensados distintamente han de gozar de cierta autonomía e independencia *ex natura rei* con respecto a la cosa conocida o querida, con lo que ésta no podrá ya aspirar a finalizar en un orden causal recíproco y total el acto de conocimiento o de volición. De ahí que nos diga Escoto, en una aplicación

característica de su distinción formal, y señalando la serie de fracturas acaecidas en el ser y en el alma humana que *“Por el contrario, las entidades que son una realmente (realiter), permanecen distintas formalmente (formaliter), es decir, las que son idénticas con una identidad real, siendo, sin embargo, absolutamente formalmente (...) De esta manera el ser (ens) contiene múltiples pasiones, que no son cosas (res) distintas del ser mismo, como lo prueba Aristóteles al comienzo del libro Gamma de los metafísicos. Distinguiéndose, no obstante, estas pasiones, la una de la otra, e incluso del ser, formal y quiditativamente, digo más exactamente: según una formalidad real y quiditativa”*³⁶

Como decíamos antes, esta solución estructural que prescribe la constitución de un *esse objectivum* y un *esse volitum* meramente representativos, y no vinculados actual o finalmente con sus objetos respectivos, puede resultar, si no contradictoria, sí al menos paradójica, pues no encaja del todo con la pretensión de Escoto de alcanzar un realismo veritativo absoluto. Sin embargo, identificados análogamente los resortes estructurales que fundamentan la doctrina escotista, su explicación resulta fácilmente accesible. Como he advertido anteriormente, la intención de Escoto es la de justificar una correspondencia directa, un isomorfismo³⁷ absoluto, entre cada razón formal en el alma humana y cada aspecto del ser mismo. Pero, como ya hemos visto, si el entendimiento puede separar y pensar un objeto aisladamente, ese pensamiento, esa idea, esa forma racional tendrá su necesario correlato entitativo, al menos de algún modo, en el orden del ser. De ahí que para Escoto las representaciones de la razón misma, los contenidos éticos o noéticos distinguidos clara y distintamente por la mente humana, necesiten arrogarse de una cierta entidad por sí. Ahora bien, esta postura implica también que el conocer y el querer tengan que ajustarse no trascendental o actualmente, sino predicamentalmente, esto es, en un orden o modo de ser propio de la sustancia y el accidente. Al ser la representación en el alma humana y la cosa representada dos entidades unas de por sí, su vínculo se expresará en el orden propio de la sustancia, en el orden predicamental, en el ajuste entre dos sustancias o entidades distintas, con lo que el encuentro entre ellas será siempre parcial, accidental, y donde,

³⁶ ESCOTO, DUNS De la distinción del alma y de sus potencias. Comentarios sobre el segundo libro de las sentencias, distinción 16, cuestión única. En *Opera Omnia*, edición Wadding, 26 vols. Vivés, París 1891.

³⁷ Como diría Wittgenstein.

en última instancia, una de esas partes, tendrá que arrogarse un papel más principal, más sustancial. Así pues, esta fragmentación objetiva entre dos cosas de por sí acabará generando una evidente asimetría en el acto volitivo y cognitivo, con lo que en última instancia se otorgará una relevancia mayor al lado del sujeto, quedando reducido el objeto a una causa accidental, a una ocasión, de todo el proceso. Como explica Étienne Gilson en su minucioso estudio sobre Duns Escoto: “*Buscar la causa de una intelección o una volición (el problema es el mismo) no es investigar acerca de la producción de una sustancia, ya que las intelecciones subsisten en ausencia de sus objetos; ni tampoco de una acción, de una pasión o de una relación. La intelección y la volición son cualidades. Más precisamente, son cualidades de esa primera especie en la cual, según Duns Escoto, consisten todas las perfecciones de las sustancias espirituales otras que Dios. Una cualidad también supone una causa que la produzca o la engendre (...) Determinar la causa de la intelección es decir exactamente por qué el intelecto conoce, o, mejor aun, por qué el hombre conoce; puesto que son los sujetos los que actúan: “actiones sunt suppositorum”*”³⁸.

Así pues, la lógica formal escotista, que en apariencia se encuentra doctrinalmente comprometida con un concepto de verdad fuerte (dado que afirma la existencia de un cierto ser para cada razón formal concebida por el entendimiento humano), será el germen que a la postre propiciará la absolutización de una de las partes o causas que permiten el conocer y el querer mismo, a saber, el lado del sujeto, arruinando toda posibilidad de una verdad o un bien en sentido ontológico y reduciendo el conocimiento y el querer a un producto exclusivamente epistemológico. Y es que, como anunciábamos más arriba, si toda formalidad separable por la razón humana ha de tener su correlato diferenciado en el orden del ser, también el proceso de conocimiento o de querer mismo han de someterse a este mismo principio. El acto de conocimiento queda así quebrado en dos causas u objetos unos de por sí, al menos de algún modo, formalmente *ex natura rei*. Al separarse y parcelarse las causas del proceso ético o noético, tal y como ocurría en el caso de la sustancia individual, el sujeto quedará como causa principal y el objeto como ocasión o causa accidental. A su vez, la relación que los unía perderá su condición de tal para reformularse como un objeto tercero, como una representación con cierto valor de objeto, como un ser de

³⁸ GILSON, ÉTIENNE, Juan Duns Escoto, Introducción a sus posiciones fundamentales. Pág. 517. Ediciones Universidad de Navarra, S. A., Pamplona 2007.

algún modo, como un *esse objectivum* o un *esse volitum*. Así, el acto del conocimiento o del querer se objetiva, se sustancializa, se formaliza, se *cosifica*. El pensamiento es un objeto más, una realidad formal independiente, una entidad autónoma y por sí, y no un ejercicio comprensivo que vincula actualmente el sujeto y el objeto de conocimiento.

Tenemos pues aquí una defensa implícita de un concepto de conocimiento y de voluntad *a priori* y formal. De nuevo, podemos incidir en cómo esta posición filosófica que conduce a la sobrepoblación de lo formal, podría interpretarse como una defensa de un realismo gnoseológico y ético propiamente aristotélico, dado que se reconoce, separadamente, la individualidad y la consistencia de cada aspecto del ser, y por lo tanto, también de cada contenido de la razón misma en el acto de conocer o de querer, con lo que se otorga a la verdad o al bien una sustancialidad propia. Por contra, lo que se produce aquí, a través de esta formalización o sustancialización del acto de conocer o de querer, es la pérdida de la analogía del ser, es el olvido del ser como relación actual. Éste, como ya hemos visto, será reconducido a una suma de formalidades, con lo que acabará por reducirse a un ente o accidente más de la sustancia. La especificidad de una parte fundamental del ser que Aristóteles reconocía perderá así su valor metafísico y se acabará por reducir al otro modo de ser; el acto se reducirá a la sustancia. El acto se entenderá como una entidad, como una forma más, como una razón o significación reducible y embridada por las formalidades que la intelección humana separa y constituye. Todo ser es forma, también el conocimiento y el querer. De aquí parte la recuperación de la vía de un conocimiento y de una praxis moral que encuentra su fundamento en el trabajo de la razón consigo misma, esto es, *a priori*, idealmente, matemáticamente, rompiendo sus amarras con el ser, el cual pasará a encontrarse más allá de la inteligencia humana, la cual, eso sí, será capaz de representarse a sí misma y de manera absoluta el conjunto de formalidades o entidades que constituyen el ser; olvidándose así de la inducción y de la concepción finalista o teleológica de la gnoseología y de la ética aristotélica. Pues si el ser se ajusta sin restos a cada formalidad que la razón constituye en su seno, y si la actividad o el ejercicio son también una forma quiditativa reducible a un concepto determinado por la inteligencia humana, basta con el trabajo de ésta para estar seguros de la verdad de sus operaciones. El conocimiento puede construirse *a priori*, desde el propio quehacer subjetivo (cartesiana o kantianamente, matemáticamente, esto es, modernamente), al margen de su encuentro con la cosa misma, o al menos, sin obtener de ella las reglas o leyes de su

verdad. Conocer la forma es conocer el ser y los entes, pues éstos se reducen a aquél. El acto del conocimiento, y el de volición, se separan así del mundo, se independizan, se afirman como una cosa más, como un ser independiente y autónomo que representa o desea subjetivamente aquello con lo que no forma ya una unidad en acto de por sí. La cosa conocida o querida no puede orientar ya intencional o finalmente la acción práctica humana. Tenemos aquí, por tanto, un antecedente evidente de la génesis de la mentalidad moderna, nos encontramos con la puerta filosófica por la que han de entrar mayoritariamente los pensadores modernos, la precipitación de todos los interrogantes e instrumentos filosóficos hacia el fundamento último de la conciencia, hacia el sujeto, la ultravaloración del yo.

2.2. LA RADICALIZACIÓN OCKHAMISTA

2.2.1. LA METAFÍSICA DEL UNO

Por lo expuesto anteriormente se puede concluir que no es posible defender una metafísica que trascienda y relacione cada entidad parcial si el ser se dice unívocamente. Si el ser se abstrae de cada entidad sustancial, y ésta queda fragmentada en una serie de partes o entidades formales sin una relación inmanente a partir de la cual puedan ser comprendidas, entonces, el ser mismo no podrá ser dicho análogamente de cada uno de sus modos o aspectos, y de esta manera, el ser no podrá entenderse como un acto o como una relación común e integradora. Pero además, la consideración de un ser (así como de un conocer y de un querer) roto en sus diversas formalidades o causas parciales, puede, lógicamente, desembocar en una multiplicación sin límite de esas mismas fisuras formales, en una fragmentación formal al infinito. Afirmar que el ser se expresa en un solo sentido abstracto y unívoco puede muy bien derivar, teóricamente, en un pensamiento que defiende que cada entidad por sí, cada ente concreto y particular, es un ser en su absoluta y unívoca plenitud. La lógica unívoca abre las puertas de la equivocidad. La equivocidad puede entenderse bien como la defensa de una propuesta unívoca elevada a infinito. En efecto, la multiplicación al infinito del ser que presenta la lógica equívoca, concluye que no hay un ser común (análogo o unívoco) que vincule el conjunto de los entes, pues cada entidad ha pasado a concretarse en una absoluta univocidad, en un ser tan pleno y omnímodo que su condición metafísica comienza y termina en sí mismo. El ser se agota en lo singular. Hay tantos seres como entes. De este modo, el ser equívoco puede considerarse como el mismo ser unívoco, el uno absoluto, conducido al infinito: *“Lo que hay que sostener,*

sin ningún género de duda, es que toda cosa existente es de por sí, sin ninguna cosa añadida, singular y una numéricamente, ...”³⁹

Esta diversificación infinita del ser constituye (tal y como se acaba de constatar en las palabras del propio autor) la fórmula que adoptará la comprensión equivocista modulada por el filósofo franciscano Guillermo de Ockham, tanto en el plano metafísico y epistémico como en el plano ético y político. En efecto, la postura filosófica planteada por Ockham presentará una fluidificación infinita de la univocidad del ser propuesta por su maestro, y compañero de orden, Duns Escoto. De este modo, lo esencial de esta multiplicación sin término del ser consistirá en afirmar que no puede existir nada común o universal que vincule actual o formalmente lo singular concreto y que trascienda su absoluta diferencia. Efectivamente, Guillermo de Ockham criticará la multiplicación formal propuesta por su maestro Duns Escoto y llegará a afirmar que sólo el individuo es: “*Según lo dicho se enseña que no hay una distinción de formalidades intrínseca a la cosa, de modo que por medio de una de ellas la cosa sea singular distinta en su ser individual y por otra en la especie y por una tercera en el género y que la unidad específica sea menor que la unidad numeral y la unidad genérica menor (...). No existe tal formalidad indivisible, sino que cualquier cosa es por sí misma singular...*”⁴⁰.

La metafísica del uno, la defensa de lo singular con la que Ockham culmina la propia formalización escotista, implica, paradójicamente, la pérdida de cualquier noción o forma universal que comunique, que relacione, actual o formalmente, el conjunto de infinitos unos absolutamente discretos. El ser aristotélico entendido como relación, que en Escoto había quedado formalizado y cosificado, queda aquí totalmente desacreditado. No hay relación alguna, ni actual ni formal, que de unidad al conjunto de los entes. El ser se agota en lo individual y la relación consiste, a lo sumo, en un mero

³⁹ OCKHAM, GUILLERMO DE, Sobre los predicables de Porfirio. En Los filósofos medievales Pág. 1062, selección de textos, Traducción Clemente Fernández, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1979.

⁴⁰ OCKHAM, GUILLERMO DE, Principios de Teología, Pág. 48. Traducción Luis Farré, Editorial Sarpe, Madrid, 1985 (aceptaremos esta obra como una buena representante de las posturas más relevantes del ockhamismo más allá del debate doctrinal acerca de la autoría de la misma. En efecto, los expertos discuten acerca de si este opúsculo fue escrito por el mismo Ockham o más bien por un discípulo del mismo. En cualquier caso, nuestra aproximación al ockhamismo responde más bien, como se sabe, a una estrategia estructural y no tanto filológica o doctrinal).

nombre: “De acuerdo con esto se enseña que la relación que se dice unión no se distingue realmente de las cosas unidas, sino que o es la misma cosa unida o el término que las significa...”⁴¹.

Y si no hay un nexo actual o formal que relacione el conjunto de entidades discretas, queda también imposibilitada la opción de construir un discurso de lo común, una explicación que pretenda ir más allá de lo particular, esto es, queda imposibilitada toda pretensión de construir un discurso filosófico o metafísico, una ciencia que se ocupe de lo universal, de la propia relación (sólo lo singular merece ser dicho ya que es lo único que existe; no hay que multiplicar los entes sin necesidad) “De acuerdo con esto, se establece que lo diversamente cognoscible da lugar a diversas ciencias, puesto que según la variedad tanto del sujeto como del predicado, varía la conclusión cognoscible; por tanto la ciencia varía según la variación”⁴². Así pues, para el nominalismo ockhamista, la ciencia es únicamente conocimiento de lo particular contingente, conocimiento de la variación, no pudiéndose admitir un discurso de lo común.

En efecto, la decisión doctrinal que se resuelve en concebir al ser como equívoco cierra toda posibilidad de concretar una ciencia que parta de los diversos entes para comprenderlos y dotarles de algún tipo de inteligibilidad común. Y es que, un conocimiento que aspire exclusivamente a definir lo absolutamente singular, debe carecer de toda pretensión cognoscitiva de carácter universal, esto es, se encuentra totalmente vacía de toda intención por buscar un sentido propiamente metafísico. En último caso, podemos afirmar que el nominalismo de Guillermo de Ockham propone un saber que ha perdido absolutamente toda su impronta e intención filosófica⁴³.

Ciertamente, esta pérdida del sentido metafísico o filosófico que presenta el nominalismo de Ockham, se hará verdaderamente consciente de sí misma cuatro siglos después de los planteamientos del filósofo franciscano, en la época moderna, extrayendo entonces todas sus consecuencias; y será esta postura anti-metafísica la que, a la postre, acabará imponiendo su impronta no sólo al propio pensamiento filosófico

⁴¹ *Ibíd.*, Pág. 87.

⁴² *Ibíd.*, Pág. 61.

⁴³ Veremos como estas mismas conclusiones son mantenidas por el criticismo trascendental kantiano y su intención de reducir toda especulación filosófica al ámbito de la moral, dejando para las ciencias toda aspiración legítima para comprender y para dar razón de los fenómenos.

moderno y contemporáneo, sino también a las ciencias experimentales, y en general, al conjunto de la cultura occidental. La crítica epistémica a toda pretensión metafísica llevada a cabo por parte del nominalismo ockhamista será precisamente una de las llaves maestras que conduzca esta revolución que condicionará los esfuerzos intelectuales y científicos de la época moderna, y tras la cual, toda exigencia de verdad universal (ya sea metafísica, ética o política) extraída del objeto será tomada por ingenua y descalificada como antigua.

Adelantando un trecho nuestro trabajo, podemos precisar que será precisamente en este contexto de pérdida de legitimidad de la metafísica donde el genio kantiano encuentre el abono intelectual y filosófico apropiado para llevar a cabo su giro copernicano, el cual consistirá en conceder ya no al ser, como antiguamente, sino a un supuesto sujeto trascendental, la posibilidad de generar un orden racional que trascienda la desconexión de los entes; un orden, por tanto, que no se remonte a la inteligibilidad de las cosas en sí mismas, sino que afirme su legislación formal o su unidad de orden desde un cauce totalmente subjetivo. De este modo, la relación misma, la unidad, será puesta por el sujeto en su acto de conocer, y no extraída de la cosa misma conocida. Ciertamente, el propio Guillermo de Ockham en el siglo XIV ya mantenía una posición análoga: *“De donde es irracional indagar qué es el principio de individuación de la manera que suele indagarse, porque es más racional indagar qué es lo que hace la universalidad, porque la individuación pertenece formalmente a cualquiera por sí mismo. Pero la universalidad no compete a las cosas fuera del alma o les conviene por alguna denominación extrínseca al alma o a su concepto”*⁴⁴.

Lo lógico, la verdad, la unidad, la relación, o como afirma Ockham en el texto, la universalidad, huye del ser para contenerse, exclusivamente, en el alma humana, o más modernamente, en el sujeto trascendental. La unidad integradora del ser que comienza a perderse con las filosofías de Escoto y de Ockham, conlleva pues la deriva hacia una propuesta basada en la más absoluta diferencia ontológica. Esta desconexión y fluidificación del mundo de los entes sólo podrá arroparse ahora, para la modernidad, y en concreto para el propio Kant, a través de un lazo subjetivo, o sea, mediante un mecanismo de inteligibilidad formal de carácter epistemológico, por una relación impuesta por el sujeto cognoscente mismo: *“Somos, pues, nosotros mismos los que*

⁴⁴ *Ibíd.*, Pág. 49.

*introducimos el orden y regularidad de los fenómenos que llamamos naturaleza. No podríamos descubrir ninguna de las dos cosas si no hubiesen sido depositadas allí desde el principio, bien sea por nosotros mismos, bien sea por la naturaleza de nuestro psiquismo. En efecto, esa unidad de la naturaleza tiene que ser una unidad necesaria, es decir, cierta a priori; que ligue los fenómenos*⁴⁵.

La conciencia moderna ocupará así, kantiana y trascendentalmente, el lugar vertebrador que antes aseguraba el ser de los antiguos. No obstante, su reinado será corto. Pronto, el giro trascendental kantiano, defensor de un orden subjetivo donador de un sentido universal, será denunciado por el descreimiento del siglo XIX como un resto del anhelo de objetividad propio de las cosmovisiones griega y cristiana. Este rescoldo de ingenuidad metafísica, se dice, permanece aún en las reflexiones modernas, sometiendo su proyecto a una búsqueda de racionalidad ahora sustentada sobre el sujeto y no ya sobre el objeto, pero a la postre, igualmente lastrada por un prejuicio universalista. La modernidad tardía, guiada por las filosofías de la sospecha⁴⁶, provocará la quiebra definitiva de ese sujeto iluminador del mundo. Y no sin razón, pues si la verdad ha perdido el suelo firme del ser, y la forma de entender y examinar el mundo no depende ya del objeto sino que gira en torno al sujeto, entonces, la pretendida universalidad defendida por dicha interpretación, y que una filosofía ubicada sobre el trasfondo de la ilustración tenía muy bien a admitir, perderá fácilmente su justificación cuando la tormenta del romanticismo se haga más sensible al orden de los sentimientos y al sentido del origen cultural e histórico de los pueblos. Lo lógico subjetivo, el sujeto trascendental kantiano, la razón trascendental, se trueca por un sujeto psicológico e histórico. El pensamiento contemporáneo post-ilustrado, escéptico con la postulación de un filtro lógico-formal de comprensión de lo real pretendidamente ahistórico y más allá de cualquier elemento cultural (pero realmente dibujado a la manera del mundo occidental moderno, y por tanto, sometido a su parcial mentalidad y sesgo valorativo), se precipitará en los brazos de la *diferencia*, socavando la unidad de la visión científica y práctica del mundo, y multiplicando infinita y lingüísticamente el sujeto trascendental kantiano. Y sin embargo, desde nuestro punto de vista estructural, esta denuncia contemporánea de la propuesta racionalista moderna, no es sino un

⁴⁵ KANT, INMANUEL, *Crítica de la razón pura*, Pág. 148. Prólogo, traducción, notas e índices por Pedro Rivas. Madrid, Santillana, 1997.

⁴⁶ En el decir de Ricoeur, las filosofías de Nietzsche, Marx y Freud.

desenvolvimiento de la misma, un desarrollo del nominalismo implícito en el criticismo kantiano.

Lo cierto es que la defensa de la facticidad, la contingencia y la fluidificación del sujeto propuesta por la posmodernidad sólo se podía llevar a cabo sobre el suelo intelectual del mundo moderno. Serán realmente las implicaciones de esta misma estructura de pensamiento las que se extraigan del asesinato edípico del suelo paterno y acaben negando la posibilidad de una donación subjetiva de universalidad trascendental. La posmodernidad considerará ingenuo cualquier intento de fundamentación universal del conocimiento teórico o práctico, ya se arraigue en el ser de los antiguos o en el sujeto trascendental kantiano. No es posible que las imágenes del mundo que posee el conjunto de la humanidad coincidan; es ciertamente utópico creer en la coincidencia *a priori* de las formas subjetivas que han de proporcionar un sentido o un relato unitario y formal a la realidad. El sujeto trascendental es una quimera idealista. Por el contrario, cada individuo se encuentra sometido al arraigo irrenunciable de su contexto; vive y conoce en un espacio y en un tiempo, se halla puesto sobre un orden de intereses y referencias históricas contingentes, sobre un determinado “mundo de la vida” que hará de él una mirada absolutamente particular de su entorno, una perspectiva sustentada sobre lo accidental, esencialmente distinta de todas las demás, e incluso, de sí misma pasado el tiempo. La destrascendentalización⁴⁷ tanto del sujeto de conocimiento como de la conciencia práctica acabará desembocando en el escepticismo cultural de nuestros días. La modulación subjetiva con la que cada

⁴⁷ Es este proceso de pérdida de la conciencia trascendental lo que Habermas intentará remediar en pos de la universalidad de los valores con su proclamada intersubjetividad consensual. Una buena prueba de este desafío intelectual se puede encontrar cuando afirma que “*La tarea de “situar la razón” ha sido entendida, tanto en la tradición del pensamiento historicista que va de Dilthey hasta Heidegger como en la del pensamiento pragmático desde Peirce hasta Dewey (y en cierta forma Wittgenstein), como una tarea de destrascendentalización del sujeto cognoscente. El sujeto finito debe encontrarse ya “en el mundo” sin perder ya totalmente su espontaneidad “creadora de mundo”. En este sentido la discusión de McCarthy y los seguidores de Heidegger, Dewey y Wittgenstein es más bien una disputa de familia sobre la cuestión relativa a cuál de las dos partes lleva a cabo la destrascendentalización de forma correcta: si las huellas de una razón trascendental se pierden en la arena de la historia y la contextualización, o si una razón encarnada en los contextos históricos conserva la fuerza de una transcendencia “desde dentro”. ¿Conserva la cooperación de sujetos capaces de aprender dentro de su respectivo mundo de la vida –articulado en cada caso de modo lingüístico- la fuerza revisora necesaria para un cambio racionalmente motivado de la interpretación del mundo? ¿Está la razón “arrojada” al acontecer “abridor del mundo” del lenguaje? ¿O continúa siendo, al mismo tiempo, una fuerza “que mueve el mundo”?*” Acción comunicativa y razón sin transcendencia. Pág. 14. Editorial Paidós, Barcelona 2002.

individuo pone orden a su experiencia, no puede provenir ya de unas estructuras formales fijas y universales arraigadas en un sistema perceptivo y neuronal idéntico al conjunto de la especie. En realidad, se piensa, esta idea implica, en última instancia, la admisión de una naturaleza común de origen aristotélico, un lastre metafísico que aún sobrevive en la epistemología kantiana. Por el contrario, se afirma, el orden con el cual el ser humano impone un cierto sentido a las cosas, no puede sino originarse en una conciencia psicológica ubicada histórica y culturalmente. La naturaleza humana común no existe. Las formas subjetivas que se unen para generar unidad y sentido a la experiencia humana son pues formas circunstanciales, horizontes de sentido históricos, accidentales, casuales; meros moldes arbitrarios, y por tanto, irracionales, con los que unificar formalmente las diversas e infinitas experiencias humanas. El individuo no nace con unas coordenadas universales de interpretación de lo real sino que su modelo comprensivo, su llave hermenéutica, se recibe con el lenguaje a través de la socialización. Las condiciones de posibilidad trascendentales que postulaba la epistemología kantiana se derriten lingüísticamente a la par que se diferencian infinitamente, ubicándose en los distintos plexos culturales. Si la metafísica del ser dejó su lugar en la reflexión moderna a la epistemología del sujeto, ahora, con la posmodernidad, ésta pierde su sitio en favor de la filosofía del lenguaje. En palabras de uno de los más conspicuos representantes de esta visión, *“En nuestro siglo, se ha desacreditado esta justificación racionalista del compromiso de la Ilustración. Los intelectuales contemporáneos han abandonado el supuesto ilustrado de que la religión, el mito y la tradición pueden oponerse a algo ahistórico, algo común a todos los seres humanos en cuanto seres humanos. Los antropólogos e historiadores de la ciencia han borrado la distinción entre una realidad innata y los productos de la enculturación. Filósofos como Heidegger y Gadamer nos han presentado consumadas concepciones historicistas del ser humano. Otros filósofos como Quine y Davison, han borrado la distinción entre verdades de razón permanentes y verdades de hecho temporales. El psicoanálisis ha borrado la distinción entre la conciencia y las emociones de amor, odio y miedo, y con ello la diferencia entre moralidad y prudencia. El resultado ha sido borrar la imagen del yo común a la metafísica griega, la teología cristiana y el racionalismo de la Ilustración: la imagen de un centro natural ahistórico, el locus de la dignidad humana, rodeado de una periferia fortuita y accidental”*⁴⁸.

⁴⁸ RORTY, RICHARD, Objetividad, relativismo y verdad. Pág. 240. Ed. Paidós, Escritos

Bien es cierto que una parte de la contemporaneidad filosófica aún pretende salvar las aportaciones de la modernidad, pero eso sí, siempre manteniéndose sobre la *koiné* de la filosofía del lenguaje. Habermas, entre otros, alberga la intención de recuperar el proyecto emancipador del universalismo formal kantiano colocando al lenguaje donde antes operaba la conciencia subjetiva. De esta manera, la intención universalista y formalista se mantiene, pero sin hacer reposar dicha verdad epistémica o práctica sobre las espaldas del sujeto trascendental, reubicándola en las estructuras profundas del habla, proponiendo una serie de elementos formales universales propiciadores de la comunicación, llevando las condiciones de posibilidad del conocimiento teórico y práctico de la conciencia al diálogo. En cualquier caso, la comunidad estructural latente en el conjunto de la filosofía moderna y posmoderna es patente. La forma se desprende del ser y se traslada al sujeto, ya sea al conjunto de formas universales arraigadas en la conciencia o a las diferentes estructuras del lenguaje; pudiéndose buscar una base común propiciadora del entendimiento y la comunicación humana o abandonando la comprensión hermenéutica a la infinitud equívoca de la variedad cultural.

¡Qué cambio de mirada tan radical!, ¡qué diferencia con aquellos sistemas filosóficos que se pliegan al objeto y a las formalidades o finalidades intrínsecas que éste depara! En la versión posmoderna, ya lo hemos visto, la única forma de entender el ser, de ordenarlo y conocerlo, se pliegan a lo lingüístico, depende de las diferentes formas conceptuales surgidas en cada lengua, esto es, de los mecanismos de comprensión instalados en cada gramática, en cada semántica, o a lo sumo, en determinadas condiciones de posibilidad contenidas en toda comunicación humana y que se presentan como las bases que propician todo diálogo y entendimiento. Pero en cualquier caso, en una o en otra versión, los significados conceptuales compartidos por cada sociedad, los cuales filtran el reconocimiento del ser, no pueden traducirse unos a otros. Cada cultura posee un acervo lingüístico que proporciona una determinada manera de conocer y de enfocar la existencia, manera que pertenece, irremediabilmente, a una tradición histórica y cultural concreta. Los criterios hermenéuticos de comprensión de los fenómenos, no son, pues, traducibles unos a otros. No hay ninguna lógica (ni metafísica ni epistémica) que permita alcanzar la

Filosóficos I. Barcelona 1996.

verdad. Las hermenéuticas con las que los seres humanos acechan su entorno son irreconciliables. No hay analogía posible. Como mucho, se puede afirmar con Habermas la estructura formal y dialógica profunda de toda lengua, la común tendencia a la comunicación como condición de posibilidad de todo lenguaje, pero en ningún caso, se puede aspirar a una verdad material, a una comunicación de sentido original.

Ciertamente, el cambio de paradigma concretado en la modernidad y continuado en la posmodernidad es verdaderamente violento. Y sin embargo, aún queda un último paso que dar en la subjetivización y descentralización del ser y de la conciencia ocurridas en la filosofía contemporánea. Y es que la socialización que experimenta todo individuo al entrar a formar parte de su grupo humano y que acaba construyendo las formas conceptuales e intelectivas con las que comprenderá el mundo, no se reduce a un proceso de aprendizaje modulador de la función noética; este aprendizaje no se limita simplemente a la producción de un conjunto de formas asimiladas que determinarán la manera de percibir y entender las contingencias con las que el ser humano se encuentra, sino que va mucho más allá, pues dicha interiorización llegará a afirmarse finalmente como el elemento constitutivo fundamental del ser humano y de su existencia finita. El ser humano no tiene esencia sino existencia; el ser humano es esencialmente historicidad; el sujeto es, antropológicamente, un sujeto hermenéutico. La existencia humana se encuentra constituida por su finitud, por su carácter histórico. Cada individuo se gesta en la interiorización de un entramado de referentes circunstanciales históricos y sociales. Lo que a la postre se está jugando en este debate es una nueva comprensión del ser y el conocer, y sobre todo, una nueva conciencia del propio ser humano. Hoy, la mirada filosófica y antropológica más extendida, heredera, si es que estamos en lo cierto, de la postulación de la univocidad escotista y de la crítica ockhamista al conocimiento inteligible, y con él, a cualquier propuesta metafísica, afirma que los seres humanos se convierten en tales al hacerse partícipes de una determinada y contingente visión del mundo, la cual se encuentra irremediamente ubicada histórica y culturalmente en un lenguaje irrebasable. La interiorización de la riqueza cultural recibida a través de la educación no sólo nos depara un mecanismo lingüístico para comunicarnos y acceder a la comprensión del mundo, sino que, a su vez, es la responsable del proceso a través del cual el individuo se hace miembro de la especie; es la *condición de posibilidad* fundamental para construir el estado de humanidad como tal. Como decíamos unas líneas más arriba, la condición humana, en

la versión defendida por la posmodernidad, es fundamentalmente histórica, de modo que no emana de ninguna naturaleza universal sino que, más bien, es pura finitud, existencia; una existencia propiciada y a la vez construida por el contexto social. Las formas de dar sentido a la realidad, pero también y sobre todo, las formas de generar la propia identidad⁴⁹, y con ella, la irrenunciable condición humana, se encuentran pues cultural y lingüísticamente mediadas. La hermenéutica de la facticidad, la hermenéutica historicista, al menos desde Nietzsche y Heidegger, es pues, la nueva antropología, la nueva metafísica, la nueva ética, la nueva política, etc.

De todas estas convicciones la especulación filosófica actual sacará finalmente una consecuencia que nosotros ya hemos adelantado, a saber, la imposibilidad de reconciliar las distintas maneras de ser prendidas de las diferentes perspectivas culturales; la incapacidad para interpretar la realidad a través de las mismas coordenadas, la imposibilidad de articular cualquier forma de lógica universal (análoga o unívoca), la contradicción y el enfrentamiento entre los diferentes mundos de la vida u horizontes donadoras de sentido, la fractura abierta entre las distintas construcciones de valores y mentalidades que jalonan el pasado y el presente de la especie, el inalcanzable diálogo intercultural, la imposibilidad de salvar las distancias hermenéuticas, en definitiva, el vacío de la relación, el triunfo de la equivocidad. Contra esta visión relativista, la única respuesta que se presenta como viable es, ya lo hemos visto, la del pragmatismo lingüístico heredero del formalismo kantiano. Pero éste modelo explicativo, como ya ocurría en la versión de su originario impulsor, no puede plantear ya verdades con contenido, sino tan solo el reconocimiento de un último timón universalista que reúna lo absolutamente disperso en un mecanismo formal que afirme las posibilidades de la comunicación teórica o práctica bajo ciertas condiciones restringidas, un cauce procedimental inscrito en cada acto de habla, y que se define como un absoluto, esto es, como la condición de posibilidad de cualquier comunicación

⁴⁹ Por tanto, vemos que lo formal, a pesar de su aspecto accidental, se esencializa. Las formas culturales recibidas a través de la educación, como mecanismo generador de identidades, se convierte en el ser de la humanidad; un ser vacío de la materia cultural concreta pero esencial como mecanismo constructor del individuo, fundamental como condición de posibilidad de cada sujeto. Ciertamente poco importa qué contenidos culturales concretos se introyecten en el sujeto, lo que si es relevante es que si la persona no recibe unos u otros, pierde toda posibilidad de ser tal.

y conocimiento, un proceso por tanto independiente del contexto que propicia el proceso comunicativo o ilocucionario, que diría Habermas, de que se trate.

Volviendo por el momento a los orígenes estructurales de esta comprensión contemporánea del ser y de nosotros mismos, y recuperando el sentido filosófico del siglo XIV, nos toca insistir aquí en cómo la más intensa maniobra que la equivocidad va a conocer en la edad media, será la que realice, como ya hemos adelantado, el pensamiento de Guillermo de Ockham. Ciertamente es que su camino filosófico había sido avanzado por su maestro Escoto, puesto que el cuestionamiento ockhamista de cualquier entidad formal universal, se encuentra preparado desde la gradación de separaciones que Escoto había introducido a partir de su distinción formal *ex natura rei*. De este modo, Ockham se hará cargo de esta estrategia basada en la univocidad y la exacerbará hasta metamorfosearla en la equivocidad. Por tanto, no es muy osado afirmar que la temprana revolución ockhamista no es sino una radicalización de la estructura de pensamiento escotista. En concreto, podemos asegurar que su profundización estructural consistirá básicamente en no conceder entidad universal, ni unívoca ni analógica, al ámbito del ser; o lo que es lo mismo, hacer de cada ente un ser pleno y absoluto, en definitiva, llevar la univocidad hasta sus últimas consecuencias. De esta manera, como ya hemos constatado, las posibilidades de la reflexión filosófica y científica se reducirán al único ser posible, al mundo de los entes concretos y particulares. Es éste, ciertamente, un paso definitivo en el camino de la negación de la posibilidad de toda metafísica. Ya hemos desbrozado cómo dicho movimiento filosófico, en la obra de Escoto, concluye en la formalización del ser, independizando cada aspecto del ser mismo y olvidando el modo actual propio de la filosofía de Aristóteles. Con Ockham, ese ser unívoco y al margen, en cierto modo, de sus concreciones individuales o universales acabará por negarse: “*De que cualquier cosa es singular, se deduce que la suposición simple no es suposición que esté en vez de la naturaleza de la cosa, como suele decirse, porque no hay tal cosa*”⁵⁰.

Paradójicamente, hay que reconocer que esta decisión no es del todo ajena al viejo espíritu del empirismo aristotélico, en concreto, a aquél que impregna el principio de economía ockhamista. Siguiendo esta lógica, y dado que se puede dar razón del

⁵⁰ OCKHAM, GUILLERMO DE, Principios de Teología, Pág. 49. Traducción Luis Farré, Editorial Sarpe, Madrid, 1985.

mundo de los entes sin introducir comentario alguno acerca del ser formal y unívoco abstraído de lo concreto, lo más racional, lo más económico, será obviar toda referencia a dicha abstracción. La coherencia de Ockham es ciertamente intachable. Si se mantiene la lógica unívoca propuesta por su maestro Escoto, y se aplica dicha estrategia de inteligibilidad a la resolución de la cuestión metafísica por excelencia, al problema del ser, entonces, se acabará necesariamente concluyendo que el ser, al poder decirse de todo sin distinción alguna, pero estando, a su vez, separado de todo, es, en realidad, pura nada. El Doctor Sutil, seis siglos antes que lo hiciera el Hegel de la *Ciencia de la Lógica*⁵¹, ya había preparado el terreno filosófico para deducir semejante conclusión. Sin embargo, será Ockham el que tome nota de este hecho tan adelantadamente nihilista, y con un planteamiento empirista contagiado por el intento de recuperación del verdadero Aristóteles, y por tanto, ataviado con unos presupuestos filosóficos muy alejados de toda metafísica de la idea trascendente, levantará acta de defunción de la abstracción absoluta y vacía propuesta por su maestro Escoto. De esta manera, podemos afirmar que lo verdaderamente original de Guillermo de Ockham es reconocer el escaso valor heurístico y teórico del ser unívoco, para acabar defendiendo que si no se quieren multiplicar los entes sin necesidad, sólo puede ser, y tenerse por tal, aquello que no traspasa los límites de la unidad entitativa. Por tanto, sólo se puede admitir la existencia del ser que no supera los perfiles del individuo. Ahora lo único que puede llegar a ser es el ente, el uno, un ser absolutamente discreto, un individuo sin relación alguna con el resto de individuos, absolutamente singular, un ser carente de relación alguna: “*A esta cuestión respondo que si dejamos a un lado toda autoridad y seguimos solo la razón natural, entonces, puede ser probado con evidencia que cada cosa creada es absoluta y que junto a las criaturas no existe ninguna relación fuera del alma distinta de las cosa absolutas*”⁵².

⁵¹ HEGEL, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, Pág. 225. Traducción, introducción y notas de Félix Duque, Abada Editores, Madrid 2011.

⁵² OCKHAM, GUILLERMO DE, *Quodlibetal Questions*, volumen 2, Pág. 537, cuestión 15. Translated to english by Alfred J. Freddoso. Yale university Press, New Haven, London, 1991 (la traducción al español es mía). La versión traducida al inglés dice: “*To this question I reply that if we leave aside all authority and follow just natural reason, then it can indeed be proved evidently that every created thing is absolute and that among creatures there are no relations outside the soul distinct from absolute things*”.

2.2.2. LA SUSTANCIA INDIVIDUAL

Hemos visto que el ser ha perdido para Ockham toda su condición universal y ha quedado reducido a lo absolutamente particular. Pero si no hay nada universal en el ser mismo, tampoco la sustancia individual se podrá entender como una entidad constituida por un fondo común integrador. Efectivamente, para el nominalismo ockhamista nada hay en la sustancia que la reúna en una cierta unidad (ni formalmente como en Escoto, ni actualmente como en Aristóteles), dado que su condición metafísica hace de ella un ser absolutamente simple: *“Pero cuando hay solamente dos cosas, cada una de ellas es una numéricamente, y, por tanto, es singular. Se confirma: porque toda cosa que es una y no muchas, es una numéricamente, ...”*⁵³. La sustancia no es pues un compuesto de materia y forma. La sustancia no es ninguna relación.

Y sin embargo, a pesar de que la sustancia ha perdido su constitución hilemórfica para decaer en una simplicidad absoluta, la doctrina ockhamista sigue manteniendo un cierto respeto por la terminología heredada de la tradición escolástica aristotélica, haciendo continuas referencias a la materia y a la forma como componentes diversos de la sustancia. De este modo, permanecen los sostenes terminológicos que definen la doctrina mientras se produce en ellas un vuelco significativo y estructural absoluto. De ahí que la forma aún se cuente entre los instrumentos explicativos del sistema ockhamista, pero eso sí, muy lejos ya de respetar su condición de aspecto universal quiditativo (físico y metafísico) de la sustancia. La forma sustancial no se concibe ya como una naturaleza o *telos* compartido por un mismo género de seres: *“Los universales no están en las cosas sensibles; ni son de la esencia de la esencia de las cosas sensibles, ni partes de ella, ...”*⁵⁴.

En este sentido, Ockham mantendrá que el conjunto de entidades sustanciales particulares, al no responder a una forma o esencia común y universal, constituirán un

⁵³ OCKHAM, GUILLERMO DE, Sobre los predicables de Porfirio. En Los filósofos medievales Pág. 1063, selección de textos, Traducción Clemente Fernández, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1979.

⁵⁴ *Ibíd.*, Pág. 1065

universo absolutamente imprevisible, fuera de toda lógica, sólo reconocible a posteriori, a través de la experiencia sensible. Así pues, el planteamiento ockhamista llevará implícita la idea de que el orden racional y universal del mundo, el *logos* griego, queda imposibilitado de raíz, dada la única existencia de lo individual y la negación de cualquier naturaleza o esencia común que trascienda esas mismas diferencias individuales, con lo que habrá tantas formas reales determinantes como entes existen, habrá tantas naturalezas como individuos. De este modo, la forma se reduce a un principio teleológico individual que rige el comportamiento de los entes concretos y particulares, *“Existen pluralidad de principios para los distintos seres engendrados; (...) En efecto, siendo distintas las realidades engendradas, también lo serán sus principios (...) Afirmando esto de otro modo y con ello vuelvo a lo mismo: sólo existen dos géneros de principios por sí: la materia y la forma. Ahora bien, estos géneros no son principios reales sino nombres comunes a los principios de las mismas, los cuales varían según varíen las realidades engendradas (...) Por tanto es preciso decir que los principios no son universales sino singulares; y, numéricamente, son muchos pues son distintos en las realidades engendradas de tal manera que esta forma de esto engendrado es primer principio de esto generado y aquella forma de lo otro engendrado es principio de aquél”*⁵⁵.

Estas palabras de Ockham, además de reducir la forma determinante a un principio singular de la sustancia, plantea también una de las bases fundamentales de su doctrina, a saber, su férreo nominalismo. Efectivamente, para Ockham, la distinción entre la materia y la forma no es una distinción ni real modal ni formal *ex natura rei* sino tan sólo una distinción de razón razonante. Como afirmábamos al comienzo de este epígrafe, el ente es absolutamente uno, simplicidad pura, de modo que todas las distinciones que la razón pueda emprender referidas a la sustancia misma sólo tendrán un valor heurístico y nominal (convencional); no tendrán, en ningún caso, un correlato extramental, una identidad, formal o actual, capaz de distinguir diversos aspectos contenidos en el ser mismo⁵⁶: *“En segundo lugar, hay que sostener que no hay ningún*

⁵⁵ OCKHAM, GUILLERMO DE, Pequeña suma de filosofía natural, Pág. 89 y 90. Traducción Olga Larré. Editorial Eunsa, Pamplona 2002.

⁵⁶ Como afirma Michel Bastit, *“En primer lugar es conveniente recordar que las distinciones occamianas no pueden tener el mismo alcance que las de Santo Tomás porque él no reconoce más que las distinciones reales entre dos seres, las distinciones de razón no indican un orden del ser, sino únicamente maneras diversas de nombrar a las cosas que, a veces, corresponden a*

*universal fuera del alma existiendo realmente en las sustancias individuales, ni pertenece a la sustancia o esencia de ellas, sino que el universal o existe sólo en el alma o es universal por institución (convención)*⁵⁷.

Ciertamente, puede parecer extraño el hecho de que esta posición tan marcadamente nominalista y antirrealista de la forma sustancial (así como del conocimiento de la misma) tenga su origen estructural en una posición como la de Escoto, la cual pretendía la más plena identidad entre las razones distinguidas en el seno del alma humana y los distintos aspectos contenidos en el ser mismo. Pero la extrañeza desaparece si se identifican sus nexos y evoluciones estructurales. Ya lo hemos visto: si, como en Escoto, lo común, la relación se formaliza abstrayéndose de aquello mismo que comunica, entonces, las partes que componen cada entidad o actividad muy bien pueden multiplicarse al infinito. Esta deriva provoca, a su vez, que el ser pierda su condición trascendental como relación para quedar separado y abstraído de cada aspecto concreto y particular, con lo que resulta muy fácil acabar por reducirlo a una mera distinción de razón, y a partir de ahí, entenderlo finalmente como un mero nombre. El nominalismo de Ockham se asienta estructuralmente en el hiper-realismo escotista. Como afirma el propio pensador franciscano en un texto ya recogido anteriormente: *“Según lo dicho se enseña que no hay una distinción de formalidades intrínseca a la cosa, de modo que por medio de una de ellas la cosa sea singular distinta en su ser individual y por otra en la especie y por una tercera en el género y que la unidad específica sea menor que la unidad numeral y la unidad genérica menor (...) No existe tal formalidad indivisible, sino que cualquier cosa es por sí misma singular...”*⁵⁸.

acciones diferentes pero no a una estructura de la realidad”, BASTIT, MICHEL, El nacimiento de la ley moderna, Pág. 288. Traducción de Nora Pereyro, Editorial de la Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 2005.

⁵⁷ OCKHAM, GUILLERMO, Sobre los predicables de Porfirio. En Los filósofos medievales Pág. 1062, selección de textos, Traducción Clemente Fernández, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1979.

⁵⁸ OCKHAM, GUILLERMO DE, Principios de Teología, Pág. 48. Traducción Luis Farré, Editorial Sarpe, Madrid, 1985 (aceptaremos esta obra como una buena representante de las posturas más relevantes del ockhamismo más allá del debate doctrinal acerca de la autoría de la misma. En efecto, los expertos discuten acerca de si este opúsculo fue escrito por el mismo Ockham o más bien por un discípulo del mismo).

Así pues, vemos cómo en la doctrina ockhamista, la diferencia, lo discreto se impone frente a la relación; la sustancia individual considerada como un uno absoluto borra toda posibilidad de cualquier orden, tanto de aquel que es impuesto por alguna forma unívoca, como por aquel que proviene de una relación actual. Tal y como afirma el filósofo nominalista en el texto recogido dos páginas más arriba, los principios de todas las cosas son los mecanismos no universales procuradores de la conducta de los entes. Su distinción no tiene contenido real sino tan solo subjetivo; como formas diferenciadas, son sólo puros nombres, entes de *razón razonante* sin fundamento *in re*. De este modo, el giro ockhamista con respecto al escotismo de su maestro, aún cuando se justifique en un reencuentro con el verdadero aristotelismo, se aleja de él definitivamente. La estructura de pensamiento propia del nominalismo pertenece más bien a “la manera moderna”, al espíritu reflexivo que culminará Kant. Aquí, las formas con las que se distingue el ser residen únicamente en el sujeto, y no ya en la “cosa en sí”. La conciencia se convierte en el foco capaz de establecer distinciones, o más bien, identidades o unidades puramente nominales en lo real “*Los géneros y las especies no existen fuera del alma, sino que existen solamente en el entendimiento, ya que no son más que ciertas “intenciones” o conceptos formados por el entendimiento ...*”⁵⁹.

Volvamos por el momento a esta epistemologización ockhamista de lo formal en el seno de la sustancia individual. En primer lugar, es cierto que Ockham defiende una separación entre la materia y la forma en el seno de la sustancia, las cuales, por tanto, se definen como dos principios del ente con cierta autonomía, con cierta identidad formal, antes de entrar a formar parte del compuesto sustancial. Pero, a pesar de sus palabras, en la filosofía de Ockham no existe ninguna forma o acto integrador (formal o relacional, escotista o aristotélico), y por lo tanto, ninguna diferencia intrínseca en el seno de la sustancia, la cual constituye un ser absolutamente uno y por sí. La materia y la forma son así dos entidades independientes sólo para el entendimiento pues constituyen una unidad sustancial absolutamente simple, su distinción sólo es nominal, “*Es posible afirmar que materia y forma son dos entidades parciales que constituyen un único todo, o más propiamente hablando son las partes de*

⁵⁹ OCKHAM, GUILLERMO, Sobre los predicables de Porfirio. En Los filósofos medievales Pág. 1064, selección de textos, Traducción Clemente Fernández, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1979.

un único ente o ser total compuesto de ellas”⁶⁰. No hay realmente dos aspectos distintos en el ente sino una unidad absoluta que puede ser distinguida sólo de razón razonante. No hay una distinción real modal ni formal *ex natura rei* en la cosa entre la materia y la forma, sino una mera distinción de razón que no se encuentra contenida virtualmente en la cosa. El significar, el decir, los nombres, se separan definitivamente del ser.

Pero insistamos, esta solución nominalista a la cuestión de la sustancia individual tiene su génesis en el univocismo escotista. Estructuralmente, el nominalismo de Ockham lleva al extremo la separación escotista de la materia y la forma. Efectivamente, la segregación planteada por Escoto y sustentada sobre la distinción formal *ex natura rei*, hace posible un primer alejamiento entre estas dos partes o entidades parciales en el seno de la sustancia. Ya en Escoto se reconoce cierta actualidad a la materia por sí misma. Ockham llevará al extremo esta posición afirmando que la materia es un acto de por sí, esto es, un ser propio e individual “*Es evidente que la materia es una parte o una cierta entidad actual porque aquello que no existe, de nada puede ser principio; ahora bien, la materia es actualmente parte y principio del ente compuesto. Luego ella es una entidad existente actualmente en acto*”⁶¹. Y si la materia es un acto de por sí, entonces, Ockham podrá concluir que la distinción entre la materia y la forma no se asienta ya en el ser mismo sino que constituye una pieza sólo del conocer. La entidad es una sustancia absolutamente una, con lo que cualquier formalidad que la razón humana distinga en su seno no puede tener ningún fundamento real. Las formas que el alma humana distingue en el interior de la entidad son un mero nombre. La forma no es un universal real, sino que cada individuo es único en su especie, uno en su identidad absoluta. Cada cosa, cada individuo es *sui generis*, el universal es un ser sólo de razón: “*Los universales no están en las cosas, ni son la esencia de las cosas que existen fuera del alma, sino que son ciertos signos existentes en el alma que declaran las cosas existentes fuera de ella, ...*”⁶².

⁶⁰ OCKHAM, GUILLERMO DE, Pequeña suma de filosofía natural, Pág. 92. Traducción Olga Larre. Editorial Eunsa, Pamplona 2002.

⁶¹ *Ibíd.*, Pág. 94.

⁶² OCKHAM, GUILLERMO, Sobre los predicables de Porfirio. En Los filósofos medievales Pág. 1065, selección de textos, Traducción Clemente Fernández, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1979.

Vemos pues cómo el escotismo de Ockham se rearma con la crítica aristotélica latente en el principio de economía, con lo que, efectivamente, el discurso acaba precipitándose en un nominalismo radical. Como observábamos en el capítulo anterior, el idealismo y el esencialismo escotista hacían que todo lo real girara en torno a un mundo abstracto construido por la conciencia humana y su capacidad para componer quiebras y límites formales en el ser físico y metafísico. Efectivamente, en el pensamiento de Escoto se localiza una defensa de las formas como moduladoras del orden del ser; si bien será éste un orden dialéctico, pues la compenetración metafísica que en Aristóteles realizaba el acto, aquí ha sido separada y reubicada trascendentemente, esto es, puesta sobre un ser abstracto. Ockham, por su parte, revierte esta herencia filosófica en un empirismo desustancializado, desidealizado, defendiendo la única existencia de lo absolutamente particular. Y es que si se adopta con él una mirada aristotélica y se mantiene el olvido del ser integrador, lo único que queda en verdad es la disconformidad absoluta del mundo de los entes, un mundo discreto muy alejado de cualquier concepto de ser como relación. De ahí que, lógicamente, se produzca en la reflexión ockhamista una ruptura con todo lo abstracto, una crítica a todo lo universal, a todo aquello que no puede intuirse sensiblemente. Finalmente, estas ideas desembocan en la convicción de que toda abstracción, toda pretensión de universalidad, queda rebajada al orden subjetivo de la conciencia humana *“Sí que sostengo esto: que ningún universal, a no ser el que lo sea por institución voluntaria, es algo existente en modo alguno fuera del alma, sino que todo lo que es universal predicable de muchos por su naturaleza, existe en la mente o subjetiva u objetivamente, y que ningún universal pertenece a la esencia o quiddidad de sustancia alguna”*⁶³.

En este mismo sentido, el empirismo y el nominalismo de Ockham acabará considerando que la sustancia individual, al no ser ningún compuesto hilemórfico, no necesita de una tercera forma que medie entre las partes distintas que la conforman. Ockham niega, lógicamente, la existencia de la *hecceitas*, pues para él, afirmar esta mediación tercera sería abrazar cierto sesgo idealista, o sea, postular la existencia de entes formales superfluos abandonando la sencillez positiva de la explicación, *“De donde si se afirma que la materia no tiene en absoluto una forma y después la tiene, en*

⁶³ OCKHAM, GUILLERMO DE, Comentario al libro de las sentencias, 3.429. Opera philosophica et theologica. Editorial St. Bonaventure University, New York 1974.

*verdad primeramente está privada de la forma y después es informada por ella. De manera que en la mutación no se requiere sino una materia preexistente que primero carezca de una forma y después la tenga; y en consecuencia no conviene poner ningún tercer principio de ellas, esto es, de la materia y de la forma*⁶⁴.

Es lógico negar la existencia de todo nexo o *tertium quid* que se deba sobreponer idealmente como un mediador tercero. No hay nexo porque no hay nada que mediar, “*además de las partes que son la materia y la forma, no existe una tercera entidad distinta de aquellas*”⁶⁵. El individuo es la unidad plena. No hace falta reunir aquello que sólo está dividido en la razón. Lo sustancial, como entramado de lo material y lo universal, desaparece, con lo que el mundo queda reducido a la suma de entes concretos y particulares, material y formalmente idénticos en su simplicidad, en su absoluta intimidad.

Así pues, la *hecceitas* escotista como principio mediador que aglutine lo universal formal y lo individual material, no goza de funcionalidad alguna. Nada hay que unir, no hay dos instancias opuestas que conciliar, pues la forma individual es la absoluta responsable del ente, “*Por otra parte, no ha de imaginarse que la forma cause algo distinto de sí en la materia, de modo que la materia reciba además de la forma, una realidad intermedia entre ésta y la materia*”⁶⁶. Lo individual, lo uno, es ya de por sí un absoluto, sin necesidad de integrar sustancialmente ningún opuesto. Así, como advertíamos anteriormente, lo universal sólo puede pertenecer al alma humana, la forma común es la manera que tiene la razón humana para referirse confusamente a un mundo compuesto por individuos absolutos, de unidades equívocas sin ningún trazo común.

⁶⁴ OCKHAM, GUILLERMO DE, *Pequeña suma de filosofía natural*, Pág. 87. Traducción Olga Larré. Editorial Eunsa, Pamplona 2002.

⁶⁵ *Ibíd.* Pág. 118.

⁶⁶ *Ibíd.* Pág. 92.

2.2.3. LA NOÉTICA OCKHAMISTA

La gnoseología de Guillermo de Okcham que, en buena parte, ya hemos interpretado en el presente capítulo (y que quedará definitivamente expuesta en el tratamiento de la potencia divina), tiene su más importante exposición en su Prólogo al *Comentario de las Sentencias*⁶⁷. En esta obra se vierten muchas de las convicciones no sólo gnoseológicas, sino también teológicas, metafísicas y lógicas que animan el pensamiento del autor, y que se materializan finalmente en un nominalismo exagerado, donde los productos de la conciencia humana pierden toda relación con la cosa, esto es, se desvinculan del ser, ya sea intencional o representativamente.

El punto de partida teórico con el que Ockham inicia este comentario es, ciertamente, el propio de la filosofía escotista. No va a distinguir Ockham, como tampoco lo hizo Escoto, los dos modos del ser que identificaba el pensamiento de matriz aristotélico, a saber, el ser como sustancia y el ser como acto. Para Duns Escoto, como ya vimos, los productos del alma no son ya la plasmación de un acto que vincula intencionalmente al sujeto y al objeto, sino que, por el contrario, pierden toda comunicación directa con él y se cristalizan en un ente con cierta sustancialidad de por sí, que sólo puede guardar una relación mediada con aquél. Esta posición gnoseológica provoca que el acto de conocer pierda su especificidad y pase a definirse como un objeto más; los productos de la conciencia adquieren un cierto ser, un *esse diminutum*, separado formalmente de la realidad exterior, con la que sólo puede conectarse a través de ese *tertiun quid* representativo y formal que es el *esse objectivum*. Esta versión del conocimiento conlleva que las cosas tan sólo puedan aspirar a modular accidentalmente el esquema racional construido en la mente humana. El ser de razón, el *esse objectivum*, adquiere cierta independencia y pasa a ser una cosa formada y formulada exclusivamente en la conciencia. Este ser *en pequeño* se acercará, a modo de representación, a la cosa de fuera, pero nunca la contendrá en un ejercicio intencional que comunique actualmente ambos polos. El proceso de conocimiento que acaba en la

⁶⁷ OCKHAM, GUILLERMO DE, Prólogo al Comentario de las Sentencias. Traducción André de Muralt en La Apuesta de la Filosofía Medieval, estudio octavo.

verdad sólo puede valer ya como un isomorfismo. El ser humano, bajo esta óptica, deja de conocer las cosas tal y como son, para ser testigo de sus propias representaciones, y solo por derivación (de manera problemática, a través de la figura del *tertium quid*, esto es, del *esse objectivum*), del mundo exterior.

Pensando tras la estela de Escoto, Ockham radicalizará ese orden de separaciones formales, de tal modo que el saber quedará absolutizado, y por tanto, definitivamente alejado de la cosa, sin relación alguna con ella. La cosa misma no es el fin del conocer. El decir ya no expresa el ser, ni actual ni representativamente. No cabe relación alguna entre el sujeto de conocimiento y el objeto a conocer. El ser objetivo contenido sólo en el alma humana pasa a considerarse como una construcción mental que pende sólo del sujeto, y no ya del objeto como una representación sustancial del mismo. El ser objetivo escotista pasa a considerarse como una cosa absoluta de por sí, alejada sustancial y actualmente de la cosa pensada o imaginada. Las razones, los productos del alma, las intuiciones, como dirá el propio Ockham, son pues, como también lo fueron para Escoto, cosas de por sí, pero ahora se las considera como entidades sin ninguna relación con el objeto exterior, ni siquiera como signos con un cierto *esse diminutum* representativo. La relación, como hemos visto en el caso de la sustancia física, primero se formaliza en Escoto, para luego, negarse absolutamente en Ockham. De modo que no hay relación, ni actual, ni formal, que una al sujeto y al objeto en el acto de conocimiento. De ahí que los contenidos del alma, las intuiciones, sean consideradas como un ser absoluto, suelto, no condicionado por la realidad exterior, no determinado por la existencia de la cosa misma, pues para Ockham, efectivamente, “...la notitia intuitiva no requiere que la cosa esté presente en su existencia propia, como se ha probado”⁶⁸.

Ockham se aleja, pues, muy originalmente de su maestro, atacando su realismo y proponiendo un convencionalismo epistemológico y un nominalismo radical. Esta postura que niega el carácter representativo de las cosas del alma, supondrá, a la postre, reducir el conjunto de la epistemología y de la verdad humana a un subjetivismo antimetafísico, a un saber sólo de ideas y no de cosas, tal y como afirmará Kant y tal y

⁶⁸ OCKHAM, GUILLERMO DE, El prólogo de las sentencias, Pág.407. Traducción André de Muralt en La Apuesta de la Filosofía Medieval, estudio octavo.

como también defiende hoy en día la filosofía del lenguaje⁶⁹. En Escoto, veíamos como su realismo sustentado en la distinción formal *ex natura rei* le había conducido a un isomorfismo radical entre la mente y el ser, hasta tal punto de rebajar el ejercicio del conocimiento a una cosa más. Con Guillermo de Ockham, esta separación y aislamiento se acentúa para llegar a concluir el valor puramente nominal de las formas o intuiciones contenidas en la razón humana. Por tanto, el formalismo o idealismo escotista que había llevado a aquél a separar los productos mentales del ser mismo, se retoma y se lleva a sus últimas consecuencias. Así pues, como venimos insistiendo, Ockham desnaturalizará y separará aún más la cosa conocida de la representación *in ánima* de la misma, constituyendo los productos del alma un ser absoluto “*Pero la visión intuitiva, tanto sensitiva como intelectual, es una cosa absoluta, distinta del objeto según el lugar y según el objeto*”⁷⁰. Y es que, una vez fracturada la operación intencional entre el conocer y cosa conocida, y puestos en un orden diverso sus dos polos, *res cogitans* y *res extensa*, como diría Descartes, o *fenómeno* y *noúmeno*, que afirmará Kant, la pretensión de mantenerlos unidos formalmente no puede sino caer presa de una dialéctica de los contrarios, como muy bien observó el propio Kant y asumió Hegel. Así que lo mejor, lo más económico, lo más aristotélico, será, para Ockham, respetar sus distancias absolutas y asumir la diferencia, mantenerse en lo

⁶⁹ Claro que semejante postulado no deja de provocar una nueva contradicción que arruinará y mantendrá vacío cualquier intento de afirmación filosófica, y con ella, también el valor lógico de esta misma conclusión. Si el decir sólo puede recaer sobre el decir mismo, no hay posibilidad epistemológica para afirmar esta misma premisa, la cual se manifiesta como auto-contradictoria, paradójica, pues dicha afirmación lleva a cabo una explicación que se supera a sí misma, dado que plantea una determinada visión, no sólo del lenguaje, sino también y sobre todo de la realidad, a saber, que lo real es incognoscible. Decir que lo real es impenetrable, es algo que no se puede llegar a afirmar con coherencia, pues dicha afirmación supone, ella misma, una conjetura acerca del mundo que sobrepasa los límites del lenguaje mismo. Esta misma paradoja lógica se encuentra en la filosofía trascendental kantiana cuando asegura que el noúmeno, que la cosa en sí, es absolutamente incognoscible, impenetrable para el sujeto trascendental (aunque si lo pueda pensar), el cual, sólo puede acceder al mundo fenoménico formalizado por él mismo. Creo también que éste era el sentido de las palabras postreras de Wittgenstein en su *Tractatus Logicus-philosophicus* al afirmar que se había elevado sobre una escalera que una vez te conduce arriba hay que arrojar al suelo y no recoger jamás. Más bien me parece que si Wittgenstein, Kant, y el propio Ockham, fueran coherentes con sus principios nominalistas no debieran haber agarrado la escalera de la filosofía en ningún caso, y deberían haberse entretenido haciendo ciencia, lógica, o a lo sumo, poesía (tal y cómo, hundido es esta misma perspectiva nominalista, intentó generar Nietzsche a través de sus aforismos y su simbolismo poético).

⁷⁰ *Ibíd.*, Pág.407.

equivoco y negar cualquier tipo de relación, ya sea actual o formal, entre el conocimiento y su objeto.

Para una filosofía confiada en la visión estructural y analógica que aquí se mantiene es profundamente revelador interpretar el conjunto del pensamiento de Ockham como una toma de conciencia de la distinción (que en su maestro era sólo formal), de la diferencia, de lo discreto, de lo fragmentado; visión, ciertamente, que Escoto ya había bosquejado. El ser no es el fin del conocer. El ser y el conocer no pueden ya reunirse ni siquiera a modo de representación formal. Alma y ser se pierden el uno al otro como dos absolutos irreconciliables, como dos entidades unas de por sí. Los contenidos de la conciencia humana serán así meros nombres, simple lenguaje, un decir que no recoge nada en absoluto del ser de la cosa. Ser y conocer, mundo y ciencia, tal y como afirmará paradigmáticamente la modernidad kantiana, y como sublimará culturalmente la posmodernidad, son instancias opuestas, *“De ahí se sigue que tales propiedades del hombre no están real y subjetivamente en los hombres particulares, aunque se prediquen de ellos, ...”*⁷¹.

Como vemos, Ockham concluirá que los nombres, los entes de razón, las formas universales, están confundidamente por las cosas, pero en absoluto alcanzan a relacionarse con ellas, ya sea intencionalmente en el acto de conocer como en Aristóteles, o accidentalmente, como reflejo o representación formal del objeto, tal y como proponía Escoto. Hay nombres propios, que dicen o suponen cosas nítidamente, claramente, como “Sócrates”, y otros que lo hacen sin la claridad de los anteriores, al reunir o al suponer, y por tanto significar, por una gran cantidad de individuos, como “hombre” o “político”. Ciertamente es que son estos últimos, los conceptos o ideas universales, los que pretenden expresar el ser con intención comprensiva (y no sólo denotativa), pero en cualquier caso, para Ockham, su contenido epistemológico y metafísico se reduce a conspirar como meras palabras, como inocuos artificios mentales, una suposición confusa que se refiere a un grupo de cosas absolutas unas de otras, y que, ciertamente, no posee ninguna capacidad intencional o representativa que las conecte con ningún ser

⁷¹ OCKHAM, GUILLERMO DE, Suma de lógica. En Los filósofos medievales Pág. 1062, selección de textos, Traducción Clemente Fernández, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1979.

común: “Hay que sostener, pues, que todo universal es una realidad singular, y que, por lo tanto, no es universal sino en la significación, porque es signo de muchos”⁷².

Debemos insistir en que aquí la forma queda reducida a mera operación mental, queda rebajada a nombre. Lo universal no se encuentra ya ni en el *eidos* trascendente, ni en la naturaleza como *telos* inmanente. Lo común sólo está en la mente humana aludiendo, confusamente a una pluralidad irreconciliable de entes, pues “ninguna cosa existente fuera del alma es universal, ni de por sí, ni por algo añadido, real o de razón, ni como quiera que se le considere o se lo piense; de suerte que es tan grande la imposibilidad de que una cosa existente fuera del alma sea universal de cualquier manera –de no ser por institución voluntaria, como por ejemplo el vocablo “hombre”, que es un vocablo singular, es universal- cuanta es la imposibilidad de que el hombre, por cualquier consideración, o en cualquier ser suyo, sea asno; porque, cuando algo compete a alguna cosa sólo denominativamente, ya sea por algo que la informe, ya sea por algo simplemente extrínseco, eso que lo denomina convendrá igualmente a todo a aquello respecto de lo cual eso informante o extrínseco guarda una relación igual (...) luego si una cosa es universal por la consideración del entendimiento, que es algo totalmente extrínseco a ella, cuanto sea pensado de la misma manera será universal, y así todo objeto pensado será universal”⁷³.

2.2.4. LA VOLUNTAD ABSOLUTA DE DIOS

Ciertamente los principios filosóficos, y más en concreto, las posiciones epistemológicas que hemos intentado interpretar en los párrafos precedentes pueden parecer muy modernos. El propio Ockham se esforzó para que lo fuesen. Sin embargo la motivación que los anima difícilmente podrá calificarse como tal por las mentalidades contemporáneas. Y es que las ideas que venimos tratando en este capítulo

⁷² OCKHAM, GUILLERMO, Suma de lógica. En Los filósofos medievales Pág. 1078, selección de textos, Traducción Clemente Fernández, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1979.

⁷³ OCKHAM, GUILLERMO DE, Comentario al libro de las sentencias 3.404. Opera philosophica et theologica. Editorial St. Bonaventure University, New York 1974.

tienen su fundamento último en los principios básicos de la teología ockhamista. En efecto, si en Duns Escoto veíamos cómo toda su propuesta filosófica se enderezaba a través de la distinción formal *ex natura rei*, con Guillermo de Ockham, la clave rectora de toda su empresa (si bien la distinción formal continuará su escalada de fragmentación), será una determinada concepción de la potencia divina, que a su vez, también fue heredada de su maestro. Intentaremos dilucidar, pues, en este punto, cómo se llega a trazar dicha filiación estructural. En concreto, buscaremos demostrar como la renuncia expresa de Guillermo de Ockham a cualquier entidad o ser universal, la absolutización, subjetivación y lingüistificación del *esse objectivum*, y en última instancia, la condena de la verdad a una expresión o sucesión de nombres sin vínculo alguno con el ser, vienen, en buena parte, motivadas por su defensa de un Dios reducido a su omnipotencia absoluta. Así pues, nuestra intención en esta parte de la investigación será la de poner de relieve cómo, para el nominalismo epistemológico ockhamista, la visión del ser como pura contingencia (y a la postre también, la renuncia a un contenido de verdad con posibilidades de formular propuestas científicas, éticas o políticas fuertes) se originan estructuralmente y se nutren doctrinalmente, en una determinada comprensión de la divinidad. Ciertamente, volverá a quedar aquí de manifiesto que nuestras hipótesis de trabajo se encuentran guiadas por la confianza en la analogía como mecanismo de interpretación filosófico, concretándose, en este punto, en la afirmación de que los presupuestos teológicos básicos defendidos por Guillermo de Ockham inundan estructuralmente el resto de su reflexión filosófica.

Veamos pues a continuación el planteamiento de lo divino en la propuesta ockhamista. En primer término hay que resaltar que, en su aspecto fundamental, la teología del filósofo franciscano encierra un reduccionismo voluntarista que acaba por identificar a Dios con una libertad ciega. Así pues, el filósofo franciscano parte de una intuición teológica recogida de su maestro Escoto⁷⁴, la cual se resume en la convicción

⁷⁴ Ya Escoto postulaba la voluntad absoluta de Dios como su condición fundamental y como donadora del arbitrio del mundo, “*Que entre lo contingente hay un Primero, que es inmediato, siendo, sin embargo, un contingente, porque no se atiende a un necesario –de algo necesario no se deriva, en efecto, nada contingente- y por eso resulta propio detenerse aquí, en “la voluntad de Dios lo quiere”, lo cual es contingente y sin embargo inmediato, porque ninguna otra causa es anterior al fundamento de la voluntad, razón por la cual ella es el fundamento de esto y no de lo otro*”. DUNS ESCOTO, *Ordinatio*, II, d26,q1, n6. En *Opera Omnia*, edición Wadding, 26 vols. Vivés, París 1891.

de que una comprensión filosófica de Dios fiel a la revelación cristiana, no puede contener otra definición que no enuncie la voluntad más absoluta. En este sentido, y a propósito del origen del conocimiento humano, Ockham argumentará lo siguiente: “*De esto se sigue que la noticia intuitiva, tanto sensitiva como intelectual, puede ser noticia de una cosa no existente. Esta conclusión la pruebo de manera distinta más arriba. Toda cosa absoluta, distinta según el lugar y según el sujeto de otra cosa absoluta, puede por la potencia divina existir sin ella, pues no parece verosímil que Dios, si quiere destruir una cosa absoluta existente en el cielo, esté obligado a destruir otra cosa existente sobre la tierra.*”⁷⁵ Como afirma el pensador medieval en el texto, la potencia divina no está obligada por nada, pudiendo llevar acabo su voluntad infinita y producir un estado de cosas real sin injerencia alguna de las causas que comúnmente concurren a producirla. El conocimiento humano puede originarse así por medio de causas naturales, pero también sin ellas, pues la potencia divina, dada su omnipotencia, puede generar por sí misma todo aquello que se da con arreglo al orden normal de los acontecimientos “*Toda cosa que Dios es capaz de crear por medio de causas eficientes secundarias, puede crearlas por sí mismo, prescindiendo de esa causa eficiente secundaria*”⁷⁶. De este modo, para Ockham, no puede haber nada, no puede existir ley o entidad alguna, que impida a Dios ejercer su pleno arbitrio; no hay obligación, determinación o limitación que mengüe su total y absoluta libertad. Esta idea, aplicada al conocimiento, como ya hemos analizado en el epígrafe anterior, hará que el conocer y su objeto se separen absolutamente, de modo que Dios pueda generar en el hombre el conocimiento de la cosa sin la cosa misma a la que se refiere esa experiencia; de otro modo, la experiencia humana tendría una dinámica por sí, y su ocurrir natural implicaría un límite al poder divino.

Se puede afirmar, pues, que para Ockham, el Dios de la revelación no podría reconocerse como tal si se le identifica con un poder recortado y limitado por alguna razón o causa natural. Todo lo contrario, su perfección y su diferencia absoluta con

⁷⁵ OCKHAM, GUILLERMO DE, El prólogo de las sentencias, Pág.407 Traducción André de Muralt en La Apuesta de la Filosofía Medieval, estudio octavo.

⁷⁶ OCKHAM, GUILLERMO DE, Quodlibetal Questions, volumen 2, Pág.533, q. 6 cuestión 12. Translated to english by Alfred J. Freddoso and Francis E. Kelley. Yale university Press, New Haven, London, 1991 (la traducción al español es mía). La versión traducida al inglés dice: “*Each thing that God is able to produce by the mediation of a secondary efficient cause he is able to produce by himself without any secondary efficient cause*”.

respecto al mundo creado tiene que surgir de un querer sin medida, sin más medida que él mismo. Esta idea de divinidad se opone a un concepto de Dios responsable de un orden inteligible y autor de un mundo o naturaleza coherente y previsible, tal y como buena parte de la filosofía escolástica venía afirmando empujada por su herencia griega. Vemos pues cómo, el razonamiento que conduce a Ockham a defender un concepto de Dios reducido a una voluntad absoluta se basa en la convicción de que aceptar la propuesta de un Dios reo de un orden fijo de esencias y formas preestablecidas, significaría, en última instancia, limitar sus decisiones, empequeñecer su voluntad libérrima y su condición de ser absoluto; supondría la absurda conclusión de reducir lo necesario a lo contingente, poner trabas a lo in-trabado, condicionar lo incondicionado. Dicha formulación, implicaría finalmente abandonar el concepto de lo absoluto, la idea de un ser que todo lo crea y del que depende toda condición sin depender Él de condición alguna, “*Las ideas no deben ser puestas como semejanzas (similitudes), que representan las criaturas mismas para la razón divina, porque esas semejanzas no pueden ser el ser divino, ya que éste es enteramente ajeno a toda posibilidad de plurificación. Tampoco tiene caso que sean entia rationis, porque no precisa de los tales, ni para producir, ni para conocer*”⁷⁷.

En cualquier caso, las convicciones teológicas aquí expuestas no se encuentran muy lejos de ciertos artículos de fe mantenidos por la tradición judeo-cristiana. Ockham tiene que sentirse, como creyente, muy cómodo con sus posiciones teológicas básicas, pues los razonamientos acuñados por él, reciben su confirmación evidente en las sagradas escrituras, en concreto en la afirmación primera para la fe, la cual propone a Dios como uno y omnipotente, *credo in (unum) Deum omnipotente* (Quodl. VI, q.6).

A estas consideraciones hay que añadir que para Ockham la figura divina, en su voraz omnipotencia y perfección, no puede dejar de presentarse, como ocurría con la sustancia individual, como la simplicidad más pura, lo que conduce la reflexión del pensador franciscano, dada su herencia formalista, a la imposibilidad de reconocer que la divinidad sea a la vez una y múltiple, esto es, que su eterna superioridad se pueda desdoblar en varios modos o maneras analógicas de ser, en concreto, que por un lado su divina atribución se exprese en su infinita voluntad, y que por otro, lo haga también en

⁷⁷ OCKHAM, GUILLERMO DE In Sententiarum, I, d35,q5,f,ff5rf. Opera philosophica et theologica. Editorial St. Bonaventure University, New York 1974.

su perfecta inteligencia (como afirmarí­a una versi3n m1s cercana a los presupuestos de la filosof­a griega). Si se llevara a cabo esta analog­a del ser supremo, si Dios pudiera decirse de muchas maneras, y dada la distinci3n formal *ex natura rei* extrema que opera en toda la filosof­a ockhamista, tendr­amos un ser partido y sometido a contradicciones lacerantes, a conflictos irreductibles entre, por un lado, su ser intelectual, y por otro, su lado desiderativo.

Esta serie de argumentos que vinculan a Dios con la sola libertad y que Ockham postula conducido por la fe cristiana y por la radicalizaci3n de la distinci3n formal escotista, son suficientes para comprender la necesidad que arrastrar1 al fil3sofo ingl3s a buscar un apoyo racional a sus teor­as que se encuentre gobernado por una l3gica equ­ivoca. La clave de inteligibilidad equivocista ser1 pues la estrategia racional protagonista en la teolog­a de Ockham y en concreto, ser1 el cauce b1sico que animar1 su reflexi3n a validar un concepto de Dios caracterizado por la simplicidad, por la unidad, por la autarqu­a y la incondicionalidad de su poder absoluto; una concepci3n de la divinidad que se reduce a su ciega omnipotencia, a una voluntad al margen de toda regla, a un querer que se convierte, 3l mismo, en la regla de todo. En este sentido, y tratando la cuesti3n de la gracia Ockham afirmar1 que *“De acuerdo con esto se ense­a que Dios puede por su potencia absoluta aceptar a alguien en su naturaleza pura, a pesar de que no hubiera dispuesto esto, porque puede ordenar que el que hoy no es aceptado sin la gracia, ma­ana sea aceptado sin la gracia y entonces sucesivamente se verificar­an estos dos contrarios aceptando y no aceptando, mediante s3lo un espacio de tiempo sin que se cambiara la voluntad de Dios, que es su esencia (...); as­, en nuestro caso, permaneciendo la misma voluntad de Dios, pueden, con el s3lo espacio de tiempo, verificarse tales contradictorias, si Dios lo quisiera ...”*⁷⁸. Se reconoce aqu­, ciertamente, la conocida atribuci3n al pensamiento ockhamista de la defensa de un voluntarismo divino radical m1s all1 de toda regla o ley l3gica u ontol3gica que limite su poder, el cual, como hemos visto, y seg­n nuestros presupuestos estructurales, se deduce de una fe trabada por la influencia de la distinci3n formal *ex natura rei*. Veamos a continuaci3n como dicha concepci3n teol3gica se expresa en los distintos espacios de la filosof­a ockhamista.

⁷⁸ OCKHAM, GUILLERMO DE, Principios de Teolog­a, P1g. 122. Traducci3n Luis Farr3, Editorial Sarpe, Madrid, 1985

2.2.4.1. DIOS Y LA CREACIÓN

Como acabamos de constatar, en el ámbito metafísico, la teología voluntarista de Ockham acabará definiendo una concepción del ser creado que, como producto directo de la libertad divina, no puede derivarse de un orden inteligible que suponga una cierta independencia lógica y racional al margen y por encima del querer de Dios. El pensamiento ockhamista en torno al creador acabará así vertiéndose en el resto de su filosofía, y en concreto, en su análisis de la creación, como un pensamiento de la libertad, de una libertad que se encuentra absolutizada e indeterminada de cualquier fin o forma esencial ajena a sí misma. Así pues, el voluntarismo divino desemboca en una concepción equivocista del ser. Es ciertamente muy lógico pensar que si Dios se define como voluntad ciega, la creación, como producto de esa misma voluntad, ha de serlo también. Así, el ser natural, la constitución de la criatura, sólo podrá originarse por lo decidido libremente por Dios a cada instante en su potencia absoluta, y no como el resultado de una ley o razón perpetua, estable y generadora de cauces formales universales que otorguen identidad y coherencia racional a las cosas. Se impone pues aquí, bajo el impulso teológico de la libertad divina, la ya estudiada defensa de la diferencia, de lo discreto, de lo absolutamente singular. En concreto, Ockham concluirá que lo único existente es el Uno, la unidad simple, tanto en su consideración de lo divino absoluto, como en la afirmación del ser creado, donde cada criatura acabará constituyendo una realidad en sí, absolutamente una y distinta a las demás, lo que implica la descomposición y fluidificación absoluta del ser, la eliminación de cualquier modo universal de ser: “... *puesto que no existe universal en ningún sentido fuera del alma humana*”⁷⁹. De este modo, el ser deja de presentarse como una forma o un acto unificador. La ruptura, la multitud, gana el sitio a la unidad unívoca o analógica; se renuncia a la unidad metafísica para dar entrada a la diversidad de los infinitos unos emanados de una libertad divina entendida como arbitrariedad, ajena a toda finalidad

⁷⁹ OCKHAM, GUILLERMO DE, *Quodlibetal Questions*, volumen 2, Pág.443, q. 5 cuestión 13. Translated to english by Alfred J. Freddoso and Francis E. Kelley. Yale university Press, New Haven, London, 1991 (la traducción al español es mía). La versión traducida al inglés dice: “... *since no universal is in any way a thing outside the soul*”.

intrínseca. ¡Qué inesperada influencia tendrán estas ideas en las concepciones metafísicas, éticas y políticas posteriores!, pues ciertamente, el conjunto del pensamiento moderno y posmoderno, como hemos adelantado en capítulos precedentes, admitirá sin fallas esta postulación del significado del ser y de la libertad.

En efecto, el mapa filosófico ockhamista no reconocerá ni la necesidad de las formas esenciales conjugadas en el cosmos griego, ni la universalidad formal *a priori* del sujeto trascendental que siglos más tarde propondrá el autor de las tres críticas. En este sentido, podemos afirmar que al no existir una guía lógica que de razón del orden de causalidades que propician cada entidad o suceso que tiene lugar en la creación, al no ser la potencia de Dios un parecer y un ser estable y definitivo, al no dar pie la libertad divina a un orden de esencias o a una red de causalidades formales o finales consistentes, todos los acontecimientos del mundo acaban siendo extraños entre sí, novedosos, inesperados, absolutamente individuales, quebrados; en definitiva, podemos afirmar que el acaecer del mundo podría ser calificado como *sui generis*, como “*milagroso*” en cada una de sus momentos, entidades y procesos⁸⁰. El día a día, un ser y otro ser, e incluso cada ente mismo en su unidad, a pesar de su aparente equilibrio, a pesar de que parezcan regirse por una ley natural homogénea, constituyen, por el contrario, una novedad absoluta en cada una de sus concreciones; una serie de hechos absolutamente contingentes, individuales, sin conexión alguna con nada anterior, sin un orden firme de regularidades o causalidades que den razón de los mismos, y que puedan considerarse, por tanto, como “*milagrosos*”, dado que no implican un cauce formal y estable que el poder de Dios tenga que respetar. El conjunto de la creación es como es, pero podría ser o haber sido de otra manera, y en el futuro será sólo lo que Dios así quiera que sea, lo que su libertad absoluta demande, “*el poder divino no está atado más a estos efectos que a aquéllos; pues ni por un saber previo, ni por una disposición eterna de las cosas, ni por la inmutabilidad de la misma, ni por alguna otra cosa que*

⁸⁰ Este milagro, puesto aún por el ser divino, será el que luego sustituya Hume por un milagro de la conciencia, manteniendo, sin embargo, una visible unidad estructural. Para el pensador británico, la imaginación humana pone una ligadura “milagrosa”, una fe, un sentimiento, que liga cada par de hechos trabados causalmente. Lo que antes se hallaba unido teológica y ontológicamente, ahora lo está psicológicamente, milagrosamente mediado por la fantasía. Kant, no satisfecho con este escepticismo que convierte todo conocimiento y todo orden puesto por la conciencia en una fantasía, atribuirá dicho canal de yuxtaposición a la razón, a su red de condiciones de posibilidad.

sea idéntica con Dios, ni por alguna que no fuese Dios, puede verse Dios obligado a producir o a conservar precisamente estos efectos antes que aquellos”⁸¹.

Pero si seguimos la lógica del discurso ockhamista y se atiende con atención a esta concepción de un Dios entendido como pura voluntad y un mundo confinado a su ciega contingencia, una naturaleza desaforada al margen de cualquier ley, el concepto mismo del hecho contingente, de lo que nosotros hemos calificado como *milagroso*, esto es, de aquel supuesto paréntesis del discurrir del mundo que supone una violación por la potencia divina absolutizada, esto es, de la propia ley de una naturaleza ordenada y dispuesta por Él mismo en su potencia ordenada, desaparece; pero desaparece por su propio éxito, se hunde por convertirse, él mismo, en algo corriente, en la regla sin regla del acontecer mundano. Efectivamente, para esta doctrina sustentada sobre la voluntad extrema de Dios, la contingencia del ser, el hecho milagroso mismo, o sea, lo individual y discreto, pasa a convertirse, como decíamos unos párrafos más arriba, en el suceder común; pierde su carácter extraordinario, irracional, antinatural, y pasa a integrar, eso sí, en su constante indeterminación, el orden cabal del ser; se convierte en un hecho ordinario, late en cada uno de los acontecimientos del mundo: cambiando, descansa. Como ya hemos asegurado anteriormente, el cauce del ser, la condición de posibilidad de lo real, su forma al fin y al cabo, será la contingencia, el hilo irreductible de un devenir sin medida, la pura facticidad, la equívocidad.

En cualquier caso, podemos afirmar que de las premisas teológicas que vinculan a Dios con un poder sin medida, se deduce una conclusión que de cara al hilo argumental de la presente investigación tiene una relevancia mayúscula, a saber, la ya estudiada renuncia a la más mínima consideración metafísica que implique la afirmación de cualquier forma o relación que trascienda lo concreto, y con ella, la pérdida de cualquier sentido de inteligibilidad tanto en el ser como en el conocer. Así, afirmará Ockham lo siguiente *“Primero, que las ideas en Dios no son subiective ni realiter, sino que se encuentran en Él sólo obiective como algo conocido por Él, porque las ideas son las cosas mismas en cuanto pueden ser producidas por Dios. Segundo, que hay ideas particulares de todas las cosas factibles, tal como las cosas mismas están separadas entre sí. Tercero, que hay ideas particulares de la materia y de*

⁸¹ OCKHAM, GUILLERMO DE, Opera política. Ed. H.S. Offler, Ex Typis Universitatis, Mancunii, II, 724.

la forma, y en general, de todas las partes esenciales e imprescindibles. Cuarto, que las ideas son principalmente de individuos y no de especies, porque precisamente sólo los individuos son producibles exteriormente, y fuera de ellos, nada. Quinto, que del genus y de su differentia y de los demás universalia no hay ideas, a no ser que se dé por sentado que los universalia son cosas cualesquiera, que se presentan subiective en el alma y que guardan una relación de comunidad con las cosas exteriores solo mediante la praedicatio. Sexto, que no hay idea alguna de las negationes, las privationes, lo malo, la culpa y cosas semejantes, ninguna de las cuales son cosas separadas de las otras cosas. Séptimo, que Dios tiene una infinitud de ideas, del mismo modo que son infinitas las cosas por Él factibles”⁸².

Es este concepto del ser equívoco descrito por Ockham, debemos afirmarlo de nuevo, el estado actual de las conciencias posmodernas, la afirmación de la absoluta finitud del ser, su irremediable contingencia y facticidad. Ciertamente ningún estudioso atento a la historia de la filosofía podrá negar el carácter precursor de este pensamiento. Precursor y continuador, pues ya hemos analizado cómo el sendero que desemboca en la equivocidad de un mundo desajustado no es la analogía del ser tan cara a Aristóteles, sino la vía del formalismo reductor y unívoco empleado por Escoto.

Volviendo a penetrar en esta doctrina que tanto éxito tendrá en las reflexiones de los expertos y en el sentido común contemporáneo, me gustaría en este punto matizar una cuestión que ha aparecido ya en nuestro discurrir y que tiene una importancia radical en la consideración de Dios por parte de Ockham, ya que a su vez, verterá otras muchas e importantes formulaciones en su concepción del ser. Y es que en la propuesta teológica armada por el pensador franciscano, como era habitual en todo el pensamiento medieval, y más en concreto en la articulación de su maestro Escoto, se distinguen dos manifestaciones del poder divino, la *potentia ordinata* y la *potentia absoluta dei*. La primera rige el acontecer cotidiano del mundo conforme a las reglas que, hasta el momento y provisionalmente, Dios ha establecido. Y decimos reglas por llamar a estas voliciones de alguna manera, pues su estabilidad sólo responde a la actual arbitrariedad y decisión de la voluntad divina, que como hemos dicho, empieza y acaba en esa misma voluntad bruta, en definitiva, que más que reglas son el producto, por

⁸² OCKHAM, GUILLERMO DE, In Sententiarum, I, d35,q5,f.ff5rG. Opera philosophica et theologica. Editorial St. Bonaventure University, New York 1974.

ahora presente, de lo que sólo es el albur arbitrario de Dios. El segundo poder divino supone, por su parte, la capacidad para revertir dicho “desorden ordinario” y poner otro totalmente distinto, por lo que dicho ejercicio no tiene límite alguno para la creación de cada instante que no sea el principio de no contradicción; tampoco la decisión anterior y conforme al orden natural prevenido por el mismo Dios. De este modo, Ockham, no puede entender la naturaleza como un mecanismo regular que distribuye equilibradamente los sucesos del mundo, pues el curso que hasta ahora ha sido dispuesto por Dios en su potencia ordinaria no puede suponer un freno y un menoscabo para las decisiones y para la libertad futura de la propia divinidad. Si no hay un orden final o formal que ponga el ser sobre un quicio estable, tampoco pueden serlo los cauces forjados por un devenir caprichoso que pone en marcha para cada instante el querer absoluto y momentáneo de Dios, y que finalmente puede someter a hechuras distintas las actuales circunstancias, siempre pendientes, por tanto, de las decisiones futuras e infinitamente abiertas de la voluntad absoluta. En realidad, el único freno posible a la voluntad absoluta de Dios surge de su propia coherencia actual. Dios no puede querer y no querer lo mismo en el mismo momento. Dios todo lo puede salvo el ejercicio de una voluntad contraria a sí misma. El poder o la voluntad divina ha de respetar el principio de no contradicción, al menos en su ejercicio actual.

De estas últimas explicaciones acerca de la voluntad divina pueden surgir algunos interrogantes legítimos. Desde un punto de vista de coherencia interna del sistema filosófico propuesto por Ockham, se puede cuestionar el hecho de que la actuación y el poder divino tengan que responder a la referencia formal del principio de no contradicción, dado que esto parece esquivar todo lo dicho acerca de su voluntad absoluta. Si Dios es Uno, y ese Uno consiste en la Libertad plena, ¿no se encontraría dicho querer al margen incluso del principio de no contradicción? Es más, ¿no es precisamente este principio el rasgo fundamental de cualquier forma de pensamiento racional? Y es que podemos preguntarnos incluso, ¿si no hay una contradicción entre el ejercicio de la voluntad como indeterminación y el principio parmenideo de la no contradicción? Y por tanto, respetar este principio, ¿no supondría abrazar el concepto de un cierto intelectualismo divino procurador de un cosmos, y por tanto, donador de un orden necesario de esencias? En cambio, si nos mantenemos fieles al espíritu de la filosofía ockhamista podemos plantearnos si ¿no pensaría Ockham que si Dios, y siempre que así lo dispusiese su poder absoluto, podría generar una voluntad

contradictoria consigo misma!, ¿no podría hacer Dios del hombre, por ejemplo, un ser vivo que fuera a la vez y en el mismo sentido humano e inhumano?

La respuesta a estas cuestiones puede provenir, como defiende buena parte de la doctrina,⁸³ en la identificación del principio de contradicción en la filosofía ockhamista con un principio puramente lógico, subjetivo, vacío de todo contenido metafísico. Un mundo vaciado de esencias, un mundo en el que cada ser es un individuo aislado, un ser que consiste en la más pura diferencia, parece de hecho el mejor recipiente para encerrar la contradicción. Por tanto, nada puede haber en el mundo de Ockham sino la plasmación de las arbitrarias intenciones de Dios. Así pues, si Dios se encontrará sometido al principio de contradicción, o a cualquier otro, no quedaría más remedio que admitir el menoscabo de su poder. Pero dicho concepto de Dios, para el teólogo franciscano, es contrario a la fe. Dios no puede estar contenido por barreras ontológicas, de ahí que el mundo no pueda encontrarse satisfecho en dicho mecanismo de reunión de lo diverso. De todo esto se deduce que no cabe otra solución que la de postular un mundo sin orden, un ser sin ley, el cual será, verdaderamente, un mundo contradictorio, convulso, dialéctico⁸⁴. Siguiendo esta lógica, sólo se podrá admitir que el principio básico de la razón griega, pero también de cualquier naturaleza e incluso de cualquier intento de comprensión de la misma, el principio de no contradicción, sólo existiría en el alma humana y no en el ser mundo. La ley entonces, como en Kant, sólo se podría postular como un orden puesto por el sujeto. Por tanto el sentido con el que el ser humano alcanza a inteligir el mundo que le rodea, no pertenece a las cosas en sí mismas, sino al sujeto que las piensa, imponiéndoles un orden subjetivo, artificial, en palabras de Ockham, “supuesto”. El principio de contradicción sería pues, bajo este estímulo interpretativo, una condición de posibilidad no del ser en sí mismo, sino un elemento que propicia la actividad racional propia del pensamiento humano, tal y como lo presentará Kant, creyendo haber provocado la definitiva revolución filosófica de la modernidad en su ansia de verdad, y poniendo así el acento de la filosofía sobre la indagación epistemológica y ya no sobre la metafísica.

⁸³ RÁBADE ROMEO, SERGIO, Ockham, Pág. 21 ediciones del Orto, Madrid 1998.

⁸⁴ Que es de hecho el mundo que heredará el idealismo trascendental de Kant, así como la dialéctica hegeliana.

En cualquier caso parece que, muerto dicho principio en su carácter de fundamento metafísico, lo que implica la inhibición de Dios con respecto a un cauce de inteligibilidad formal, sólo se puede concluir un ser originado a partir de un mundo de posibilidades concretas y particulares, nunca universales, que la voluntad de Dios puede o no tener a bien realizar. Parece pues que la negación del principio de contradicción hace crecer un ser, sino de leyes, si de potencias, o sea, de existencias posibles que alcanzan cierto estatus real como mundo potencial de cuyo quicio no hay posibilidad de escapar. Hay algo anterior al ser creado constituido por la apertura de la voluntad de Dios, por su infinita capacidad para crear cualquier cosa. El marco de lo real, el ser posible es pues el de la apertura, el de la ciega contingencia, la infinita corriente de sucesos irreconciliables dispuestos para ser escogidos por la voluntad divina. No habiendo ningún orden teleológico o final inmanente al ser, siendo éste la expresión de la libertad absoluta, el ser ha de contar con un sentido potencial supeditado al caprichoso arbitrio divino. La condición de posibilidad del ser será el desorden de lo individual, los futuribles unos infinitos capaces de aparecer si así Dios lo decide. Dicha decisión ilógica, absolutamente diferencial, establece pues el marco de lo real, un marco, eso sí, teológico, pero que se presenta como condición de posibilidad de la realidad. El mundo es el mundo de la posibilidad, la voluntad arbitraria de Dios.

Ciertamente, como ya hemos dicho, estas lecciones acerca de Dios y de su arbitrio como lugar que condiciona y que propicia el conjunto de lo real, inspirarán las principales intuiciones epistemológicas y morales de Kant. Sin embargo, no podemos dejar de apreciar el hecho de que a pesar de esta vuelta de tuerca potencial del pensamiento ockhamista y su vinculación con un cierto esencialismo de lo posible (si es que podemos hablar así), y por tanto de una cierta antelación de lo ideal (en este caso como voluntad) frente a lo real fáctico, no resulta muy distante del idealismo característico de su maestro Escoto. Pero aún cuando estos dos pensamientos mantengan un importante vínculo genético y estructural, sus consecuencias doctrinales son muy distantes, pues la lógica y los resultados teóricos que acaban ofreciendo, la univocidad y la equívocidad del ser, son, como se ve, muy distantes.

2.2.4.2. DIOS Y EL CONOCIMIENTO

Me parece de cierta utilidad volver a insistir en las repercusiones estructurales que la filosofía medieval trajo consigo y matizar brevemente la profunda influencia doctrinal que los dos grandes pensadores franciscanos tendrán sobre las dos corrientes filosóficas fundamentales de la época moderna. Tanto el racionalismo como el empirismo llevarán el sello de la última escolástica. La filosofía escotista es, ciertamente, la puerta de entrada del pensamiento racionalista. Éste, recogiendo el formalismo de aquél, deniega cualquier validez a todo conocimiento que no se cimiente sobre un razonamiento deductivo y apodíctico, definiendo así un concepto de ciencia y de verdad basado en un lenguaje axiomático y *a priori*. La certeza cartesiana, paradigma moderno de confirmación de toda verdad, se presenta como un ejercicio exclusivamente acaecido en la conciencia, separado *ex natura rei* de la realidad, formalmente constituido. Eso sí, una vez deducido, el saber humano necesitará de una garantía, de un *tertium quid*, de un mediador que de razón de la coincidencia de la representación con su objeto, que una la razón y el ser⁸⁵.

Ockham, por su parte, dejará abierta la otra vía por la que transitará la reflexión moderna, a saber, la de un saber sólo nominal, la de un concepto de conocimiento que escapa de cualquier producción racional y que se basa exclusivamente en la experiencia. Esta epistemología empirista y nominalista se asienta, a su vez, en una concepción metafísica que afirma la única existencia de la multiplicidad infinita del mundo sensible, de lo individual absoluto, de lo contingente. Ciertamente, el ser absolutamente particular sólo se puede conocer a través de una contrastación empírica siempre provisional, mediante una ciencia que entre en contacto y se cerciore de cada cosa particular a través de la experiencia directa, que conozca cada hecho, cada elemento positivo, y todo ello, sin posibilidad de extender las hipótesis planteadas más allá de los casos estudiados, sin poder conectar deductivamente unas conclusiones con otras. Un mundo de posibilidades infinitamente abierto por parte del poder absoluto de Dios sólo se puede reconocer a posteriori, empíricamente, por la vía de los hechos

⁸⁵ En el caso de Descartes, como es sabido, esta función de reunión de lo diverso la cumplirá la *res infinita*.

consumados, sin posibilidad alguna de pretender una cierta permanencia o necesidad epistemológica en esos descubrimientos empíricos.

Racionalistas y empiristas, el pensamiento continental y la filosofía anglosajona, llevarán pues, implícitamente, el sello estructural de estos dos grandes filósofos medievales, mostrando unos su confianza en el saber *a priori* y los otros su apego por el conocimiento a posteriori, pero contando ambos, para su quehacer intelectual, con el mismo suelo intelectual, con el abono de la distinción formal *ex natura rei*, la voluntad infinita de Dios, y finalmente también, con el desdoblamiento de la realidad en una posibilidad que ha de dibujar los límites y las condiciones del mundo fáctico, los ritmos del acontecer natural y humano. ¿Qué otro suelo filosófico se encontrará el genio de Königsberg? ¿no se atribuirá Kant el honroso mérito de haber completado y sintetizado la filosofía de su tiempo, reconociendo el valor y los límites de la ciencia en un saber a la vez sintético y *a priori*, racional y empírico, y estableciendo, de una vez por todas, las condiciones de posibilidad de todo conocimiento, y reuniendo así las dos herencias que la última escolástica había dejado para la posteridad, el pensamiento formal y la filosofía de la voluntad?

La verdad kantiana, ciertamente, busca recuperar un fundamento para el conocimiento que sea a la vez necesario y empírico. Y lo busca porque la confianza que la filosofía clásica había mantenido en una cabalgadura veritativa metafísica había quedado quebrada por el formalismo escotista y, en mayor medida, por el nominalismo ockhamista. El problema fundamental para toda la filosofía moderna será el de asegurar un saber que la reflexión escolástica del siglo XIV había puesto en crisis. La filosofía barroca, como venimos afirmando, es un anhelo de certezas, ya sean éstas sensibles o inteligibles. Y es que, si se acepta el voluntarismo teológico que Guillermo de Ockham heredó de Escoto, no es posible afirmar un orden necesario y racional en el desenvolvimiento del ser creado. Ya hemos visto como todo lo que es, podría ser realmente de otra manera si así lo quisiera Dios en su potencia absoluta. El ser es pues absolutamente contingente, abierto, carente de finalidad o esencialidad alguna. De este modo, será el sujeto moderno el encargado de introducir un sentido formal a dicho desafuero, de canalizar formalmente, esto es, universalmente (o como en Hume, psicológicamente), el caos de la corriente infinita de la multiplicidad sensible.

La intuición onto-teológica básica del ockhamismo tendrá así consecuencias epistemológicas fundamentales. En primer lugar, el ser mismo, y no sólo la divinidad, deja de ser un lugar accesible a la comprensión de la inteligencia humana, pues él mismo ha dejado de ser un lugar gobernado por la lógica, dado que ha pasado a considerarse como la expresión imprevisible de la arbitrariedad ciega de Dios. Junto a esta conclusión, y como consecuencia directa de la misma, el conocimiento humano se limitará a la única posibilidad de tomar nota a posteriori de la multiplicidad sensible, a captar a través de la experiencia sensible lo absolutamente particular que gobierna un presente caprichosamente originado y perpetrado por el poder arbitrario de Dios, perdiéndose así toda pretensión de una verdad científica o filosófica comprometida con la universalidad, la racionalidad y la necesidad. De este modo, para Ockham, toda experiencia cognoscitiva o teórica a la que puede aspirar el ser humano no puede ser sino la serie de datos aportados por la experiencia sensible. La teología y también la filosofía o la ciencia dejan de ser espacios abiertos al trabajo de una propuesta de racionalidad con pretensiones de universalidad.

Verdaderamente, como venimos insistiendo, esta concepción voluntarista de la divinidad y que implica la afirmación última del sinsentido del ser, contiene ecos que hoy en día se escuchan nítidamente a través de los altavoces de las corrientes filosóficas y científicas preponderantes. Por su parte, Ockham llega a esta serie de conclusiones partiendo de la idea de que la inteligencia humana no puede tenderse a través de un camino despejado que conduzca y guíe la experiencia religiosa relanzándola en un contacto verdadero con su objeto de adoración. Para el filósofo franciscano, la disputa medieval entre la razón y la fe se cierra definitivamente a favor de esta última, al menos, en cuanto a la ciencia divina se refiere. Si Dios es sólo poder, ciego arbitrio, el camino lógico característico de la explicación filosófica y científica no puede ayudar ni a su conocimiento ni tampoco en la tarea vital que se gana en la experiencia salvífica. La ciencia se ha de reducir pues, como luego afirmará Kant, al mundo de lo sensible, a un mundo posible surgido de la voluntad divina. Los límites de la razón se modernizan. La experiencia de Dios queda reducida a la esfera de los sentimientos, a la fe. Veamos a continuación en detalle como se produce esa retirada de la razón o de la filosofía del ámbito cognoscitivo.

Pasando ya a concretar el análisis de la relación entre el concepto voluntarista de Dios y la teoría del conocimiento en Guillermo de Ockham, hay que decir que, a pesar del reduccionismo epistemológico anteriormente expuesto, el cual niega la posibilidad de aplicar la razón sobre cualquier objeto⁸⁶, el filósofo inglés sigue reconociendo y distinguiendo la actividad sensible de la inteligible. Esto es posible pues para Ockham, tanto la sensibilidad, o como él la denomina, la *notitia intuitiva*, como la posibilidad de propiciar un saber abstracto, esto es, la noticia inteligible o *notitia abstractiva*, son ambas un saber de lo particular sensible, un conocimiento de lo único existente, de la multiplicidad de unos inconexos que constituyen la expresión del poder absoluto de Dios. Así pues, la diferencia entre ambos tipos de experiencias, la sensible y la inteligible, no dependerá de un reconocimiento sensible de lo particular frente a una intelección de lo universal⁸⁷, sino que radicará en la afirmación o no del contenido existencial de la cosa representada. En efecto, la experiencia sensible se refiere a lo realmente existente mientras que la experiencia abstractiva no resuelve dicha condición “...la *notitia abstractiva* y la *notitia intuitiva* no difieren porque la *notitia abstractiva* puede ser indiferentemente noticia de lo existente o de lo no existente, de lo presente o de lo no presente, mientras que la *notitia intuitiva* es noticia solamente del presente y de lo existente realmente”⁸⁸.

Todo conocer es, por tanto, un saber contingente pues sólo lo contingente existe. La única diferencia entre sentir y pensar es que, frente a la sensibilidad, cuando la inteligencia humana trabaja, su ejercicio no afirma la existencia de la cosa analizada, la cual queda en el aire, abstraída, no tenida, pues, como una noticia que se refiere directamente a un ser real y actualmente existente, sino como la noticia que no lleva a cabo una evaluación existencial, y que por tanto, puede suponer un ser que podría existir o que podría no hacerlo (o sea, como aquella *notitia* que se refiere al ámbito divino de lo posible). En este último caso, la noticia inteligible consistiría en la expresión de una entidad cabal y coherente dentro del desorden generado hasta ahora

⁸⁶ Kant añadirá, a cualquier objeto que no sea el propio yo.

⁸⁷ Lo universal, efectivamente, y tal y como venimos afirmando, puede considerarse como lo común, esto es, como la relación misma (ya sea esta actual, o formal); pero si Ockham ha negado la existencia de cualquier tipo relación para reducir el ser a lo absolutamente singular, es lógico que no defienda un conocimiento abstracto como un saber de relaciones, sino que le tendrá que dar otro sentido.

⁸⁸ OCKHAM, GUILLERMO DE, Prólogo de las sentencias. André de Muralt, La apuesta de la filosofía medieval, Estudio octavo, Pág. 404.

por Dios, similar a otros particulares existentes, pero del cual, en este caso concreto, no se puede afirmar que exista. Como afirma el filósofo medieval, “*Pero la notitia intuitiva y la notitia abstractiva se distinguen de la manera siguiente: la notitia intuitiva de la cosa es tal notitia, en virtud de la cual puede ser sabido si la cosa es o no es (...) Por su parte la notitia abstractiva es aquella en virtud de la cual, a propósito de una cosa contingente, no puede ser sabido con evidencia si es o si no es. Y de esta manera, la notitia abstractiva abstrae de la existencia y de la no existencia, pues por ella no se puede saber con evidencia de la cosa existente que es, y de la cosa no existente que no es, por oposición a la notitia intuitiva*”⁸⁹. Por tanto, vemos cómo para Okcham, el conocimiento intelectual se refiere, como el sensible, a lo particular, al mundo absolutamente cambiante y contingente puesto ante los sentidos. La diferencia se encuentra, en que el sensible trata directamente de esa cosa y la reconoce como existente, mientras que el inteligible, aun tratando también de esa misma cosa concreta y particular, lo hace sin asegurar la existencia de la misma, haciendo abstracción de ese hecho existencial, trayendo pues a la conciencia un saber no de lo real, sino de aquello que podría serlo, o sea, convirtiéndose en la observación mental de lo posible⁹⁰.

Pero además, junto a lo que podríamos denominar sensibilización existencial y arraigo posibilista del conocimiento inteligible, tenemos otra importante veta epistemológica que, impregnada de la concepción teológica del poder absoluto de Dios, abrirá el pensamiento ockhamista hacia los reconocidos hallazgos que anuncian la modernidad filosófica. Como ya vimos en el epígrafe anterior, el *esse objectivum*, el ser de conciencia, el cual ha adquirido carta de naturaleza a partir del formalismo escotista, acabará afirmándose, dada la voluntad infinita de Dios, como un producto de la subjetividad humana urdido en la más absoluta indiferencia con respecto a la cosa representada, esto es, se postulará como un ser absoluto de por sí, suelto, sin influencia alguna del mundo extramental. Efectivamente, como ya hemos encontrado en un texto anterior, Ockham llegará a afirmar que “... *la visión intuitiva, tanto sensitiva como*

⁸⁹ *Ibíd.*, Pág. 403.

⁹⁰ Esta aparición de la posibilidad como el objeto propio del conocimiento abstracto tendrá una influencia fundamental en la filosofía moderna. Como se observará más adelante, lo posible, será la clave ontológica que llevará a Francisco Suárez a plantear una metafísica de raíz absolutamente distinta al aristotelismo (una metafísica de la potencia y no del acto), y que, asimismo, Kant propondrá como un estatuto epistemológico sobre el que girará todo su pensamiento, el cual, el mismo califica como una empresa en busca de las condiciones de posibilidad de todo conocimiento.

*intelectiva, es una cosa absoluta, distinta del objeto según el lugar y según el sujeto; si yo viese intuitivamente una estrella existente en el cielo, esta visión intuitiva, sea sensitiva o intelectual, es una cosa absoluta, distinta según el lugar, y según el sujeto, del objeto visto. Luego esta visión puede permanecer, al ser la estrella destruida (...)*⁹¹. Tenemos pues aquí la justificación ockhamista de la existencia de la representación mental como ser absoluto, desvinculada del objeto del que parece provenir, en definitiva, se observa en este texto la defensa de la autonomía absoluta del conocer con respecto al ser, la desvinculación entre las entidades aparecidas en la conciencia y las cosas del mundo. Y todo porque de no ser así, si no se parte de la suposición que afirma que Dios puede provocar en el hombre el conocimiento de cualquier representación al margen de la cosa, el mismo poder de Dios se vería disminuido. Dios lo puede todo, y por tanto, el conocimiento urdido en la razón humana depende más de él que de la cosa extramental que naturalmente lo produce.

Ockham es, verdaderamente, uno de los antecedentes filosóficos principales de la constitución de la conciencia moderna. Su pensamiento, acabará cristalizando la separación escotista entre el sujeto y el objeto de manera que ahora las representaciones mentales dejan de ser necesariamente representaciones de algo exterior al sujeto, dado que, bajo ciertos presupuestos, si Dios así lo quisiese, llegan a perder todo vínculo, siquiera como copia, con el ser del mundo. En última instancia, Ockham concibe el conjunto de las representaciones mentales (intuitivas o abstractas), como productos que se encuentran tan sólo en la conciencia humana y que operan a modo de una suposición confusa, esto es, convencionalmente, sin intencionalidad alguna con respecto a una cosa extramental referida. La ruptura entre el concepto y la cosa, entre el conocimiento y el ser, se produce, pues, por dos razones: por un lado, ya lo hemos visto, el ser es sólo una entidad particular, mientras que lo mental pretende ser lo común, común que al no tener ninguna referencia exterior real, sólo puede admitirse como una suposición imprecisa; por otro lado, esos mismos referentes mentales gozan de plena autonomía con respecto al objeto real que presumible e indeterminadamente representan, ya que Dios, en su voluntad absoluta, podría generar dicha imagen sin el concurso de la cosa misma.

⁹¹ *Ibíd.*, Pág. 407.

Llevadas estas posiciones epistemológicas a sus últimas consecuencias implican la imposibilidad de toda ciencia y la reducción de todo conocimiento a lenguaje, lo que convierte el nominalismo epistemológico ockhamista no ya en un discurso moderno, sino en una apuesta que se emparenta directamente con la postmodernidad filosófica. Tendrán que pasar, empero, seis siglos para que Nietzsche se atreva a afirmar que los conceptos, los universales, son simples construcciones lingüísticas, monedas gastadas, metáforas que han olvidado que lo son.⁹²

En cualquier caso, esta desvinculación (la pérdida de relación) del ser con respecto al sujeto, ya lo hemos visto, tiene lugar a partir de una hipótesis epistemológica ciertamente radical pero coherente dentro del sistema ockhamista. Dicha conjugación llega a admitir la posibilidad del conocimiento de una cosa sin el concurso de la misma, esto es, afirma la posibilidad del conocimiento sin la participación de la cosa que conmueve ese estímulo, pues Dios puede causar por sí mismo cualquier contenido que se le aparezca a la conciencia humana “*Pues Dios puede por lo mismo causar totalmente una y otra noticia, y no es necesario que la cosa mueva, según su existencia propia, por sí, objetivamente, la noticia intuitiva, como se ha probado*”⁹³.

El caso concreto donde Ockham presenta esta hipótesis será el de la proposición que hace referencia a una cosa que no existe. Tanto las proposiciones que se refieren a existentes como aquellas que lo hacen a no existentes, devienen desde la intuición de lo particular, y ya sabemos que poco importa que ésta sea sensible o inteligible. De ahí que si la explicación consiste en afirmar algo acerca de una cosa inexistente pero posible, como por ejemplo aquella que hace referencia al actual rey de Francia, sólo Dios, en su potencia absoluta, puede causar en la inteligencia humana la reconstrucción de esta cosa, dado que el concurso de la misma es imposible, pues no existe. Sólo Dios puede poner en la conciencia humana una intuición semejante “*Es patente también que la cosa no existente puede ser conocida intuitivamente, en la medida en que el objeto*

⁹² NIETZSCHE, FRIEDRICH, Verdad y mentira en sentido extramoral. Editorial Tecnos, Madrid 2008.

⁹³ OCKHAM, GUILLERMO DE, Prólogo de las sentencias. André de Muralt, La apuesta de la filosofía medieval, Estudio octavo, Pág. 407

de este acto no existe, lo que se opone a la opinión de algunos otros. Pues la visión sensitiva del color puede ser conservada por Dios, sin existir el color mismo... ”⁹⁴

La verdad como correspondencia representativa y formal, esto es, el isomorfismo planteado por Escoto, muere de forma prematura. Prematura pero natural, ahogada por su propia lógica y por el presupuesto teológico básico de toda la reflexión ockhamista, el poder divino absoluto. En cualquier caso, lo verdaderamente relevante desde un punto de vista filosófico es que, para Ockham, aquello que es causado por un orden natural sin el concurso de la potencia divina, puede llevarse a cabo también por la acción individual de la fuerza bruta de Dios, por lo que en última instancia, en el análisis de la experiencia humana, lo requerido necesariamente en todo acto de conocimiento dejará de ser la estimulación de las capacidades humanas por la cosa exterior, dado que todo el proceso podría tener lugar sin el concurso de la misma y con la sola participación de la acción divina. Como veíamos en un texto ya recogido anteriormente, *“Toda cosa que Dios es capaz de crear por medio de causas eficientes secundarias, puede crearlas por sí mismo, prescindiendo de esa causa eficiente secundaria”⁹⁵*.

En efecto, la causa segunda, el mundo de objetos que forman parte de la creación, pueden ser sustituidos por la causa primera responsable de todos ellos, esto es, por el creador mismo. Ciertamente es que esta propuesta responde a una hipótesis exagerada que no pretende emprender una nueva vía del conocimiento humano sujetado sobre la certeza ensimismada, tal y como realizará la modernidad cartesiana. La intención de Ockham es seguir postulando la voluntad divina como abierta a todo, como posibilidad ilimitada, si bien, esta maniobra, como ya se ha observado, más allá de sus intenciones originales, será la responsable de abrir la puerta al cuestionamiento moderno de la relación intencional o representativa (actual o formal) entre el sujeto y el objeto.

⁹⁴Ibíd., Pág. 408.

⁹⁵ OCKHAM, GUILLERMO DE, *Quodlibetal Questions*, volumen 2, Pág.533, q. 6 cuestión 12. Translated to english by Alfred J. Freddoso and Francis E. Kelley. Yale university Press, New Haven, London, 1991 (la traducción al español es mía). La versión traducida al inglés dice: *“ Each thing that God is able to produce by the mediation of a secondary efficient cause he is able to produce by himself without any secondary efficient cause ”*.

Así pues, para este caso excepcional de un conocimiento no provocado por el objeto referido, pero también como hipótesis que se puede extrapolar a cualquier experiencia humana, la causa que propicia la intuición no será el acto que favorece la finalización de la intencionalidad de la conciencia humana por parte de la forma del objeto, como en Aristóteles, ni siquiera su participación para formar su reflejo en la conciencia, como en Escoto. Las causas formales y finales se desvanecen en la epistemología ockhamista. El proceso de conocimiento no consiste en la subjetivación representativa de un objeto, ni mucho menos en la causalidad recíproca y total del sujeto y el objeto en el acto de conocer. No hay experiencia noética que se encuentre necesariamente finalizada por el ser. La conciencia subjetiva se independiza del objeto, se absolutiza, con lo que, dicho objeto no podrá ya perfeccionar el movimiento de la conciencia sino que, a lo sumo, participará del acto cognoscitivo accidentalmente, esto es, como causa eficiente (y como decíamos antes, una causa eficiente de segundo nivel, siempre sustituible por la causa primera divina). Observemos de nuevo esta importante afirmación de Ockham *“De esto se sigue que la notitia intuitiva, tanto sensitiva como intelectual, puede ser (notitia) de una cosa no existente. Esta conclusión la pruebo de otra manera distinta más arriba. Toda cosa absoluta, distinta según el lugar y según el sujeto de otra cosa absoluta, puede por la potencia divina existir sin ella, pues no parece verosímil que Dios, si quiere destruir una cosa absoluta existente en el cielo, esté obligado a destruir otra cosa existente sobre la tierra. Pero la visión intuitiva, tanto sensitiva como intelectual, es una cosa absoluta, distinta del objeto según el lugar y según el sujeto; si yo viese intuitivamente una estrella existente en el cielo, esta visión intuitiva, sea sensitiva o intelectual, es una cosa absoluta, distinta según el lugar y según el sujeto, del objeto visto. Luego esta visión puede permanecer, al ser la estrella destruida”*⁹⁶.

De esta idea de raigambre teológica que llega a sostener la generación de una imagen en la conciencia de una cosa que no existe, se deducen, como decimos, todas las dudas acerca de la objetividad del conocimiento que se harán fértiles en la modernidad. Lo que aquí nos encontramos es, pues, con el origen teológico del fundamento filosófico y estructural del escepticismo moderno, que se presentará, desde ahora, cuestionando la relación de lo captado por la sensibilidad o lo pensado por el

⁹⁶ OCKHAM, GUILLERMO DE, Prólogo de las sentencias. André de Muralt, La apuesta de la filosofía medieval, Estudio octavo, Pág. 407

entendimiento, y los seres que supuestamente producen ese estado de conciencia, dado que la representación o la imagen de la que nuestra alma es testigo puede no provenir de la cosa a la que parece representar, sino ser implantado en la conciencia humana directamente por Dios. La representación se absolutiza así de la cosa a la que parece representar, con lo que se instala decididamente la duda acerca de cómo saber, a ciencia cierta, cómo afirmar sin duda alguna, con absoluta certeza, que las cosas que parece contemplar la razón humana existen realmente, gozan de un ser objetivo de por sí, son, en definitiva, el ser de verdad. Se reabre pues aquí una nueva veta para la acometida del antiguo escepticismo, una nueva ocasión para la crítica de las posibilidades de la razón humana para alcanzar el ser, pero esta vez con un sesgo más moderno que el que contenía la vieja sofística. Nos encontramos pues en el origen de la negación de toda metafísica posible, esto es, se ofrece aquí el fundamento estructural que se expresará paradigmáticamente en el anuncio del giro epistemológico llevado a cabo por la filosofía moderna.

Sin embargo, como ya hemos avisado, aunque este pensar tenga un muy evidente aire de familia, no se puede deducir de aquí, del nominalismo y voluntarismo ockhamista, directamente, la postulación de la duda metódica que fertilizará la reflexión durante la época barroca. No es que estemos en este caso ante una versión adelantada de la hipótesis cartesiana del genio maligno, del dios engañador que puede querer que nuestras evidencias se encuentren emponzoñadas por un error de partida. Lo que en esta concepción se plantea es, curiosamente, algo mucho más radical, pues aquí no se trata aún de asegurar certezas, sino que más bien lo que se plantea es una cuestión teológica y antropológica, a saber, la insignificancia del hombre frente a Dios, y con ella, la sinrazón de la conciencia humana, su imposibilidad para captar el mundo, la kantiana fractura entre la cosa en sí y el sujeto, la imposibilidad de la verdad como adecuación, los límites de los poderes de la inteligencia humana, su debilidad, su sometimiento a la decisión arbitraria de Dios.

Esta conexión estructural que venimos persiguiendo tiene aún un último solapamiento interesante. Ockham, siguiendo a San Agustín, señala un estado de conciencia del que se puede afirmar su consistencia sin que surjan las dudas acerca de su legitimidad por su relación con los objetos del mundo. En concreto, el filósofo franciscano se refiere a las intelecciones en las que el alma se reconoce a sí misma

cuando se aplica a experimentar inquietudes como amar, sentir, pensar, etc. Sobre estos procesos mentales no cabe admitir la duda acerca de aquello que la motiva, pues toda la experiencia que se representa, el objeto de la indagación intelectual, acaece en la interioridad del sujeto, es, él mismo, un proceso de conciencia. Tenemos pues un ejemplo de actividad mental de carácter autorreferencial, inmanente al sujeto, absoluto con respecto al ser, por lo que su verdad se puede afirmar sin trabas, a la manera matemática, axiomática o deductivamente. Ciertamente esta huella estructural será el cauce del reconocimiento del saber que seguirá el conjunto de la filosofía barroca, *“Es patente también que nuestro intelecto, en nuestro estado actual (pro statu isto) no conoce solamente los sensibles, sino también, en particular e intuitivamente, algunos inteligibles, que no caen en nada bajo los sentidos, al igual que la sustancia separada no cae bajo los sentidos. Tales son las intelecciones, los actos de voluntad, los placeres, la tristeza, etcétera, de los cuales el hombre posee la experiencia (experitur) de que están en él, a pesar de que no nos son sensibles y no caen bajo ningún sentido. En efecto, que otras cosas [que las sensibles] sean conocidas por nosotros en particular e intuitivamente resulta patente, porque esta [proposición] me es conocida (nota) con evidencia: “[yo] entiendo”. Esta proposición es, pues, primera y adquirida (accepta) inmediatamente por la notitia incompleja de los términos (o de las cosas), o es sabida por mediación de otra anterior más conocida. Si se verifica el primer caso, es pues necesario que, puesto que [la proposición “[yo] entiendo” es contingente, algún término (o cosa importada por el término) sea visto intuitivamente. Pero, si [este término (o esta cosa importada por él)] fuera entendido solo (praecise) abstractivamente (puesto que la notitia abstractiva, en opinión de todos, abstrae del hic et nunc) no podría saberse ninguna verdad contingente, la cual implica una diferencia determinada del tiempo. Luego, para que la proposición “[yo] entiendo” sea conocida con evidencia, se requiere otra notitia intuitiva. Pero es manifiesto que la notitia intuitiva de una cosa no basta: se requiere la notitia intuitiva de una intelección. El segundo caso no puede producirse, pues no hay proposición contingente de donde se siga necesariamente ésta: “[yo] entiendo”. Del mismo modo, al menos a causa de la libertad de la voluntad, no hay proposición contingente de la cual se siga ésta: “[yo] amo a Sortes”. Pues si esta proposición siguiese a otra, sería sobre todo (maxime) a la proposición “[yo] conozco a Sortes bajo la razón del bien”, o de ésta: “[yo] sé que [yo] debo amar a Sortes”. Pero, puesto que la voluntad puede libremente querer lo opuesto de lo que es dictado (dictatum) por el intelecto, de ninguna proposición tal se*

*sigue: “[yo] amo a Sortes”, y así, entre las [proposiciones] contingentes, ésta [“yo entiendo” o “yo amo a Sortes”] es primera absolutamente (simpliciter) y no puede ser conocida con evidencia por una proposición anterior”.*⁹⁷ Vemos, pues, en este singular texto, como Ockham abre para la modernidad la figura del “yo” como cauce de fundamentación; pues tal y como se defiende en estas frases, el “yo entiendo” se presenta con total evidencia como un producto de la conciencia absoluto y por sí.

2.2.5. LA TEORÍA ÉTICA, POLÍTICA Y JURÍDICA DE OCKHAM ⁹⁸

Todas estas cuestiones de carácter teológico, metafísico y gnoseológico que hemos tratado en los capítulos precedentes tendrán su análoga expresión estructural en las reflexiones ockhamistas acerca de la ética, la política y el derecho. En efecto, la potencia absoluta de Dios que desemboca en una metafísica equívoca, esto es, la defensa de un ser absolutamente singular, de un ser ajeno a cualquier relación, y también, la absoluta falta de relación entre la conciencia y el objeto de conocimiento, tendrán aquí su muy evidente correlato estructural. Ockham, no podrá sino defender la libertad moral del individuo, su singular voluntad, su condición de entidad absoluta por encima tanto de cualquier objeto que finalice el querer como de cualquier orden político o social de por sí que imponga a ese individuo absoluto alguna ley o medida que menoscabe su libertad original. Efectivamente, la equivocidad propuesta en el plano metafísico tiene su análogo moral, político y jurídico expresado en la libertad absoluta del sujeto. Hay tantos seres como entes: hay tantas libertades como seres humanos. Así pues, no hay un fin extrínseco que dirija la acción moral, ni una norma jurídica que relacione a los sujetos en una unidad política de por sí (el nominalismo ockhamista

⁹⁷ OCKHAM, GUILLERMO DE, Prólogo de las sentencias. André de Muralt, La apuesta de la filosofía medieval, Estudio octavo, Pág. 408

⁹⁸ Si bien es cierto que la reflexión política ockhamista se incardina a través de dos ejes fundamentales, a saber, la disputa acerca de la pobreza de Cristo y la querrela entre el papa Juan XXII y el emperador Luis de Baviera acerca de la autoridad de uno sobre el otro, en este capítulo prescindiremos, en lo esencial, de ambas preocupaciones doctrinales para fijar nuestro análisis en cuestiones estructurales, esto es, en la posición de Ockham con respecto al bien, a la libertad y la comunidad política, y todo ello desde su orientación estructural fundamental marcada por la voluntad absoluta de Dios.

niega cualquier forma de relación, de modo que también negará la posibilidad de la relación ética y política misma, ya sea ésta formal o actual). El sujeto ético-político, tal y como se defendía del ser o del conocer, es absolutamente individual, singular, de manera que la realidad social es también puramente equívoca, ajena a cualquier relación o unidad de carácter universal⁹⁹.

Por su parte, el paralelismo estructural con las posiciones teológicas es aún más evidente. Del mismo modo que Dios se define por su nuda voluntad, el ser humano se entenderá también como una criatura constituida por esa misma libertad sin término, dado que, según afirma el pensador franciscano, “*A todos los mortales les viene de Dios y de la naturaleza el nacer libres y el no estar sujetos por derecho a ningún otro*”¹⁰⁰. En efecto, tal y como afirma Ockham en la cita anterior, no hay ninguna ley o derecho que someta y menoscabe la libertad individual del ser humano. No hay ninguna norma que surja de una supuesta relación o unidad política natural y que quebrante legítimamente la pura voluntad del individuo. No hay ningún bien que finalice la acción ni ninguna justicia que imponga un fin común por encima de la voluntad subjetiva. De este modo, y contra la herencia griega y aristotélica, la cual entendía al ser humano como un animal racional y lingüístico, y por ello también, como un ser ético y político por naturaleza¹⁰¹, en el voluntarismo ockhamista, no será la razón la condición básica que constituya al ser humano moral y político, sino más bien una ciega libertad, una

⁹⁹ Como nos dice el filósofo francés Michel Bastit: “*El descubrimiento del individuo como principio y fundamento de la comunidad política y eclesiástica se revela como muy fecundo, según el punto de vista de Ockham. Era aún más fácil para él realizar esta actividad dado que estaba en perfecto acuerdo con los otros aspectos de su pensamiento (...). Hasta este punto nos representamos la comunidad política como un todo que ordenaba sus partes, en adelante es una creación de los individuos, más aún, una suma de individuos*”. BASTIT, MICHEL, *El nacimiento de la ley moderna*, Pág. 284. Traducción de Nora Pereyro, Editorial de la Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 2005.

¹⁰⁰ OCKHAM, GUILLERMO DE, *Sobre el gobierno tiránico del papa*, Pág. 119. Estudio preliminar, traducción y notas de Pedro Rodríguez Santidrián. Editorial Tecnos, Madrid, 1992.

¹⁰¹ Aristóteles defiende esta naturaleza humana en conocido texto de la *Política*: “*La razón por la cual el hombre es un ser político, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. Pues la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos a otros. Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo o injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, el sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de esas cosas constituye la casa y la ciudad*”. ARISTÓTELES, *Política*, libro I, Pág. 31. Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés. Editorial Gredos, Madrid 1982.

absoluta apertura o posibilidad volitiva infinita: “*En cualquier caso, la tesis puede conocerse evidentemente por experiencia, dado que el ser humano experimenta que, no importa el peso que la razón disponga cuando dicta algo, pues la voluntad es capaz de querer ese algo o no quererlo y oponerse a ello*”¹⁰². En efecto, ni la ética ni el derecho pueden ser la expresión de un bien o una justicia natural, el fin de la acción individual o de la comunidad política sólo puede ser la manifestación de una voluntad ciega, la consecución de la libertad¹⁰³.

Ciertamente, como venimos constatando, para Guillermo de Ockham, del mismo modo que la libertad de Dios no puede encontrarse limitada por ley racional alguna que no emane de su propia voluntad, la libertad del ser humano es también un término absoluto, esto es, el arbitrio del sujeto volitivo constituye las decisiones humanas más allá de cualquier fin o relación, más allá de cualquier ley, por encima de cualquier bien, de cualquier derecho, de cualquier justicia, por encima de cualquier criterio de prudencia u ocasión real que disponga esa voluntad sobre un estado de cosas concreto y particular. La voluntad humana, como el saber, se encuentra absolutamente desvinculada de su objeto, no tiene fin, es pura indiferencia, “*La libertad es una cierta indiferencia y contingencia, distinguiéndose así de un principio activo natural*”¹⁰⁴.

En efecto, tal y como ocurría con el *esse objectivum* escotista, en el plano ético y político, el *esse volitum* no será ya, como en Escoto, una cierta entidad intermedia que vincule formalmente el querer y su fin, que reúna formalmente el sujeto y el objeto de la volición, sino que la voluntad humana se independiza absolutamente de todo fin u

¹⁰² OCKHAM, GUILLERMO DE, *Quodlibetal Questions*, volumen 1, Pág. 76, cuestión 16. Translated to english by Alfred J. Freddoso and Francis E. Kelley. Yale university Press, New Haven, London, 1991 (la traducción al español es mía). La versión traducida al inglés dice: “*Nonetheless, the thesis can be Known evidently, through experience, since a human being experiences that, no matter how much reason dictates a given thing, the will is still able to will that thing or not to will it or to will against it*”.

¹⁰³ De ahí que Bastit afirme que “*Por está razón las fuentes del ius fori son manifestaciones de la voluntad de los individuos que construyen el derecho, como construyen los ficta necesarios para la utilización del mundo. Esta voluntad individual, fuente del ius fori, está a la vez en el origen del poder en la ciudad, que a su vez se encuentra investido de la misión de emitir ius fori, y en el origen de los acuerdos contractuales que se utilizan en la ciudad para intercambiar, ya no bienes, sino derechos subjetivos*” BASTIT, MICHEL, *El nacimiento de la ley moderna*, Pág. 298. Traducción de Nora Pereyro, Editorial de la Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 2005.

¹⁰⁴ OCKHAM, GUILLERMO DE, *In Sententiarum I*, dist.2, q. 6 M. *Opera philosophica et theologica*. Editorial St. Bonaventure University, New York 1974.

objeto apareciendo así desvinculada y ajena a toda relación. La acción moral no constituye ya, como en Aristóteles, una unidad actual entre el sujeto y el fin de la volición, ni tampoco un vínculo formal intermediario entre el querer y su objeto como en Escoto. No hay relación que medie entre el sujeto y el objeto querido: el sujeto del querer, su voluntad, es causa eficiente única y absoluta del bien. Del mismo modo, la comunidad política no constituye una unidad por sí, las relaciones humanas no se concretan en torno a un fin que le sea propio, esto es, lo justo o el bien de la comunidad política, sino que los sujetos que componen la comunidad son seres absolutos, individuos completamente ajenos unos de otros, voluntad sin término, y por tanto, sólo pueden albergar intereses absolutamente particulares, los cuales son incapaces de conciliarse hacia un objeto común. La sociedad se encuentra formada por una serie de individuos aislados, absolutos, irreductibles, los cuales constituyen, a lo sumo, un mero agregado de subjetividades, una adición de las distintas libertades, una suma de voluntades.

Pero si la libertad humana no puede tender finalmente al objeto que le es propio, si el sujeto moral es pura indiferencia, si el individuo es un absoluto y no puede haber determinaciones originadas en la convivencia que limiten esa voluntad, si no hay un objeto propio de la justicia, si no hay un bien común, si la comunidad política no tiene un fin natural y por sí, entonces, ¿cómo articular un orden jurídico, un sistema político, una comunidad, que reúna esa indeterminación volitiva de partida? En verdad, esta problemática acerca del querer como pura arbitrariedad y su relación con la constitución del derecho y de la comunidad política, anuncia las cuestiones más acuciantes que la filosofía política y jurídica moderna intentará resolver. La ruptura de una justicia y de un orden político racional dado, natural, por sí, tal y como defendía el pensamiento de Aristóteles, se encuentra ya anunciada en los planteamientos éticos y políticos de Guillermo de Ockham. Efectivamente, la prioridad de la voluntad individual sobre la ley y el orden político natural (sobre la relación) abrirá todos los debates y planteamientos que se suscitarán en la filosofía práctica de la modernidad.

Y es que, ciertamente, para Ockham, la pretendida unidad política, la razón de la convivencia no será un hecho original, sino que dicho lazo político se encuentra precedido por la voluntad absoluta de los individuos. Tanto en el plano jurídico-político como en el ético, el sujeto constituye un ser absoluto al margen de cualquier unidad

universal que lo relacione con el bien o con lo justo. Ahora bien, al igual que ocurría en la operación noética, si bien aquí aún con más razón, el bien práctico desvinculado de todo objeto natural adquirirá su contenido extrínseco por obra de Dios. El bien o lo justo no es aquello que conviene a la situación o relación humana de que se trate, sino aquello que determina la voluntad absoluta de Dios al margen de cualquier otro condicionante. El bien y la justicia, podemos decir con palabras modernas, es un *a priori* de la voluntad; un *a priori*, eso sí, heterónimo, que diría Kant, pues surge de la decisión absoluta de la divinidad y no de la autonomía trascendental del sujeto. El bien, o lo justo, otra vez kantianamente, no es un fin, no es un *telos*, sino que más bien constituye una cierta obligación, un *deber* para con la voluntad divina. Así pues, tal y como ocurría en el ámbito del conocer, la voluntad divina desplaza y suple la causa o el fin natural del querer y de la comunidad política. Insistamos, lo bueno o lo justo no tienen una constitución natural por sí mismos, que, mediada por la situación, determine y finalice naturalmente el querer humano o la comunidad política, sino que tanto el bien como la justicia constituyen un valor por sí, absoluto, trascendente, *a priori* de toda relación y de toda situación concreta; como afirma el propio Ockham, el bien implica una determinación *a priori* de la voluntad establecida por la libertad absoluta de Dios: “*Por ello la rectitud no es nada, ni absoluta ni relativamente, sino el mismo acto que se lleva a cabo de acuerdo con la recta razón y la voluntad de Dios*”¹⁰⁵.

De este modo, Ockham defiende que la única regla moral y jurídica válida es la que determina la voluntad o el poder infinito de Dios. Así por ejemplo, el hecho moral de querer a Dios por encima de todas las cosas no es un fin natural que conmueva al creyente por la propia naturaleza de las cosas, por su propia relación como criatura con el ser creador (como un hijo con su padre), sino que se basa en una decisión arbitraria emanada del propio creador. Dios, bien podría, en función de su poder arbitrario y absoluto, haber establecido un orden de cosas inverso y disponer así que la conducta adecuada se expresará en el odio de la criatura hacia su creador. En otras palabras, el bien no es aquello que por su naturaleza propia provoca un fin apetecible que lleva a Dios o a los hombres a reconocer ese objeto del querer como tal, sino todo lo contrario,

¹⁰⁵ OCKHAM, GUILLERMO DE, *On the virtues*, Pág. 157, article IV. Translated by Rega Wood, *Purdue University Press Series in the history of philosophy*, United States of America 1997. La traducción es mía; la traducción al inglés afirma “*Hence rectitude is nothing, either absolute or relative, other than the act itself that ought to be elicited according to right reason and good will*”.

es el querer de Dios, su voluntad, el que establece libremente la medida del bien. Así pues, el amor a Dios por parte de la criatura, si así lo dispusiera aquél, podría tornarse en todo lo contrario, podría transformarse en odio “*Toda voluntad debe conformarse con el precepto divino, pero Dios puede mandar que la voluntad creada lo odie*”¹⁰⁶.

Es en este punto, y como ya ha parecido en un texto recogido anteriormente, donde Ockham da cabida a cierta racionalidad en su discurso práctico, pues afirma que la recta razón¹⁰⁷ y la prudencia propia de la virtud humana se dirigen a interpretar los deseos de Dios para su adecuada aplicación. Sin embargo, y frente a la postura aristotélica, la actividad que le es propia a la razón humana no es la de identificar con prudencia el bien que corresponde a cada acción en función de la situación, sino la de llevar a cabo un trabajo de interpretación en busca del querer divino. Así pues, el bien surge de la pura voluntad divina, si bien la razón humana ejerce su actividad racional propia para identificarlo. En efecto, el ser humano no puede descubrir racionalmente el fin propio del querer o de la justicia debida a cada caso en función de la razón natural de las cosas. La única “razón” del mundo es la contingencia que la voluntad divina impone a su creación, con lo que la inteligencia práctica del ser humano, la recta razón, sólo se podrá dedicar a buscar esa decisión arbitraria propia de la voluntad del creador, pues es ésta la única revelación con verdadero valor moral “...*mantengo que tanto el fin como la recta razón, y todas las demás circunstancias, son parciales, son objetos secundarios de un acto virtuoso. La razón de esto es que hay un acto de voluntad que es intrínseco y necesariamente virtuoso, y que no tiene ningún valor contingente, que es el que recibe la ordenación divina*”¹⁰⁸. Estructuralmente, como venimos insistiendo, se repite aquí la volatilidad que caracterizaba a la metafísica y a la experiencia noética. En efecto, si el ser, la verdad o el bien tienen su causa única en la voluntad arbitraria de

¹⁰⁶ OCKHAM, GUILLERMO DE, In Sententiarum IV, q. 24 d. Opera philosophica et theologica. Editorial St. Bonaventure University, New York 1974.

¹⁰⁷ Sobre esta cuestión y en general sobre el antecedente ockhamista de los derechos subjetivos en la doctrina moderna y contemporánea Juan C. Utrera “De la génesis histórica al fundamento estructural” en Persona y Derecho, Revista de fundamentación de las instituciones jurídicas y de Derechos Humanos, Volumen 58, 2008, Pág.. 243-277.

¹⁰⁸ OCKHAM, GUILLERMO DE, On the virtues, Pág. 167, article IV. Translated by Rega Wood, Purdue University Press Series in the history of philosophy, United States of America 1997. La traducción es mía; la traducción inglesa afirma “... *I maintain that both the end and right reason, and all other circumstances, are partial, secondary objects of a virtuous act. The reason for this is that there is an act of will that is intrinsically and necessarily virtuous and in no sense contingently virtuous, given the present divine ordination*”.

Dios, no puede haber un conocimiento racional, necesario y regular que comprenda esa indeterminación absoluta de partida. Si la voluntad de Dios no responde a ninguna ley lógica y, por tanto, el ser, el bien y lo justo son expresiones absolutamente singulares de ese querer, entonces, la razón humana sólo puede aspirar a reconocer esa decisión una vez se ha producido, a posteriori¹⁰⁹.

Por lo que respecta a la política y al derecho, como decíamos anteriormente, no hay aquí tampoco una justicia por sí, una relación natural que determine la convivencia. Y si no hay una justicia material (divina o humana) que se presente como solución propia a los problemas que surgen de la convivencia, ¿dónde se encontrará el criterio para determinar lo justo? Como venimos insistiendo en este epígrafe, el criterio ockhamista para calibrar la bondad de la ley sólo puede encontrarse en la voluntad. La justicia sólo puede derivarse de la voluntad de los sujetos, que como veíamos en una cita anterior, para Okham es el único constitutivo propio de la condición humana creada por Dios, “*A todos los mortales les viene de Dios y de la naturaleza el nacer libres y el no estar sujetos por derecho a ningún otro*”¹¹⁰. En efecto, como lo justo no puede definirse como el fin propio de la comunidad política, ésta sólo podrá buscar su constitución y su medida desde la mera voluntad de los individuos, desde la expresión de esa libertad que los seres humanos han recibido de Dios.

De este modo, el filósofo franciscano mantendrá que para la mayoría de las sociedades la cuestión política y jurídica fundamental consistirá en dilucidar la persona, la voluntad (el poder), en la que ha de recaer la responsabilidad en la toma de decisiones, y esta decisión acerca de quien ostenta el poder político, recaerá, fundamentalmente, sobre el pueblo, esto es, sobre la libertad que Dios ha donado al

¹⁰⁹ En este sentido nos dice Bastit que “... *no se trata de ninguna manera de una razón que busca en las cosas lo que se encuentra en ellas, ni de un razón absolutamente inmutable y abstracta. En este punto se debe recordar que, en el pensamiento de Ockham, la razón no es una realidad diferenciada de la voluntad; en última instancia, ésta es primera y la razón no es sino el nombre del alma en su acción de razonamiento que solamente puede tener lugar bajo el impulso de la voluntad. Para Ockham, el acto de comprensión es un acto de voluntad, como el proceso de la propia razón. En consecuencia, si el mundo está en un estado actual racional, lo que es conocido por la razón es una voluntad, la voluntad divina. Es posible que esta voluntad imponga nuevas reglas de racionalidad que serían, a pesar de todo, leyes de la razón justamente porque serían queridas por la omnipotencia divina*”, BASTIT, MICHEL, *El nacimiento de la ley moderna*, Pág. 291. Traducción de Nora Pereyro, Editorial de la Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 2005.

¹¹⁰ OCKHAM, GUILLERMO DE, *Sobre el gobierno tiránico del papa*, Pág... 119. Estudio preliminar, traducción y notas de Pedro Rodríguez Santidrián. Editorial Tecnos, Madrid, 1992.

conjunto de los individuos que componen la comunidad. Es cierto que en primer término Ockham distingue la situación del ser humano antes y después de la caída. En el estado de perfección propia del paraíso las relaciones humanas se encuentran determinadas en su totalidad por Dios. Pero tras el pecado original, las comunidades políticas tienen, en su mayor parte, una legitimidad secular al margen de la voluntad divina, o más bien cabría decir que es el propio Dios el que decide hacer libres a los seres humanos y traspasarles la responsabilidad de la decisión política. De este modo, salvo en las contadas ocasiones en las que Dios elige al sujeto que ha de gobernar la comunidad, como ocurrió en el caso de Moisés, en el resto, es el pueblo el que tiene la potestad de elegir libremente a sus gobernantes “*Sólo unos pocos, en consecuencia, tuvieron tal poder emanado de la sola ordenación divina. Moisés, Josué y algunos otros fueron constituidos jueces sobre otros por la sola ordenación divina. Los demás obtuvieron la jurisdicción sobre otros por elección y designación de los hombres*”¹¹¹.

Esta posición teórica, como venimos insistiendo, contiene un muy evidente nexo estructural con el resto de la filosofía ockhamista, pero además se encuentra en parte motivada por ciertos sucesos biográficos relevantes en la vida del propio autor. En efecto, Ockham, al verse involucrado en el conflicto entre el papa Juan XXIII y el emperador Luis de Baviera, tomará partido por éste último, con lo que buena parte de sus esfuerzos intelectuales en materia política se reservarán a defender la independencia del poder imperial del poder de la iglesia representada por el papa. En efecto, la mayor parte de la producción filosófica de Guillermo de Ockham como pensador político, y en concreto su obra más representativa, a saber, *Sobre el gobierno tiránico del papa*, se destinará, por un lado, a separar el imperio del papado, y por otro, a defender la legitimidad y autonomía del primero para las cuestiones terrenales. Así, y tal y como señala el propio Ockham en la obra mentada, en el pasado de la humanidad ha habido una jurisdicción o potestad legítima para las cuestiones políticas fuera del dominio eclesiástico: “*Ya dijimos brevemente que, fuera del pueblo de Dios y de la iglesia católica, hubo verdadero dominio y propiedad de las cosas temporales y verdadera jurisdicción temporal*”¹¹², con lo que es legítimo que en el presente así ocurra también; o como afirma un poco más adelante defendiendo la jurisdicción temporal del imperio

¹¹¹ OCKHAM, GUILLERMO DE, *Sobre el gobierno tiránico del papa*, Pág. 119. Estudio preliminar, traducción y notas de Pedro Rodríguez Santidrián. Editorial Tecnos, Madrid, 1992.

¹¹² *Ibíd.*, Pág. 119.

“... es herética esa que algunos intentan probar: que el único poder o imperio pertenece al papa. Para ello aducen que no hay ni hubo verdadero dominio de las cosas temporales, ni verdadera jurisdicción temporal fuera de la iglesia”¹¹³. Ahora bien, como afirmábamos más arriba, el fundamento teórico de esta postura recae sobre la defensa de un equivocismo político paralelo estructural a la crítica metafísica a cualquier noción universal, esto es, se sustenta teóricamente sobre la postura filosófica que defiende que no hay fin o forma de lo político, que no hay ley o derecho que mueva la comunidad política hacia lo que le es propio, pues lo único que se puede admitir es la existencia del individuo y de su libertad.

Así pues, el nominalismo ockhamista defenderá que si la unidad política no está dada, si no hay una comunidad por sí ni un fin propio al que tienda naturalmente el conjunto de individuos, entonces, la solución, como ya hemos contemplado unos párrafos más arriba, sólo puede venir de la elección del gobernante por parte del conjunto de sujetos absolutamente libres y por sí. Es el pueblo, es la libertad de cada uno de los individuos que lo componen, es el consenso de una equivocidad original de sujetos absolutamente libres, quien ha de constituir la comunidad y la justicia política mediante la elección de su legítimo gobernante, pues “*Tal afirmación parece apoyarse en las instituciones de derecho natural. Donde se afirma que el emperador recibe su jurisdicción del pueblo*”¹¹⁴.

Esta decisión doctrinal voluntarista coherente con las posturas metafísicas, gnoseológicas y éticas defendidas por el propio Ockham, conlleva una propuesta política que fertilizará con gran éxito en la época moderna. En efecto, como se puede deducir de lo analizado hasta ahora, la respuesta ockhamista a la cuestión de la política y el derecho presenta una solución de carácter procedimental, tal y como planteará Kant cuatro siglos más tarde y defiende Jürgen Habermas en la actualidad. Lo justo para la comunidad política no puede definirse materialmente, lo justo, como la verdad o el bien, no se concibe como un fin, como un acto, sino que sólo puede partir de la voluntad, de un mecanismo formal que permita la expresión de las distintas libertades individuales. La justicia no tiene un fin que le sea propio. Así pues, la adecuada decisión política se encuentra al margen de todo principio con contenido o de cualquier

¹¹³ *Ibíd.*, Pág... 130-131.

¹¹⁴ *Ibíd.*, Pág... 142.

razón de justicia material. Muy modernamente, Ockham defenderá que sólo la libre aceptación del pueblo, esto es, la expresión de la voluntad del conjunto de libertades individuales, puede propiciar el poder político justo (o el poder del imperio). La justicia no se encuentra es una relación dada sino en una forma electiva, en un mecanismo formal de atribución de legitimidad. No hay una justicia de por sí, sino tan sólo un medio, una forma, un procedimiento legítimo electivo que propicia la sana designación del gobernante por parte de la voluntad irreductible de los individuos. Es la elección del pueblo el único cauce político ordinario legítimo a través del cual la comunidad encuentra el jefe político que ha de regir adecuadamente sus designios; como afirma Ockham en un texto recogido, en parte, unas líneas más arriba “*A todos los mortales les viene de Dios y de la naturaleza el nacer libres y el no estar sujetos por derecho a ningún otro. Por lo mismo, pueden espontáneamente elegir a quien les gobierna*”¹¹⁵.

Y del mismo modo que la legitimidad del gobierno civil surge de la voluntad absoluta del pueblo, esa misma libertad puede revocar ese mandato. Como dice el propio Ockham refiriéndose al imperio romano: “*Preguntamos: si por la sola voluntad y libre consentimiento de los que se sometían pudo constituirse el verdadero imperio de los romanos, ¿podría igualmente cesar este imperio por la voluntad y el disenso y quedar reducido tan sólo a imperio no legítimo y permitido? Para hacerlo conviene aplicar aquella norma del derecho “todo negocio se disuelve por las mismas causas por las que ha nacido”. Si, pues, el imperio romano fue establecido por una sola voluntad, podrá descomponerse también por una sola voluntad*”¹¹⁶.

Así pues, la legitimidad del orden político, del imperio mismo, se establece y se disuelve por medio de un procedimiento basado en la voluntad, a través de una forma abstracta, de un termino absoluto con respecto a la situación, con respecto al ser social mismo; procedimiento que expresa la voluntad del pueblo, o como afirma Ockham en el texto anterior, estado que se alcanza por un acuerdo o *negocio* que libremente se acepta, y que, libremente también, se rompe; o podríamos decir nosotros, para hacer más explícita la comunidad estructural entre la filosofía política ockhamista y las soluciones que traerá la modernidad en las propuestas paradigmáticas de Hobbes, Locke, Rousseau o el propio Kant: la justicia se establece a través de un Contrato

¹¹⁵ *Ibíd.*, Pág. 159.

¹¹⁶ *Ibíd.*, Pág. 164.

Social que constituye una unidad política que previamente, que naturalmente, no se encontraba actualizada de por sí. En efecto, ya para el nominalismo ockhamista, el negocio, el acuerdo, es la condición de posibilidad de la justicia y de la comunidad política misma.

En cualquier caso, insistir en que las posiciones jurídicas y políticas ockhamistas que acabamos de interpretar llevan implícita una solución análoga a la que hemos inducido del resto de su pensamiento. En efecto, si Ockham no admite ningún valor ontológico a la relación misma, si no acepta la unidad o comunidad que dispone dicho acto, tampoco en su filosofía política puede surgir un extraño respeto hacia la misma. De este modo, podemos afirmar que, en verdad, en la filosofía jurídica y política de Ockham, no hay verdadera unidad política, no hay un ser político, no hay una comunidad de sujetos, no hay relación, y por ello mismo, tampoco hay un fin que actualice la vida del colectivo, no hay un bien común, sino un conjunto fragmentado de intereses o voluntades que a base de la expresión de su nuda libertad pueden constituir, efímera y débilmente, una cierta apariencia de ordenación política, la cual sólo se fundamenta en esa suma de individuos que han decidido, temporalmente, traspasarle su poder. En efecto, si sólo hay sujetos individuales (tal y como ocurría en el ser), si sólo hay libertad, la relación, la forma universal, la unidad política, la comunidad, el bien común, sólo puede tener un valor nominal. Así pues, bajo el mero nombre de comunidad política se mantiene el conflicto latente de voluntades individuales, de bienes privados, de arbitrios absolutamente equívocos, de sujetos absolutamente libres, de núcleos de poder, los cuales no pueden configurar, ni actual, ni formalmente, una verdadera comunidad política, una verdadera relación entre ellos.

2.3. LA FORMA POSIBLE SUARECIANA

2.3.1. SUAREZ Y LA REALIDAD

El papel del español Francisco Suárez en este cambio estructural que ha de provocar el tránsito desde la filosofía antigua hasta las formas de pensar modernas no es baladí. El filósofo jesuita representará un papel ciertamente protagonista al convertirse en el intérprete y transmisor de este esquema filosófico lanzado en su forma más conspicua por Escoto y conducido a límites insospechados por Ockham. Suárez llevará a cabo una hipostatización ideal del ser, de tal modo que la noción de ser será concebida fundamentalmente como la mera posibilidad formal; así, reproduciendo la estructura de pensamiento de la última escolástica, el ser se alejará del acto y se vinculará prioritariamente con la forma posible. Nuestra intención en esta parte de la investigación será la de mostrar cómo esta decisión filosófica es deudora de las claves escotistas y okchamistas ya estudiadas, y en concreto, de la distinción formal *ex natura rei* defendida por Escoto, y de la voluntad absoluta de Dios planteada por el propio Escoto y llevada a su extremo por Guillermo de Ockham.

Insistamos en que la hipótesis que seguiremos manteniendo en este recodo de la investigación es que la estructura de pensamiento que propone la fragmentación metafísica de los distintos aspectos o formas que la inteligencia puede distinguir en toda sustancia o acto (ya sea de conocer o de querer), tal y como se afirma en el univocismo de Escoto y se lleva a sus últimas consecuencias en el equivocismo ockhamista, tendrá una influencia fundamental en Suárez, y con él, en toda la modernidad, concretándose paradigmáticamente en el autodenominado giro copernicano y trascendental kantiano. De este modo, Suárez, se convertirá en la correa de transmisión que comunique la última escolástica de orientación franciscana y la modernidad filosófica continental racionalista y crítica. En concreto, y tal y como hemos advertido en el párrafo anterior, la cuestión estructural que arrastrará consigo al pensamiento filosófico a una nueva

época será la decisión del pensador jesuita de reducir el ser a un sentido eminentemente modal, en concreto, al modo posible. Esta decisión teórica será crucial para el devenir de la filosofía occidental, pues la obra de Suárez, y en concreto, sus Disputaciones Metafísicas, se convertirán en el manual de referencia del que beberá el conjunto de la filosofía barroca, y en particular, aquella parte de esta corriente vinculada con la génesis del racionalismo en un espacio preferentemente luterano. De esta manera, la modernidad, guiada por las enseñanzas del filósofo jesuita español, acabará por identificar el ser mismo con un modo concreto del ser, con la mera posibilidad, con el modo de lo posible. Efectivamente, al cabo de esta transformación de la perspectiva filosófica, los pensadores más influyentes de la época moderna concluirán una radical separación formal del ser, el cual acabará identificándose con uno de sus modos, en concreto, con el modo de lo posible. Vemos pues, cómo, la contribución de Francisco Suárez en la reducción del ser a un modo, o sea, la decisión estructural de “modernizar” el ser, se convertirá en la bisagra que unirá la escolástica tardía y el mundo barroco.

Estudiaremos a continuación cómo, para llegar a esta conclusión modal, Suárez reivindica un ser que se encuentra formalmente separado del acto concreto y particular, de tal manera que su significación se sujetará sobre un sentido preferentemente ideal o esencial, que a la postre, acabará concibiéndose de un modo eminentemente lógico. Dicha abstracción o formalización del ser se producirá, como se acaba de mencionar, debido a la asimilación estructural de la distinción formal *ex natura rei* en la doctrina suareciana, la cual, conducirá al filósofo español a considerar el concepto de ser en un sentido genérico, postulando su univocidad; así pues, y tal y como afirma el propio Suárez, el ser se dice, fundamentalmente, de una sola manera “... *afirmaremos que el concepto formal propio y adecuado de ser, en cuanto ser, es uno, con precisión real y de razón respecto de los conceptos formales de las otras cosas y objetos (...) efectivamente, al oír la palabra ser, advertimos que nuestra mente no se dispersa o divide en muchos conceptos, sino que más bien se recoge en uno, como le pasa cuando concibe a hombre, animal, y otras cosas similares (...) por consiguiente, al ser en cuanto ser le corresponde con igual derecho un solo concepto formal*”¹¹⁷. En efecto,

¹¹⁷ SUÁREZ, FRANCISCO, Disputaciones Metafísicas II, sec. I, Pág. 368-369 (libro primero). Edición y traducción de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigerver Zanon. Biblioteca Hispánica de Filosofía, Editorial Gredos, 1960, Madrid.

para Suárez, el concepto de ser es formalmente uno, significa un género de cosas absoluto, como los significados de hombre o animal.

Profundizando en la propuesta metafísica suareciana, podemos afirmar que la premisa ontológica fundamental que mantendrá el pensador jesuita será la de interpretar lo universal, lo común, el ser, bajo la categoría que él denomina esencia real. En efecto, el ser para Suárez se identifica con la esencia. La denominada por Suárez esencia real constituye y agota el verdadero ente *“En cambio, esta razón de esencia no puede propiamente explicarse mediante una causa intrínseca por ser ella misma la primera causa o razón intrínseca del ser y la más simple, tal como se la concibe en este comunísimo concepto de esencia; por eso, sólo podemos decir que esencia real es la que de suyo es apta para ser o existir realmente”*¹¹⁸. Para el filósofo español, cómo también defendió Escoto, el ser es uno. Así pues, Suárez, plantea un concepto de ser unívoco. Esta univocidad que define y reduce la noción de ser a una condición formal o ideal una. Sin embargo, frente al más ortodoxo escotismo, este sentido único del ser se despliega a su vez en dos significaciones que definen dos aspectos distintos formalmente de ese ser uno. Como hemos podido observar en la última frase del texto anterior la esencia real es tanto una aptitud para ser como una existencia real: *“por eso, sólo podemos decir que esencia real es la que de suyo es apta para ser o existir realmente”*. De este modo, Escoto afirma que el ente, aun siendo unívoco en su definición, posee en realidad dos sentidos formalmente distintos, a saber, aquello que existe realmente y aquello que es apto para existir, o como el propio Suárez las califica, el ente como participio y el ente como nombre *“Así, pues, el ente, como se ha dicho, se toma a veces como participio del verbo ser, y en este sentido significa el acto de existir como ejercido, y es igual que existente en acto; pero otras veces se toma como nombre que significa formalmente la esencia de la cosa que tiene o puede tener existencia, no como ejercida en acto, sino como potencial o aptitudinal, del mismo modo que viviente, en cuanto es participio, significa el uso actual de la vida, pero como nombre, significa sólo lo que posee una naturaleza que puede ser principio de operaciones vitales”*¹¹⁹. Así pues, aunque el significado del ser mismo se defina como un género propio (como una forma unívoca), éste, contiene cierta analogicidad, al descomponerse en dos

¹¹⁸ *Ibíd.*, disputación II, sección IV, Pág. 419 (libro primero).

¹¹⁹ *Ibíd.*, disputación II, sección IV, Pág. 416 (libro primero).

sentidos formalmente diversos, los cuales, expresan y agotan, cada uno a su modo, el ser mismo.

Así pues, el primero aspecto del ser, el ente como participio del verbo ser, significa para Suárez lo esencial en su acto de ser, el ser en su expresión actual, en su concreción existencial; lo que goza efectivamente de entidad, como dice el propio Suárez en el texto anterior: *“el acto de existir como ejercido”*. Retorciendo un poco la lengua española, y siguiendo el propio ejemplo de Suárez, podríamos decir de este aspecto del ser que es lo “entiente”, como cuando expresamos de un animal o de una planta concreta que dado que se encuentra en posesión actual y efectiva de la vida es un ser “viviente”. Ente significa pues, en este primer sentido, una forma esencial con existencia actual.

El segundo sentido, el ente como nombre, expresa al mismo ser anterior, el ser en el propio acto de existir, pero no en cuanto que ejerce ese ser en acto, sino en su condición de potencia, en su capacidad o aptitud para ser real, o como dice el propio autor en el texto citado: *“la esencia de la cosa que tiene o puede tener existencia”*. Pero, lo verdaderamente relevante desde un punto de vista metafísico, es que para Suárez, este aspecto del ser, en esencia, es el mismo que el anterior (aunque formalmente distinto). Esto significa que el ente como nombre tiene la misma esencia real que el ente como participio, pero no en cuanto que existe actualmente, sino previamente, en su condición de ser virtual, la cual, dada su entidad formal real, dada su consistencia potencial, puede, perfectamente, llegar a ser acto o existencia (aunque, evidentemente, puede también no hacerlo).

De este modo, para Suárez, aunque el ser tiene una definición una, el concepto de ser como esencia real no es un ser abstraible o separable de sus modos, sino que el significado del ser mismo, la esencia real, esta contenida completamente en el ser como nombre y en el ser como participio. Así pues, si bien el ser tiene una cierta entidad formal distinta de sus modos, no se puede desvincular de los mismos. De esta manera, aun cuando el ser tiene un objeto propio, éste, no es independiente de sus dos expresiones metafísicas, el ser es ambos, aptitud y existencia, potencia y acto, y no se puede separar de estas, *“Se responde que el ente, según esta doble acepción, no significa una doble razón de ser que divida una razón o concepto común, sino que significa un concepto de ser más o menos preciso; en efecto, el ente, tomado con valor*

*de nombre, significa lo que tiene esencia real, prescindiendo de la existencia actual, sin excluirla ciertamente o negarla, sino sólo abstrayendo de ella precisivamente; en cambio, el ente, en cuanto es participio, significa el ser mismo real, o sea, el que tiene esencia real con existencia actual, dándole de este modo una significación más contraída*¹²⁰. La esencia real da razón tanto del ente posible como del ente actual. La esencia real es el ser común, o como afirma el propio filósofo jesuita: el ser “*comunísimo*”, que constituye tanto lo virtual como lo actual, componiendo éstos, dos aspectos o modos del ser. El ser en tanto que ser es un absoluto de suyo (con una definición una), pero es relativo a sus modos. Lo real concebido en su esencia es lo común a lo posible y a lo actual. Así la esencia real permite una cierta relación entre lo posible y lo actual. Si bien el ser en tanto que ser es un término uno, propio y distinto (absoluto), contiene dos significados relativos que al contener ese ser por sí, quedan, ciertamente, relacionados; como veíamos en un texto recogido, en parte, anteriormente “*Efectivamente, al oír la palabra ser, advertimos que nuestra mente no se dispersa o divide en muchos conceptos, sino que más bien se recoge en uno, como le pasa cuando concibe a hombre, animal, y otras cosas similares (...) por consiguiente, al ser en cuanto ser le corresponde con igual derecho un solo concepto formal; porque ser, o es igual que existente, o, si se toma como existente aptitudinal, su concepto tiene la misma razón de unidad*”¹²¹

Efectivamente, para Suárez el ser en sí no será sólo el ser actual, la forma actualizada con presencia existencial efectiva, el ente como participio, sino que la esencia real se encuentra también contenida ya en el ente como nombre, en el ente puramente virtual, en la mera posibilidad de ser, en el modo posible. Y es que el ser como aptitud, el ente posible, goza ya de lo esencial para ser desde un punto de vista metafísico. De este modo, lo posible aloja en sí mismo el fundamento esencial del ser (la esencia real), o sea, contiene ya, en su modo virtual de ser, la propia esencia real. El ser en potencia tiene ya lo principal del ser mismo en su existencia actual. Esta decisión metafísica tendrá una relevancia doctrinal y estructural fundamental, pues al ser lo posible tan “real” como lo actual, al contener ya lo posible la esencia del ser (y siendo

¹²⁰ *Ibíd.*, disputación II, sección IV, Pág., 421 (libro primero).

¹²¹ SUÁREZ, FRANCISCO, *Disputaciones Metafísicas II*, sec. I, Pág. 368-369 (libro primero). Edición y traducción de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigerver Zanon. Biblioteca Hispánica de Filosofía, Editorial Gredos, 1960, Madrid.

además anterior a aquél en el tiempo), lo posible gozará de cierta preeminencia frente a lo existente actualmente. Así pues, en la propuesta metafísica suareciana, la aptitud, la posibilidad de ser, adquiere rango entitativo preferente sobre la existencia. Lo posible posee ya, en su esencia real, el fundamento ontológico que luego puede hacerse efectivo. La posibilidad es, ontológicamente, anterior a la actualidad, pues contiene, inmediatamente, aquello primordial que constituye al ser de ambas, la forma propia de la esencia real. En este sentido, nos dice el filósofo jesuita que en realidad, “... *una cosa cuando existe, no es menos apta para existir que antes, sino que solo tiene el acto de existir, que antes no tenía*”¹²². Por tanto, podemos deducir nosotros, que en Suárez, la potencia goza de mayor grado de inmediatez y valor ontológico que el acto; lo virtual es ser por sí, mientras que el acto, la existencia, aunque lo es también, su ser es mediato, pues es precedido de la esencia ya contenida en la posibilidad para llegar a ser.

Así pues, una “*cosa*”, como afirma Suárez en el texto anterior, goza ya de “realidad” en su aptitud ontológica, en su potencia de ser, antes de existir actualmente. En este sentido, el paso de lo virtual o aptitudinal a lo real existencial, para Suárez, finalmente, tendrá escaso significado o valor ontológico, pues el ser en su forma eminente, en su esencia real, es el mismo antes y después de su concreción existencial. Insistamos en la idea de que para Suárez, el ente en su condición de nombre, el ser en cuanto que es apto para existir, contiene ya toda posición entitativa, todo lo que, desde un punto de vista de una metafísica gobernada por la lógica unívoca, puede aspirar a contener un ente (la esencia real); la posibilidad es tan real como la entidad actual (y siendo, como es, anterior al acto, ese paso, esa efectividad, no supondrá ningún cambio metafísico relevante).

Y es que el calificativo “real” con el que Suárez denomina al ente (la esencia real) denota ya un cierto interés por conducir lo formal, lo esencial, las notas lógicas de un ser antes de su concreción existencial, al ámbito de la realidad, esto es, supone un intento por dotar de realidad previa y virtual a la esencia al margen de su expresión actual o existencial. Otra vez como en Escoto, el acto pierde relevancia metafísica, y la forma esencial, en este caso, una forma entendida como mera posibilidad, asume una mayor posición entitativa o metafísica. La esencia real goza, pues, de entidad sustancial, de realidad, antes de su expresión final, de manera anterior a su concreción

¹²² *Ibíd.*, disputación VI, sección IV, Pág. 742 (libro primero) .

actual, de forma prioritaria a su realización existencial como naturaleza inmanente del ente. Como dice el propio filósofo jesuita en otro texto muy significativo de sus *Disputaciones Metafísicas* “En segundo lugar digo: si el ente se considera como significado de dicha palabra tomada con valor de nombre, su valor consiste en ser algo que tiene esencia real, es decir, no quimérica ni ficticia, sino verdadera y apta para existir realmente”.¹²³

Como venimos observando, el ente potencial contiene ya en su aspecto virtual la condición metafísica fundamental para ser; y esto implica que lo posible ampara y contiene realidad antes, e incluso al margen, del paso al acto, de su paso al ser, de su consecución o plasmación en la existencia; pues la realidad alcanza ya su máxima expresión ontológica como esencia en cuanto que tiene aptitud suficiente para existir. Esta respuesta a la cuestión fundamental de la metafísica hace que el ser como fin propio de la metafísica aristotélica se diluya. El ser suareciano descuida su aspecto actual o final para quedar reducido unívocamente a la esencia real, y ésta se afirma ya, en toda su plenitud ontológica, en la posibilidad de ser, en la mera potencia. Por ello, podemos sugerir que en el pensamiento de Suárez, guiado por la distinción formal *ex natura rei* escotista, se resuelve la relación entre lo particular y lo universal, entre el acto y la esencia, entre el fin y la forma, a la manera platónica, recuperando la metafísica trascendente, disparando la distancia ontológica, pues, aunque la esencia se encuentre presente como participio en la existencia actual, la realidad de veras, la esencia real, el ser unívoco, contiene una virtualidad previa y por sí, anterior y más allá de los seres actuales concretos y particulares “De esto resulta, en efecto, que nosotros concebimos la esencia de la criatura como indiferente para ser o no ser en acto (...); y de este modo, a la esencia bajo la razón de esencia la concebimos como potencia, y a la existencia como su acto. Este es el motivo, pues, de afirmar que esta distinción de razón tiene algún fundamento en la realidad ...”¹²⁴. Efectivamente, para Suárez, el acto es indiferente al ser, el cual, esencialmente, se encuentra ya contenido en la potencia. La realidad, antecede a la existencia, lo virtual, lo ideal, es previo al acto. Y es que, como afirma el propio Suárez en el texto, la distinción de razón entre la esencia en su modo aptitudinal y a esa misma esencia concretada actualmente, tiene un fundamento real, no es una mera distinción de razón sino una distinción más bien formal, formal *ex*

¹²³ *Ibíd.*, disputación II, sección IV, Pág. 418 (libro primero).

¹²⁴ *Ibíd.*, disputación XXXI sec VI, Pág. 71-72 (libro V).

natura rei; por lo que, realmente, el ser de la esencia en potencia se distingue formalmente de esa misma esencia en acto, y de ahí que se pueda mantener el valor metafísico y por sí de la esencia real en su sólo posibilidad.

Lo que nuestra estrategia estructural observa en la metafísica de Francisco Suárez es que, tras el empuje del pensamiento escotista y ockhamista, cada aspecto del ser susceptible de identificarse y separarse por medio del entendimiento humano adquiere un cierto rango entitativo. De este modo, y como la inteligencia puede separar de las cosas actuales concretas y particulares el análisis sobre su potencialidad, el estudio sobre la constatación de su coherencia interna; esto es, como la razón humana puede llevar a cabo una ponderación acerca de las condiciones esenciales de un ser previas a su existencia, previas a su creación, entonces, dicha virtualidad ha de existir de alguna manera, no como un ser presente y efectivo, pero al menos sí como una realidad posible o creable con esencia real “*En efecto, puesto que la esencia de la criatura no posee necesariamente por su propia virtud ser entidad actual, por eso, cuando recibe su entidad, concebimos que hay en ella algo que es la razón formal de ser fuera de las causas; y a esto lo denominamos existencia bajo dicha razón, y, aunque realmente no sea una cosa distinta de la entidad misma de la esencia, sin embargo la concebimos bajo una razón y descripción distinta, ...*”¹²⁵. En efecto, como aquello que puede llegar a ser coincide, en su esencia, con lo que luego adquiere existencia de facto, entonces, lo real en su constitutivo esencial potencial, en su aptitud lógica para ser, contiene ya el fundamento de la realidad, y así “*Se dice, sin embargo, que se trata de una naturaleza creable o posible en cuanto es en sí misma real y apta para existir, pudiendo en el mismo sentido tener en Dios un ejemplar real, ya que éste no siempre representa al ente actual, sino también al posible*”¹²⁶. Así pues, es el universo creacionista suareciano, aliado con la distinción formal escotista, la razón estructural que provoca que el ser, antes de su creación, tenga ya una cierta condición entitativa como ser creable, como ser susceptible, esencialmente, de ser actualizado por

¹²⁵ *Ibíd.*, disputación XXXI, sec. IV, Pág. 71-72 (libro V).

¹²⁶ *Ibíd.*, disputación XXXI, sec II, Pág. 29-30 (libro V)

Dios¹²⁷. Como en Escoto, Suárez reconoce la identidad formal entre cada razón deducida en la conciencia humana, y un aspecto concreto del ser mismo.

Esta nueva versión filosófica propuesta por Francisco Suárez, tendrá, a la postre, una conclusión metafísica ciertamente sorprendente. Y es que el filósofo granadino (y con él, toda la modernidad) reubicará, a su modo, los conceptos de ser y nada. Efectivamente, aquello que puede llegar a ser, aquello que es apto para existir, hay que distinguirlo metafísicamente no tanto del ser actual (con el que coincide esencialmente), sino más bien de la pura imposibilidad, de la incoherencia más absoluta para ser, esto es, de lo absurdo. Ésta, la imposibilidad lógica, lo absolutamente increable, se entenderá ahora como la carencia absoluta de ser, como la pura nada. En efecto, desde ahora el no ser no se concebirá como una nada que implique la carencia de existencia actual, sino que su concepto significará, más bien, la absoluta indisposición o incapacidad lógica para llegar a presentarse algún día en la existencia, para ser creado por Dios. La nada, el no ser, lo imposible, lo increable, es lo otro a la realidad, lo absolutamente distinto a la esencia real presente tanto en lo posible como en lo actual, pues, como veíamos en un texto recogido anteriormente, lo real implica que “... su razón consiste en ser algo que tiene esencia real, es decir, no quimérica ni ficticia, sino verdadera y apta para existir realmente”¹²⁸.

Pero entonces, y tal y como se viene afirmando, la esencia no necesita hacerse mundo para gozar de realidad; a la esencia real no le es necesario hacerse criatura para

¹²⁷ Esta lógica se encuentra muy lejos del universo griego y aristotélico, el cual no concebía al ser como creación sino más bien como movimiento, como Physis. En un sentido similar se refiere Zubiri a la diferencia entre el horizonte filosófico griego frente al mundo cristiano cuando denomina esa esencia real suareciana como “no nada”: “Para un griego, ser sería en definitiva “ser de veras”, es decir, “ser siempre”, ser más o menos incorruptible en una o en otra medida, por lo menos durante un cierto transcurso de tiempo, aunque sea segmentario y fragmentario. Para los hombres griegos, el mundo comienza por ser algo, cuyas vicisitudes e interna estructura el hombre trata de estudiar. Ahora, en cambio (en la filosofía cristiana), lo primero que se piensa de las cosas –y con razón– es que efectivamente pudieran no haber sido, es decir pueden no haber sido nada. Aparece entonces, junto al horizonte de la movilidad del mundo griego, el horizonte de la nihilidad. Lo primero que piensa la metafísica occidental es que el mundo, sea lo que fuere, pudo no haber sido o pudo haber sido distinto a como es. De ahí que el ser no significa ser siempre, como pensaban los griegos, sino ser no-nada, es decir, ser creado. Este momento del “no-nada” va a constituir, por suerte o por desgracia, el horizonte en que va a inscribirse la metafísica occidental desde los comienzos del cristianismo”. ZUBIRI, XAVIER, Los problemas fundamentales de la metafísica occidental, Pág. 76-77. Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1994.

¹²⁸ *Ibíd.*, Disputación II, sec IV, Pág. 418 (libro I)

ser algo y no más bien nada; no es prioritario que esa forma instalada ya en lo posible se actualice (sea efectivamente), dado que su estatus de realidad como esencia real, como forma determinante posible no contradictoria, le da rango ontológico previo y suficiente, le arranca de la nada o del no ser y la pone sobre el plano de lo real. Así pues, la condición metafísica que determina la diferencia ontológica fundamental, la distinción entre el ser y la nada, se alcanza, como venimos observando, únicamente por su condición de ser posible. En verdad para Suárez, y con él, para el conjunto de la modernidad filosófica, ya no tiene sentido hablar del ser, sino que es más apropiado referirse, más bien, a lo real. Y es que la esencia real contenida en el modo posible alberga ya realidad suficiente, a pesar de su no existencia (a pesar de su carencia de acto, de su carencia de ser), pues, como decimos, su estatus metafísico implica la consistencia real, portadora ya de la esencia, a la que da lugar la aptitud para existir, la posibilidad para ser creada. Hay algo previo al ser (creado): la esencia real albergada en la aptitud para ser. En efecto, su ser pleno, su entidad real, procede de su coherencia, de su capacidad intrínseca para ser real. Así pues, la esencia real adquiere realidad en razón únicamente de su posibilidad, de su capacidad para ser creada, y ello, debido a su idoneidad o capacidad lógica para llegar a ser, para alcanzar el acto de ser; lo real obtiene y disfruta de verdadero contenido metafísico por su mera condición de ser posible, pues, *“Ya dejamos, en efecto, explicado más arriba que la esencia de la criatura, incluso la no producida, es de alguna manera esencia real”*¹²⁹.

Insistamos una vez más en nuestras premisas. El origen estructural de la posición metafísica fundamental planteada por Suárez parece evidente. Es la distinción formal *ex natura rei* escotista el instrumento filosófico que le permite, según nuestras tesis, diferenciar el ser formalmente para, en última instancia, otorgar valor metafísico a la esencia real alojada en lo posible. Y es que, a pesar de que Suárez intente identificar y comunicar lo posible y lo actual, a pesar de que intenta plantear un ser análogo, el ser se encuentra formalmente escindido. Lo posible ha de anteceder en su coherencia lógica y en su condición ontológica al ser actual. La posibilidad, como razón consistente del ser, contiene ya la esencia real, con lo que antecede y se eleva metafísicamente por encima de lo existente.

¹²⁹ *Ibíd.*, disputación XXXI, sec II, Pág. 29 (libro V).

Esta ruptura e hipostatización formal de la esencia localizada en el posible, supone así, en el escotismo suareciano (como lo hará también, posteriormente, en el racionalismo moderno), una anterioridad y prioridad metafísica del ámbito lógico sobre el existencial, de la esencia sobre la existencia, de lo virtual sobre lo actual, de lo racional sobre lo existencial. La posición real de una cosa reside en su posibilidad objetiva; pero esta posibilidad es una condición metafísica que se basa a su vez en una condición de inteligibilidad, en su estatus formal *a priori*, en su coherencia lógica. La esencia es real en tanto que posible, en tanto que creable, pero además, la posibilidad misma basa su “razón de ser” en su aspecto lógico, ideal, racional, pues la posibilidad tiene que expresar, en tanto que posible, su no contradicción y su no fingimiento, esto es, su entidad y coherencia ideal. En este sentido, Suárez se pronuncia como sigue: “*En qué consiste que una esencia sea real, podemos explicarlo mediante una negación o una afirmación. Según el primer modo, esencia real decimos que es la que en sí no envuelve repugnancia alguna, ni es mera ficción del entendimiento*”¹³⁰. La esencia real, como ser posible, tiene que responder, por tanto, a cierta estructura lógica. Lo posible tiene carácter de realidad, precisamente por huir de contradicciones o “*repugnancias*” y aparecer en su validez y coherencia como algo que puede ser llevado a cabo. Lo lógico, en Suárez, propicia y antecede a lo metafísico. Lo real racional antecede al ser. Lo posible consistente se impone sobre el acto.

Ciertamente, será esta recuperación del idealismo implícita en la filosofía suareciana, lo que abrirá las puertas del racionalismo matemático propio de la subjetividad moderna. Sin embargo, debemos matizar que en el planteamiento de Suárez el ser lógico tiene aún un carácter ontológico y no sólo epistemológico, tal y como acabará adquiriendo en el criticismo kantiano. Lo posible no es un mero ente de razón. El ser posible no es aun la idea clara y distinta, no es el fenómeno de la conciencia subjetiva en el que acabará derivando con los modernos, no es todavía aquello que se representa internamente el entendimiento humano, sino que su aptitud para existir, su lógica interna, le da rango ontológico más allá de la razón humana. Pero un rango no de acto, no de existencia, sino de realidad constituida sobre lo potencial. En este sentido, distingue Suárez lo posible de lo ficticio o quimérico, los cuales sólo tienen existencia como entes de razón, pues si bien el posible puede ser reconocido por

¹³⁰ *Ibíd.*, Disputación II, sección IV,7, Pág. 419 (libro I)

la conciencia humana, su entidad rebasa la misma, ya que “A lo cuarto se responde que la esencia posible de la criatura, que es objeto de la ciencia divina, no es un ente fingido por el entendimiento, si no que es realmente un ente posible y capaz de existencia real, y que por tanto, no es un ente de razón, si no que está de algún modo comprendido en el ente real. Ya dejamos, en efecto, explicitado más arriba que la esencia de la criatura, incluso la no producida, es de alguna manera, esencia real. Y con anterioridad, al tratar el concepto de ente, hemos demostrado que bajo él no sólo está comprendido lo que existe actualmente, sino lo que es apto para existir”¹³¹. Como venimos insistiendo, la esencia en Suárez es anterior a su concreción existencial y también a su aparición en la conciencia humana como *esse objectivum*. La esencia es así la condición objetiva no contradictoria¹³², indispensable para la concreción existencial o para su enlace judicativo por parte del entendimiento humano.

Así pues, para Suárez, este mundo de esencias confiere a la existencia un fundamento formal previo. Si bien no se ha dado aún aquí, como hemos afirmado en el párrafo anterior, el paso filosófico definitivo que ha de trasladar todas las preocupaciones filosóficas del ser a la conciencia, se está produciendo ya, en Suárez, y tras la estela de Escoto y Ockham, una cierta reconducción de la metafísica a la epistemología, pues nos encontramos ya como fondo de todos los problemas especulativos con una realidad anterior a la existencia y fundamento de ésta, realidad que no tiene más consistencia que su mera posibilidad formal, su no contradicción lógica, su no repugnancia; es éste, por tanto, un universo ideal, inteligible, más cerca de lo ideal que de lo existencial.

Podemos decir, al fin y al cabo, que Suárez, guiado por su postura escotista de fondo y buscando cierta fidelidad con el universo comprensivo de la cristiandad, provocará que se introduzca una nueva concepción de lo posible o creable como un universo ideal, coherente, como una esencialidad formal superior y anterior a lo efectivo, a lo creado. Es cierto que esta mayor entidad ontológica de lo ideal, de lo coherente consigo mismo, de lo lógico, se encontraba ya en la visión platónica de lo inteligible. Sin embargo, frente al idealismo antiguo, el creacionismo de Suárez presentará dos elementos conceptuales diferenciadores que abrirán los esquemas

¹³¹ *Ibíd.*, disputación XXXI, sección II, Pág. 29 (libro V).

¹³² En Kant lo será subjetiva, como ya hemos dicho.

filosóficos de la modernidad: en primer lugar, la consideración de la infinitud e inabarcabilidad de lo posible, esto es, la afirmación de la infinitud del mundo de las posibilidades frente a la concreción y particularidad del mundo fáctico; en segundo lugar, la consideración de lo posible desde su anterioridad temporal, la apreciación de la condición de lo posible influida por una nueva idea del tiempo y de la creación.

En cuanto a la primera cuestión, conviene recordar que en el idealismo platónico, el ser inteligible gozaba de una correspondencia y de una equivalencia plenamente ajustada y armoniosa con el ser sensible. Es más, lo plural, lo múltiple, lo aparente, lo sensible, supera en número al ser ideal, puesto que cada *eidos* es imitado o participado por innumerables aproximaciones sensibles que reproducen imperfectamente su forma. El mundo inteligible es un mundo finito de entidades reales acabadas, plenas y arquetípicas. Éstas, aún siendo universales y perfectas en sí mismas por razón de su forma, son finitas y particulares en su número. Lo universal, como luego dirá Hegel, es concreto. Por el contrario, el mundo sensible repite incontables veces y de manera contingente e imperfecta el estatuto ideal de lo inteligible. Lo plural y múltiple se encuentra en el lado de lo material corruptible. Lo sensible es pura dispersión. Frente a este concepto equilibrado y cerrado (armonioso) de mundo esencial, el universo formal suareciano supondrá una importante inversión de los términos platónicos. En efecto, influido por el voluntarismo teológico escotista y ockhamista, además de por su horizonte creacionista, el mundo esencial se afirmará ahora como un ser infinito de posibilidades divinas frente a la finitud y concreción de lo fáctico, de lo creado efectivamente. Lo sucedido en la existencia viene precedido por infinitas posibilidades, que cómo tales, superan a lo ocurrido finalmente. Lo múltiple ideal, por ser todo aquello que no implica contradicción en sí mismo, es infinitamente más extenso que lo que acaece y se concreta en la existencia. Lo creable potencialmente es mucho más amplio que lo creado finalmente. La potencia, la aptitud, tal y como Ockham defiende de la potencia divina, es ilimitada. El acto como concreción de lo posible implica la limitación de aquél. Cada hecho del mundo podría haber sucedido de incontables formas posibles (de todas, salvo de aquellas que son imposibles). Lo formal, lo esencial, lo ideal, lo no contradictorio, se multiplica infinitamente, se dispersa. Lo actual, lo existencial, se reduce a un caso de lo posible, se concreta mediante la creación divina. En cualquier caso, parece que aquí la idea de la posibilidad como contenido de la mente divina responde a la influencia del voluntarismo teológico

escotista y ockhamista, donde el mundo existente es sólo un brochazo de las infinitas posibilidades contenidas en la paleta divina. Lo divino es potencia y no acto.

En lo que se refiere a la cuestión del tiempo, frente a la circularidad y monotonía del mundo griego, Suárez se encuentra dentro de un esquema mental que concibe la temporalidad desde la linealidad, desde la creación y la escatología. Para él, el tiempo implica la idea de un antes y un después, la idea de un origen y un final, la necesidad de una ruptura ontológica entre las diversas etapas del transcurso temporal. Desde este presupuesto del dogma cristiano, y henchido por la teología escotista y ockhamista, Suárez volverá a insistir en su novedoso concepto de ser como ser posible. La esencia real goza de prioridad no sólo ontológica sino también temporal frente a la esencia concretada materialmente, frente a la efectividad de la existencia, frente al ser del acto. Claro que, como ya hemos visto, esta antelación temporal de lo coherente, implica que éste goce de entidad antes de su concreción existencial, incluso si ésta no llega a producirse. Lo posible, lo real se antepone al ser existente; lo coherente, lo apto para ser creado, al margen de su posición existencial actual, es ya lo real. Lo actual, lo existencial, es siempre lo después de lo posible, su derivación, su desenlace; lo anterior, lo siempre presente, lo que es real, al margen de que se concrete o no luego en la existencia, es sólo el ser posible.

Como venimos insistiendo, esta perspectiva de pensamiento será determinante para operar la vuelta de tuerca filosófica que ha de heredar la modernidad. El concepto de lo formal como aspecto esencial posible, da un giro y se torna en la realidad, pero no como el ser que denota lo efectivamente actual, sino como una esfera de posibilidad anterior, una posibilidad que es sin embargo una posibilidad necesaria, una posibilidad real, una condición lógica necesaria, pues sin ella, después, no podría acaecer la existencia. En resumidas cuentas, la esencia real contenida en la aptitud se ha de adelantar a lo actual y sensible en dos sentidos, ontológica y temporalmente. Lo posible se presenta así como un mundo de necesidad infinita que funciona como condición posibilitante, y que contiene, esencialmente, pero también de manera múltiple y anterior, el germen de lo que será, a la vez que agota, en sí mismo, los referentes para una explicación ajustada del mundo. De esta manera, lo posible, lo coherente, lo lógico, como en Kant, se convertirá en la condición de posibilidad de lo actual. La consistencia

lógica es la condición de posibilidad de la existencia. La razón se impone frente a la existencia. Lo real es lo lógico, lo real es lo racional, lo real es lo formal.

Como vemos, admitiendo estas premisas, se está ya muy cerca de la veta filosófica en la que profundizará la modernidad, donde las operaciones de la razón lógica, si bien des-ontologizadas, ancladas en el yo o en el sujeto trascendental, se presentan como la única estructura donadora de realidad efectiva. Desde entonces, el estudio sobre lo esencial, el análisis sobre lo meramente posible, sobre las condiciones de posibilidad, sobre el mundo de las razones y de su coherencia interna, agotará perfectamente la explicación de lo real. La filosofía puede prescindir así del ser de la existencia, de lo actual, y fijar sus lentes especulativas sobre lo esencial, sobre lo formal, sobre lo ideal, sobre lo posible. El ser se reubica y transita desde el acto a la potencia; la realidad se confunde a la aptitud esencial, con la potencia como capacidad para ser; la realidad consiste en ser mera coherencia, mera posibilidad lógica. Desde entonces la modernidad podrá defender que lo posible es ya lo real; lo apto para ser, será lo verdaderamente real, lo lógico es ya el mundo (al menos, esencialmente), por lo que en el tiempo moderno, que es todavía el nuestro, lo que se puede hacer, lo que no es absolutamente incoherente, ya es, lo posible es ya la realidad misma. Si algo se puede llevar a cabo, esta posibilidad tiene ya suficiente entidad, merece ya nuestro respeto, se encuentra merecidamente a la altura de los tiempos, contiene fundamento y legitimidad bastante; para hacer algo, basta con hacerlo posible.

Es necesario volver a insistir en cómo, esta revolución que está operando en la metafísica suareciana se rige por la lógica escotista de la distinción formal *ex natura rei*. Suárez rompe la unidad actual entre la esencia y la existencia, disuelve la analogía aristotélica de la forma y el fin. La esencia, la forma es antes y distinta *ex natura rei* de su concreción existencial, pues aun cuando ésta no llegue a realizarse, la esencia real, como ser posible, es, tiene ser en toda su perfección aptitudinal. De esta manera, las categorías escotistas que operan en el filósofo jesuita acaban derivando, como hemos visto, en una formalización de lo real, lo cual implica una sustancialización de lo posible, lo que desemboca, finalmente, en una postura que otorga rango de realidad a lo potencial lógico, eliminando el sentido de lo potencial por su relación al fin, tal y como lo entendía Aristóteles. La aptitud, lo coherente, lo posible, tiene ya realidad, es la esencia real en cuanto que posible, aunque no se encuentre constituida en la existencia.

Lo posible es ya una cosa real, en cuanto que es ya la esencia real. Aquí, se concibe la potencia como un ser por sí, como una realidad que agota ya todo las posibilidades del ser, pues lo posible es una instancia entitativa completamente acabada y perfeccionada que se constituye como condición previa y necesaria por la que tiene que pasar toda cosa existente o actual. De ahí que, como decíamos antes, paradójicamente, con Suárez (y después también con la modernidad) la posibilidad se torne en necesidad, lo posible se abra y cierre necesariamente, en sus condiciones aptitudinales, en su infinita idealidad, al acaecer existencial. La condición de posibilidad es necesaria para que se dé el mundo, para que surja la existencia, para que aparezca el acto, para que emerja el ser. Como venimos insistiendo, lo posible o lo potencial, ya no se dice, como en Aristóteles, por relación al acto, sino que por el contrario, el acto concreto se dice por su relación a lo posible. Lo posible se torna en la constante absoluta y por sí, aparece como la variable independiente. La posibilidad tiene que darse antes de su concreción existencial, lo posible permite la existencia.

Esto mismo ocurrirá, como decimos, en la modernidad y más concretamente en el criticismo kantiano, para el que lo real se encuentra también dentro del ámbito de lo posible¹³³, si bien la aptitud es aquí, una posibilidad subjetivizada, transformada modernamente en conciencia. Pero tanto en el filósofo jesuita como en el pensador de las tres críticas, la orientación metafísica es estructuralmente la misma: lo posible alcanza el rango de fundamento y de realidad anterior y *a priori*, convirtiéndose así en necesaria condición de toda existencia; lo real fáctico tiene su fundamento en las condiciones de posibilidad del ser en Suárez y del conocimiento en Kant, esto es, la existencia depende de las aptitudes y la coherencia a la que ha de atenerse la realidad misma o el sujeto cognoscente, que se presentan como las instancias entitativas o epistémicas posibilitadoras del ser o del conocer.

Esta distinción entre lo lógico-potencial y lo existencial será precisamente la que, como hemos afirmado anteriormente, servirá de legitimación para modificar los presupuestos del conocimiento científico, pues basta, ciertamente, con el estudio de la

¹³³ Por eso en Kant no hay ontología sino una metafísica, una metafísica que ya no se refiere como en Platón a un más allá trascendente, y tampoco se propone, como en Suárez, como ciencia de la posibilidad real, sino que la metafísica se convierte en crítica de las condiciones de posibilidad del conocimiento humano, o en metafísica de las costumbres, o en crítica de los principios a priori del derecho.

esencia real, con el análisis del ser posible, con la razón que muestra la aptitud del ser, para agotar la comprensión de la realidad. El estudio de las razones, de las formas, de los elementos *a priori*, de la esencia de las cosas, es suficiente para entender el mundo. La esencia real es, con Suárez, lo ontológica y epistemológicamente relevante, pues es la entidad con verdadero ser, la cual puede aparecer indistintamente en su modo posible o existencial. No es difícil atisbar cómo este discurso abre las perspectivas de un nuevo enfoque científico al proponer un universo de idealizaciones *a priori* fácilmente matematizable que ha de coincidir luego, dado que su esencia no sufre cambio alguno, con el universo real de la materia y la existencia efectiva. Esta lógica se puede identificar claramente en la filosofía de Descartes y en cómo lo que es pensado clara y distintamente, o sea, formalmente, expresa ya su condición de realidad, que habrá de coincidir luego con la *res extensa*; o en el discurso leibziano, en el que se está operando con un principio fundamental extraído de esta estructura de pensamiento, a saber, el principio de razón suficiente, el cual aparece como la condición posibilitante de toda realidad de hecho, pues el mundo efectivo es tan sólo uno entre todos los posibles; o en Spinoza, donde la ética no puede sino deducirse matemáticamente; o en definitiva, en la fe aún vigente hoy en día de que el único conocimiento riguroso y cierto ha de partir de una formalización matematizable del objeto de estudio, sea éste el que sea, físico, biológico, psicológico, antropológico, político, social, Aquí por tanto, lo racional es fundamento de lo real, o como acabará afirmando Hegel, todo lo racional es efectivo y todo lo efectivo es racional.¹³⁴

2.3.2. LA ESENCIA DE LA LEY EN SUAREZ

No menos importante que la contribución suareciana a la metafísica moderna es su aportación a la filosofía jurídica y política. Si en el caso de la filosofía primera el

¹³⁴ Se suele traducir esta idea de la introducción de la fenomenología del espíritu de Hegel más bien del modo siguiente: “todo lo racional es real y todo lo real es racional”, sin tener en cuenta que aquí Hegel se está refiriendo no tanto a lo material real, sino a la efectividad de la ley-forma dialéctica de superación y supresión que constituye el mundo para el pensador alemán, esto es el mundo de lo posible tal y como aquí lo venimos entendiendo.

filósofo jesuita logró, con sus *Disputaciones Metafísicas*, condicionar con su concepto de la *posibilidad* buena parte del pensamiento moderno (al menos en su vertiente continental), de igual modo, la reflexión jurídica a partir del siglo XVII se verá muy influida por su obra *De Legibus* (además de por su también muy relevante *Defensio Fidei*). En esta magna construcción teórica, Suárez consigue compendiar todo el saber escolástico acerca de la ley y el derecho, dándole, a su vez, un sentido novedoso, el cual quedará enraizado profundamente en las mentalidades modernas. Así pues, también la teoría jurídica y política moderna recibirá la estructura de pensamiento escotista y ockhamsita de las manos del pensador español.

En este sentido, Suárez comienza el Libro tercero Sobre la Ley Humana tratando el tema de la necesidad social del poder político (cuestión muy moderna y escasamente aristotélica). El poder político, como en Ockham, no es una relación propia y por sí, enraizada natural y actualmente en la condición humana, tal y como defendía Aristóteles. Los hombres no se constituyen de manera inevitable, y por su propia naturaleza, en una comunidad de por sí, en una ineludible relación política. De este modo, Suárez diferencia y separa formalmente la materia social de la comunidad política legalmente constituida, el individuo de la relación, la sociedad misma del estado. Y es que, el ser humano, es antes un ser libre que un ser político enmarcado en un vínculo político. La comunidad no es un ser por sí, la relación política no es un acto inherente a la propia naturaleza de la humanidad. En efecto, siguiendo la estela de la filosofía nominalista, Suárez parte de un hombre absolutamente libre, con lo que la cuestión característica de la filosofía política no puede consistir en inducir racionalmente la justicia y el bien común, sino que, más bien, el objeto del pensamiento político y jurídico recaerá sobre una articulación teórica que consiga justificar la existencia de algún tipo de autoridad que limite la libertad original, de un poder responsable del dominio de unos seres humanos sobre otros “*El problema es si los hombres, ateniéndonos exclusivamente a la naturaleza de las cosas pueden dar órdenes a los demás hombres y obligarles mediante leyes auténticas. La razón de plantear esta cuestión es que el hombre es libre por naturaleza y no está sometido a nadie más que a su creador*”¹³⁵. Así pues, el problema fundamental que ha de solucionar la filosofía

¹³⁵ SUÁREZ, FRANCISCO, *De Legibus*, libro III, capítulo I, Pág. 7. Estudio preliminar y edición crítica bilingüe por L. Pereña y V. Abril. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1975.

jurídica y política se encuentra, como en el pensamiento de Ockham, en dar razón, en explicar cómo se constituye el poder y la autoridad de unos hombres sobre otros, en justificar como la libertad natural se constriñe bajo ciertas formas de dominación política, las cuales, no poseen un estatus original, ya que la naturaleza del hombre, como decimos, se encuentra constituida, esencialmente, por la libertad, *“La razón es que todos los hombres nacen naturalmente libres”*¹³⁶.

Insistamos, es la libertad y la autonomía que caracteriza a la naturaleza humana (la cual, como confirmábamos con Ockham, no constituye, como sí lo hacía en la reflexión aristotélica, un verdadera relación política en acto), la que provoca que el poder político, que el orden social, que el propio surgimiento de la comunidad, no se encuentre constituida por una forma actual intrínseca e inseparable de la materia social, la cual, como decimos, se compone por individuos absolutamente libres y desvinculados unos de otros. También aquí, como en el pensamiento de Ockham, es San Agustín y su idea del mal o del pecado como algo consustancial al hombre, el origen teórico que provoca que la materia social se entienda como un conflicto de intereses, como una lucha de egoísmos, de individuos absolutamente distintos unos de otros: *“En cuanto al segundo argumento sacado de San Agustín. Respondo que de sus palabras sólo se deduce que el poder político no es algo que haya nacido con la naturaleza, pero no se deduce que sea contrario a la naturaleza. El verdadero pensamiento de San Agustín en este pasaje es que el dominio de un hombre sobre otro deriva de la ocasión creada por el pecado más bien que por el primer designio de la naturaleza”*¹³⁷ La naturaleza no constituye directamente la relación política. Lo político no se entiende desde un fin, el bien común, que establezca el orden natural de la comunidad. Lo político se entiende más bien dentro de la lógica del poder, de la voluntad, de la dominación de un hombre sobre otro.

De esta manera, también para Suárez, la unidad política sólo puede surgir de la libertad y autonomía de los individuos, esto es, de su voluntad. Como afirma el texto anterior, el poder político no es algo que haya nacido con la naturaleza del hombre, si bien, se dice, no es un estado absolutamente antinatural. En efecto, debemos matizar que para Suárez aun cuando lo político no constituya un acto, tal y como ocurría en el

¹³⁶ *Ibíd.*, libro III, capítulo II, Pág. 22.

¹³⁷ *Ibíd.*, libro III, capítulo I, Pág. 17.

pensamiento de Aristóteles, tampoco es un artificio extraño a la única realidad constituida por la voluntad del individuo, tal y como se defendía en la doctrina ockhamista. Así pues, para Suárez, se puede alcanzar un vínculo político con pleno derecho, pues dicha forma no es absolutamente *antinatural*. Ahora bien, dicha forma política no está dada, no es un acto, no es un ser por sí, sino que necesita la mediación de la voluntad. De este modo, y por medio de un consentimiento, mediante la libertad, a través la voluntad, el poder que atesora cada un de los sujetos individualmente se traspa a la comunidad constituyendo entonces un orden político, haciendo surgir en ese momento, la propia unidad política, la propia comunidad “*Parece deducirse de todo lo anterior que ese poder pasa –en virtud del consentimiento humano- de los hombres como individuos a toda la comunidad que ellos han formado (...) Ahora bien, esa comunidad se constituye por medio del consentimiento y la voluntad de cada individuo. Luego esa potestad emana también de esas mismas voluntades*”¹³⁸. La comunidad política, el cuerpo político, no es, por tanto, una unidad por sí, *simpliciter*, natural, una unidad política actual con un fin propio, sino que consiste, más bien, en una unidad *secundum quid*, surgida a través de una mediación. Es pues una unidad de orden más cercana al escotismo que a la propuesta aristotélica, constituyendo así una unidad que necesita la intervención de la libertad de los seres humanos, que necesita constituirse desde el poder original de los sujetos que han de conformarla.

Pero entonces, ¿qué valor tiene ese poder político en parte natural, y en parte también, surgido convencionalmente? ¿será ese poder tan efímero como el mandato que recibe el gobernante en la filosofía ockhamista? ¿la unidad de orden que propicia la comunidad, la mediación que reúne al conjunto originalmente equívoco de individuos puede alcanzar una verdadera realidad política? Las respuestas a estas cuestiones nos conducirán a delimitar las distancias estructurales entre el nominalismo ockhamista y el formalismo posibilista suareciano, acercando a este último, como ya hemos avanzado anteriormente, a la posición escotista.

En efecto, frente a Ockham, y evidenciando la unidad estructural del conjunto del pensamiento suareciano (y su filiación más bien escotista que ockhamista), el filósofo español asegurará que si bien la unidad política no se encuentra actualmente constituida, esto es, establecida de manera natural y por sí, el individuo, el ser humano,

¹³⁸ *Ibíd.*, libro III, capítulo III, Pág. 28.

se encuentra en potencia de realizar dicha comunidad política en acto. Si en Ockham hemos visto que su equivocismo radical le hacía negar toda posibilidad de relación (también la relación propia del ámbito político), en Suárez, más sensible a la univocidad característica de Escoto, la relación política consistirá en una forma, en una esencia real, la cual define, primero aptitudinalmente, y sólo después, y tras el ejercicio de la voluntad, tras su mediación, actualmente a la especie: *“Es verdad que el hombre no ha sido creado ni nace sometido al poder de ninguna soberanía humana, pero si nace, potencialmente sujeto, por así decir, a tal poder”*¹³⁹. Así pues, lo político constituye (como la realidad en el ámbito metafísico), una aptitud, una posibilidad. En cualquier caso, dado el origen autónomo y libérrimo del individuo que concibe Suárez, la visión de lo político se encontrará más enraizada en las cuestiones acerca del poder, que en delimitar e inducir racionalmente el fin u objeto de lo político, esto es, el bien común.

Efectivamente, para Suárez, la comunidad política constituye una esencia real contenida potencialmente en la naturaleza humana. Del mismo modo que el ser, en el ámbito metafísico, perdía su condición actual y se desplazaba así hacia la esencia real, la cual se expresa tanto en lo potencial como en lo existencia, el orden político es también, en primer lugar, una potencia, una posibilidad (y no un acto). Lo político es una forma posible capaz de actualizarse si el ejercicio de la libertad individual así lo dispone. Así pues, frente a Ockham, la comunidad política constituye, si no una relación actual y por sí (como en Aristóteles), una relación formal potencial. Por ello, esa forma política, esa comunidad, una vez surgida, tiene plena vigencia, plena realidad, aunque, como decíamos unas líneas más arriba, este hecho haga que la comprensión teórica se encuentre más cercana a la legitimación del poder que a la elucidación del bien común. En cambio, tal y como constatábamos en la reflexión política ockhamista, la ausencia total de cualquier tipo de relación, también de la relación política, hacía imposible la constitución de un verdadero cuerpo político (que por tanto, siempre estaba a expensas de su desaparición si así lo exigía la voluntad subjetiva). Por el contrario, en Suárez, la relación política constituye una entidad posible que se encuentra latente en la naturaleza del ser humano y que puede llegar a hacerse actual (de igual modo que en la metafísica el ser posible contiene ya la esencia

¹³⁹ *Ibíd.*, libro III, capítulo I, Pág. 16.

real que puede luego hacerse efectiva). De ahí que el vínculo u orden político que surge de la voluntad de los individuos, no pueda después, como sí ocurría en el filósofo nominalista, revertirse para evidenciar la única causa volitiva del impropio lazo social, la libertad absoluta del individuo aislado, sino que la forma de la comunidad, una vez constituida por la libertad de los sujetos, una vez actualizada, tendrá ya plena vigencia e ineludible valor ontológico y político “*Hemos, pues, de entender que los hombres, individualmente considerados, por la naturaleza de las cosas poseen parcialmente, (por así decir) la facultad de constituir o establecer una comunidad perfecta o autónoma; pero desde el momento mismo en que la constituyen, resulta en toda ella ese poder*”¹⁴⁰. El poder se traspa de la libertad natural al acto de la comunidad política que antes se encontraba en los hombres sólo en potencia. Pero una vez ejercitada esa aptitud para vincularse socialmente y constituir el orden político, este acto se vuelve irreversible, pues el poder recién constituido reside ya esencialmente en él. Así pues, frente al ockhamismo equivocista, la postura de Suárez conlleva que la actualización de la naturaleza política de los componentes de la sociedad promueva el surgimiento de una cierta relación, de una forma real para la unidad política, si bien, como venimos insistiendo, los presupuestos estructurales llevarán el peso de la reflexión hacia la configuración del poder.

En cualquier caso, y tal y como observábamos anteriormente, la solución metafísica fundamental de la filosofía suareciana tiene aquí su análogo político y jurídico. La comunidad política no se reduce a un acto que constituya las relaciones humanas de forma natural (tal y como ocurría en Aristóteles). El poder político, la relación que unifica una comunidad, ha de ser creada, pues parte de una libertad original, de una voluntad, de un poder. Pero dicha relación aún cuando no sea actual, si es una forma posible, una aptitud, una esencia latente. La unidad política es un ente posible, una esencia real implícita en su origen aptitudinal. Así pues, recibiendo de Escoto la influencia de la distinción formal *ex natura rei*, Suárez defenderá el carácter formal, esencial, eminentemente potencial, de la comunidad de los hombres. De este modo, para Suárez, la relación política (como el ser) no constituye exclusivamente un acto (una existencia) que dé una unidad por sí al conjunto de individuos, sino que el ser humano, naturalmente autónomo y libre (actualmente libre), tiene también esa

¹⁴⁰ *Ibíd.*, libro III, capítulo IV, Pág. 38.

tendencia a vivir en comunidad, a constituir un cuerpo político; y esa tendencia se ha de realizar, se ha de actualizar a través de un acto de voluntad, mediante un ejercicio de poder. Lo político es una esencia real, primero posible, y luego actual, es primero un ente como nombre, y sólo después un ente como participio, pues “*Ese poder no resulta en la naturaleza humana hasta que los hombres se agrupan en una comunidad perfecta o autónoma y se unen políticamente*”¹⁴¹.

Por tanto, como venimos constatando, y tal y como ocurría en el ámbito metafísico, para Suárez, la relación política no es un acto por sí, sino que, anteriormente, constituye una potencia. Si bien parece evidente que para el filósofo español, tanto la aptitud como su realización existencial coinciden en contener la misma esencia real (la misma naturaleza política), la distinción formal *ex natura rei* escotista que subyace en las soluciones suarecianas, condicionará toda su doctrina y en concreto los planteamientos políticos, de modo que, de nuevo, lo potencial, la aptitud para ser, la mera posibilidad, se convierta en la forma preeminente de la relación política, en la esencia anterior a la existencia; apartando al acto, rebajando al ser político mismo a un simple despliegue (que puede acontecer o no) de la forma esencial de lo posible.

Esta posición tendrá consecuencias evidentes para el pensamiento posterior. Si la ley, si el orden político, es, esencialmente, la ley posible, entonces, el valor de ésta, como le ocurría al ser mismo, se acerca más a lo lógico abstracto, a lo ideal, que a lo concreto y particular propio del acto. Lo justo, el derecho, no es un ejercicio concreto, no es la relación propia de una determinada comunidad política, sino que se reduce a su mera forma, a su esencia. Así pues, la ley, el derecho, como la esencia real, se supeditarán más bien al status formal propio de lo posible, y de este modo se definirá como aquella aptitud no repugnante y no contradictoria propia de lo puramente racional, de lo lógico. El derecho tendrá así un valor eminentemente lógico, *a priori*, matemático, deductivo. La justicia se acerca de este modo a las posiciones racionalistas y trascendentales propias de la modernidad, adquiriendo un valor *a priori*, axiomático, formal, más allá de la situación concreta y particular que ha de mediar, más allá del acto, más allá de ser inducida del propio ser, tal y como se entendía en la filosofía aristotélica.

¹⁴¹ *Ibíd.*, libro III, capítulo III, Pág. 31.

2.4. LA FORMULACIÓN KANTIANA

2.4.1. LA UNIDAD DE ORDEN TRASCENDENTAL

Según la tesis fundamental del presente estudio, la herencia intelectual procedente de las filosofías de Duns Escoto y Guillermo de Ockham impregnará el conjunto de la filosofía moderna (a través de la transmisión suareciana), propiciando finalmente la autoproclamada revolución copernicana de Kant. La huella de la última escolástica le llegará al filósofo de Königsberg oculta a través de la nueva y triunfante manera de pensar pretendidamente gestada en la época barroca pero realmente definida en el crepúsculo de la filosofía medieval. La reducción de toda lógica a la univocidad, la potencia absoluta de Dios, y la distinción formal *ex natura rei*, junto con el concepto de causalidad fragmentado que aquellas suponen, serán, de este modo, las claves de inteligibilidad ocultas que impulsarán la manera moderna de hacer filosofía y que Kant llevará a su expresión estructural paradigmática. El aristotelismo se encuentra en el filósofo prusiano definitivamente superado. La relación ha perdido la orilla del ser. Sólo el sujeto puede ser ahora el portador de una cierta unidad racional. La razón sólo se puede presentar mediante una unidad formal subjetiva. Las cosas, como en Ockham, no poseen ningún orden que trascienda la infinita pluralidad de los entes, el ser no contiene relación alguna. De este modo, se puede concluir que la inteligibilidad de los entes no se obtiene ya a partir de las relaciones o formas inmanentes al ser mismo, sino que emana de una serie de condiciones de posibilidad formales, subjetivas y trascendentales contenidas en la propia razón humana; capacidades o estructuras formales que permiten y garantizan, a través de una unidad de orden meramente formal (esto es, no naturalmente, no a través de una relación perteneciente al ser mismo), cualquier experiencia humana, ya sea ésta cognitiva o moral; de ahí que Kant se pregunte, refiriéndose a la forma pura de la intuición temporal: “¿Cómo puede, pues, hallarse en nuestro psiquismo una intuición externa que precede a los objetos mismos y en la que podemos determinar a priori el concepto de esos objetos? Evidentemente,

sólo en la medida en que tal intuición se asiente en el sujeto como propiedad formal de éste...”¹⁴². De este modo, podemos decir que la herencia ockhamista que Kant recibe le lleva a admitir la desvinculación absoluta del ser y el conocer, mientras que su punto de partida escotista le llevará a concebir los ejercicios cognitivos humanos como *propiedades formales* de éste, como formas distintas *ex natura rei*.

Así pues, las distintas formas con las que el sujeto se apropia del objeto de la experiencia a través de una unidad formal extrínseca al ser mismo (no natural o por sí), las condiciones subjetivas que constituyen los límites de la experiencia posible, son ahora las únicas capaces de fundar el conocimiento y la verdad. El ser, la cosa en sí, el objeto como fin de la experiencia no trae causa del conocimiento: “*Es, por el contrario, esa forma de la intuición la que hace posible la experiencia*”¹⁴³. El *esse objectivum* y el *esse volitum* medieval se separan definitivamente del ser en tanto que causa final del conocer y del querer (como en Ockham) y se convierten en la unidad formal de ordenación trascendental y sistemática que permite cualquier sensación o intelección posible para el ser humano. De ahí que en un texto muy reconocible de la Crítica de la Razón Pura asegure Kant que la filosofía no debe reducir a una única propuesta, que no tiene sentido plantear o deducir una sola metafísica, un único pensamiento o una verdad filosófica absoluta (una verdad que exprese el ser, que lo tenga como fin), sino que cada filósofo ha de pensar distintamente, y que si se quiere plantear algún pensamiento universal, éste, a lo sumo, deberá enunciar tan sólo una serie de presupuestos trascendentales desde los que comenzar el esfuerzo intelectual, una mera base subjetiva que abra las posibilidades de los distintos pensamientos, de las distintas verdades relativas, de las diferentes verdades posibles: “*Nunca puede aprenderse, en cambio (a no ser desde un punto de vista histórico), la filosofía. Por lo que a la razón se refiere, se puede a lo más, aprender a filosofar (...) De esta forma, la filosofía es la mera idea de una ciencia posible...*”¹⁴⁴. El pensamiento mismo, no tiene fin u objeto que le concrete, la verdad no puede llegar a actualizarse, la filosofía sólo puede aspirar a constituir una ciencia como mera posibilidad. Se pueden definir las condiciones de posibilidad de la verdad, pero no la verdad misma, no el acto, no el fin del

¹⁴² KANT, INMANUEL, Crítica de la razón pura, Pág. 70. Prólogo, traducción, notas e índices por Pedro Rivas. Madrid, Santillana, 1997.

¹⁴³ *Ibíd.*, Pág. 281.

¹⁴⁴ *Ibíd.*, Pág. 650.

conocimiento. Se pueden ejercer las funciones propias de la razón, pero no se puede encontrar la razón de las cosas.

Esta formalización, o en palabras de Kant, esta trascendentalización epistémica o subjetiva (y su correspondiente desontologización) de las formas a través de las cuales se gana la posibilidad de la experiencia y de la verdad (y con ella, también del bien y de lo justo), parte de una decisión metafísica que, efectivamente, Ockham ya había anunciado, a saber, aquella que advierte que el ser es absolutamente singular, y por tanto, ininteligible. En efecto, también para Kant, el ser no contiene ningún orden de por sí que le dote naturalmente de cierta medida universal, y con ella, de algún tipo de inteligibilidad. Por contra, en la comprensión filosófica antigua, al menos en la interpretación propiamente aristotélica, el ser finaliza el conocer y el querer. Ahora sin embargo ocurre lo contrario. El conocer y el deber son idealidades formales anidadas en la conciencia subjetiva que propician y concluyen, a través de su orden formal, por sí mismas, cualquier modo de experiencia posible. El sujeto trascendental es la única causa eficiente y formal de la acción de conocer y de querer. El conocer o el querer carecen de fin. De ahí que las cosas, tal y como son en sí mismas, queden reducidas a un vago e inaprensible límite de la experiencia posible. Así pues, las posibilidades que virtual o formalmente generan el conocimiento y la moral se reducen al sujeto mismo, a eso que Kant denomina *sujeto trascendental*, el cual se encuentra comprometido por una superposición escotista de formas unívocas subjetivas que ordenan formalmente la experiencia y el querer, otorgándoles un orden formal de conexiones de las que, esa misma cosa experimentada o deseada, por sí misma, naturalmente, carece.

El sujeto trascendental se antepone así al ser. La verdad o el bien no se producen, como en Aristóteles, desde dos causas totales y recíprocas; la cosa no se comprende en un ejercicio intelectual que llegue a unir actualmente al sujeto con el objeto, sino que la inteligibilidad es causada, formal y autónomamente, por el sujeto trascendental, el cual constituye la condición racional absoluta y por sí, la razón única e indispensable para construir cualquier experiencia con sentido, cualquier experiencia posible. El conocimiento y la moral se reducen al ámbito de la posibilidad trascendental. El acto, la causa final, no se tiene en cuenta en absoluto. Esta decisión estructural provoca que, como decíamos en el párrafo anterior, el ser en sí se presente como un mundo inaccesible para la inteligencia humana (el mundo nouménico); el

único mundo asequible a la conciencia subjetiva es aquella experiencia trascendental que se encuentra constituida o sintetizada por el filtro de comprensión formal deducida por el sujeto mismo, constituyendo lo que Kant denomina el mundo fenoménico. Como afirma el propio Kant refiriéndose a la forma *a priori* de la sensibilidad espacial, “*El concepto trascendental de fenómeno en el espacio, por el contrario, recuerda de modo crítico que nada de cuanto intuimos en el espacio constituye una cosa en sí y que tampoco él mismo es una forma de las cosas, una forma que les pertenezca como propia, sino que los objetos en sí nos son desconocidos y que lo que nosotros llamamos objetos exteriores no son otra cosa que simples representaciones de nuestra sensibilidad, cuya forma es el espacio y cuyo verdadero correlato –la cosa en sí– no nos es, ni puede sernos, conocido por medio de tales representaciones*”¹⁴⁵.

El conocimiento humano, es pues, un saber que se queda en el mundo fenoménico, esto es, constituye una experiencia no del ser sino de la propia representación construida en el interior del sujeto; representación que es generada a través de las condiciones de posibilidad trascendentales y *a priori* que operan en la conciencia. En efecto, el conocimiento es tan solo la experiencia de los objetos posibles producidos por las estructuras formales contenidas en la subjetividad trascendental. La experiencia humana no constituye un saber del ser. El conocer, como el querer, no se actualiza o finaliza en su relación con la cosa conocida o querida; la verdad no constituye una intelección de la cosa, sino una puesta en funcionamiento de la única “cosa” que se puede admitir racionalmente (o sea, formalmente, universalmente, críticamente, posiblemente), el fenómeno, la “cosa subjetiva”, la cosa posible, el objeto de la experiencia; de ahí que se pueda afirmar que el criticismo trascendental representa un paso más en la operación que conduce a que la filosofía se logifique y tenga que reducir su objeto a la epistemología (o al deber), evitando cualquier afirmación metafísica (o ética): “*Llamo trascendental a todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible a priori*”¹⁴⁶.

En lo que sigue, intentaremos aclarar con algo más de minuciosidad cómo se produce en el pensamiento del propio Kant este viraje característico del criticismo, el

¹⁴⁵ *Ibíd.* Pág. 73.

¹⁴⁶ *Ibíd.*, Pág. 58.

cual traslada el centro de gravedad de las preocupaciones filosóficas desde el ser hasta el sujeto, un sujeto concebido como condición de posibilidad trascendental de cualquier experiencia ética o noética. Pero antes de llevar a cabo este análisis, y para hacer más transparente el lugar filosófico en el cambio de paradigma estructural que representa el filósofo de Königsberg, haremos presente, esta vez con algo más de detalle, ciertos presupuestos de la filosofía aristotélica, la cual, en el criticismo kantiano se abandona con libertad y conciencia, y ya no se reformula en un giro estructural indeciso que pretende mantener su propuesta en una cierta fidelidad nominal al mismo, como ocurría en la última escolástica.

Como venimos observando, los presupuestos teóricos y estructurales que orientan la antigüedad aristotélica y la época moderna son ciertamente antagónicos. En concreto, podemos afirmar que la diferencia entre la propuesta de la metafísica y de la gnoseología realista de Aristóteles y la subjetivización o epistemologización trascendental de lo posible que termina en el criticismo kantiano, se expresa en la distancia teórica que media entre lo que podríamos denominar el funcionalismo o formalismo sistémico y *a priori* o posibilista propuesto por Kant, incapaz de comprender en su actividad a la cosa en sí, y la comprensión analógica propia del pensamiento aristotélico, optimista del encuentro actual entre la razón humana y la razón del ser. En este sentido, podemos decir que el principio fundamental de la filosofía aristotélica se concreta en su defensa de la analogía del ser (en el reconocimiento de los distintos modos del ser, y fundamentalmente, en la distinción entre el modo formal y el modo final; esto es, en la distinción entre la sustancia y el acto¹⁴⁷), mientras que la kantiana (heredera tanto del pensamiento de Duns Escoto como del de Guillermo de Ockham) lo hace en el juego dialéctico entre lo equívoco material que llega a través de la sensibilidad y las formas unívocas y *a priori* que introduce el sujeto trascendental. En concreto, la lógica analógica aristotélica opera a

¹⁴⁷ Esta interpretación, ciertamente, no es la que tradicionalmente ha defendido la doctrina. Más bien la visión o interpretación dominante ha construido una idea del aristotelismo fiel a la interpretación de Escoto, donde el modo de ser único se desprende de la relación predicamental (sustancia y accidentes), obviando la relación actual que da razón de la concreción final, actual, individual de la forma en el seno de la sustancia individual (así como de la acción que pone en contacto dos sustancias, a saber, la relación ética y noética). Esta olvidada interpretación de la metafísica, de la noética y de la ética aristotélica ha tenido en su contra la visión más extendida de la filosofía de Aristóteles que tiene uno de sus últimos defensores en Pierre Aubenque y en su obra *El Problema del ser en Aristóteles*, Escolar y Mayo editores, 2008 Madrid.

través de una plasticidad y comprensividad que permite dar cuenta de la unidad tanto del ser, como del conocer y del querer. De esta manera, lo común, la relación, será la clave tanto de su metafísica y de su gnoseología, como de su ética y política. Así como la materia y la forma constituyen la unidad actual de la sustancia en el ámbito físico, la actividad cognoscitiva implica la unidad en el acto de conocer entre la conciencia y su objeto, y así también se funde, en el acto del querer, la voluntad y la cosa querida¹⁴⁸. El ser de la sustancia contiene en acto la forma y la materia, como el conocer el ejercicio del sujeto y del objeto, y el querer la voluntad y el bien querido¹⁴⁹. Lo formal se encuentra, pues, inmediatamente unido a la materia con la que constituye la sustancia física, del mismo modo que el objeto de conocimiento se encuentra unido actualmente al sujeto completando la verdad, y el objeto de volición al sujeto volente dando lugar al bien. La forma es una con la materia, como el saber es uno con su objeto y como el querer lo es con aquello a lo que tiende teleológicamente. El ser de toda entidad o actividad se entiende así como la unidad en acto de una serie de causas recíprocas que actúan unas con respecto a las otras formando un ser por sí, y no se plantean como un conjunto de formas o partes fragmentadas *ex natura rei*, opuestas y aisladas que se han de reunir por medio de un tercero que concilie a través de una unidad de orden o unidad *secundum quid* lo que de por sí se encuentra escindido; no hay ninguna necesidad lógica de solicitar la entrada de un *tertium quid* formal que lleve a cabo una mediación o unidad de orden entre cada una de las cosas o partes formales que han devenido distintas entre sí. La estructura de pensamiento presentada por primera vez en la filosofía de Aristóteles contiene así una estrategia de inteligibilidad que comprende y da carta de naturaleza a lo que es como sustancia y a lo que es como acto (a la forma y al fin), respetando en el ser su aspecto final o actual, lo que permite defender una serie de identidades inquebrantables que propician finalmente una metafísica, una teoría fuerte de la verdad, y la defensa de una ética y una política en razón del bien mismo. En todos estos casos, la forma se encuentra actualizada, ejercitada, vivificada, finalizada; y esa relación actual, no se puede “formalizar” escotistamente o “absolutizar” ockhamistamente; no se puede sustancializar sublimándose en un ser de por sí, en una cosa o parte de una cosa, y por tanto, en una causa, independiente y autónoma, distinta

¹⁴⁸ Como finalmente se da también la unidad política entre la forma política y la comunidad.

¹⁴⁹ Y también, de nuevo, la unidad política contiene actualmente la materia social y la forma política, esto es, los sujetos y la ley.

de la materia, del objeto del conocimiento, o de la cosa querida. Esta deriva formalista significaría, precisamente, aquél exceso idealista en el cayó el platonismo, a saber, la identificación del ser con el *eidos* o forma ideal absoluta, la reducción de todo ser a forma, la identificación del ser con un género, la reducción de la analogía a la univocidad, la sustancialización ideal *ex natura rei* de cualquier modo del ser, llevando así el acto, el fin o el movimiento al no ser, tal y como concluyo por primera vez la metafísica de Parménides.

En el caso de la epistemología, disciplina que constituye la preocupación fundamental sobre la que pivotará el conjunto más visible de la revolución propia de la época moderna (al menos en sus primeros planteamientos o desarrollos, como en el de Descartes o en el de Leibniz, que no tanto en el de Kant¹⁵⁰), ya hemos señalado que, para Aristóteles, observada la relación entre el sujeto y el objeto de conocimiento, la medida de la comprensión de dicha actividad tan sólo adquiere nitidez desde la analogía del ser, y con ella, desde la reivindicación del acto como modo propio y característico del conocer. En efecto, si en verdad cabe definir el conocimiento humano como una relación entre el sujeto y el objeto, esta relación no cabe entenderla bajo la comprensión propia de la sustancia y la quiddidad, esto es predicamentalmente (en última instancia, como decimos, esta fue la estrategia de Escoto y su definición del *esse objectivum* como un ser en pequeño, como un accidente del sujeto con un cierto ser objetivo, como una tercera entidad que hay que añadir al sujeto y al objeto de conocimiento), sino bajo el modo del acto. El ejercicio intencional de la razón humana alcanza en su actividad la forma misma de la cosa objeto de estudio mediante un ejercicio de abstracción operado por el entendimiento. Pero este ejercicio del sujeto se corresponde en una relación de causalidad recíproca y total con el ejercicio propio del objeto. La cosa del conocer también trae causa del conocimiento. La conclusión de la verdad, el acto del conocer, es el producto de dos causas totales y recíprocas. El acto del conocer alcanza así, la forma del objeto de conocimiento distinguiéndola de su materia. La forma abstraída a través de la actividad cognoscitiva y contenida en el alma humana es la verdad sin restos, la naturaleza propia del objeto conocido, el fin del entendimiento. El fin del conocer es el ser mismo conocido en el acto que expresa el ejercicio recíproco de uno y otro. El sujeto y el objeto se unen así, no sustancialmente (no a través de un intermediario

¹⁵⁰ En la de éste último, como veremos, el giro moderno deriva finalmente hacia cuestiones morales y políticas.

formal, de un tercer término, que represente la cosa conocida en la conciencia, no mediante una unidad predicamental), sino actualmente en el acto de conocer. En el alma, dice el estagirita, “*La ciencia en acto y su objeto son la misma cosa*”¹⁵¹. La inteligencia y el objeto se funden actualmente (y no sustancialmente).

La filosofía kantiana, por el contrario, operará desde una perspectiva basada en la visión filosófica que separa formalmente *ex natura rei* las distintas operaciones o funciones que lleva a cabo el sujeto trascendental, y en la definición equívoca del ser; lo que desembocará, como ya hemos adelantado, en una epistemologización ockhamista del conocer y en una formalización escotista de la verdad trascendental que sólo puede imponer una unidad de orden, una unidad mediada por un tercero, a esa misma experiencia subjetivada. El fin del proceso cognoscitivo no es ya la cosa del pensar, el algo que se conoce y se piensa. Como decíamos antes, Kant es ya un escotista y un ockhamista maduro, consciente, si no de su filiación medieval, sí al menos de los presupuestos teóricos que gobiernan su pensamiento, esto es, de la gradación o separación formal *ex natura rei* que opera en la experiencia y el conocimiento humano, de la causalidad parcial e independiente que concurre entre la multiplicidad absoluta de la materia empírica y la universalidad formal o trascendental propia del entendimiento. La modernidad kantiana rompe definitivamente con la metafísica y la estructura de pensamiento propiamente aristotélica (olvidando la diversidad del ser, el ser como forma y como fin), subjetivizando la verdad y encumbrando a los distintos mecanismos formales y trascendentales de la conciencia como las coordenadas que posibilitan virtualmente, en una unidad de orden, tanto los sucesos cognitivos como la acción moral. El fin del conocer desaparece (como también lo hace el *telos* de la acción moral). El conocimiento es ahora no la actualización de la cosa conocida o querida en la inteligencia humana, sino la puesta en funcionamiento de las diferentes condiciones de posibilidad formales epistémicas o morales que propician el ejercicio cognitivo o volitivo del sujeto.

En Kant, como en Suárez, la potencia, lo posible, ocupa y usurpa el lugar del acto (si bien aquí esa posibilidad lógica es ahora de carácter exclusivamente epistémico). La cosa en sí no se puede conocer, el ser no puede perfeccionar o finalizar

¹⁵¹ ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, libro III, 431 a. Traducción de Tomas Calvo. Editorial Gredos. Madrid 1978.

la experiencia. Por su parte, el *esse volitum* y el *esse objectivum*, que en Escoto aun tenían una función representativa del ser, en Kant, perderán, como en Ockham, toda relación con la cosa misma, pasando a ser considerados como el producto fenoménico de las distintas instancias subjetivas que precisamente permiten que cualquier realidad pueda llamarse cosa u objeto de la experiencia. Esta absolutización del sujeto, estrategia claramente deudora de la epistemología ockhamista, en concreto de su hipótesis de la potencia absoluta de Dios, y de lo que de ella se deriva, esto es, de su defensa de la independencia de la inteligencia humana con respecto al objeto conocido o querido, será la clave que llevará al criticismo kantiano a reconducir la forma desde las condiciones de posibilidad del ser en sí, como en Suárez (la esencia real suareciana), a las condiciones trascendentales de la sensibilidad, del entendimiento, y de la razón humanas; condiciones que se postularán como cauces absolutos y necesarios de cualquier experiencia y acción posible. La posibilidad formal se ubica ahora en el interior del sujeto trascendental, la esencia real se logifica y se subjetiviza definitivamente; la forma universal es ahora parte de esa actividad cognoscitiva y moral subjetiva, virtual, posible, y no ya del ser en sí mismo conocido o querido, ya sea éste inmanente o trascendente. La forma se separa de la materia no constituyendo un ser por sí; la forma se concibe como el elemento trascendental donador de sentido de cualquier materia empírica, *“Ahora bien, si tenemos en cuenta que la intuición sensible constituye una condición subjetiva muy especial en la que se basa a priori toda percepción, como forma originaria de ésta, resulta que la forma viene dada por sí misma y, lejos de que la materia (o las cosas mismas que se manifiestan) deba servir de base (tal como debería afirmarse desde el punto de vista de los simples conceptos), la posibilidad de esta materia supone, por el contrario, una intuición formal (espacio y tiempo) previamente dada”*¹⁵².

La materia y la forma se separan formalmente *ex natura rei*, el conocer y el querer rompen definitivamente su relación con el ser (o más concretamente, dejan de considerarse en todo caso como una relación actual). Ahora bien, en el pensamiento de Kant ya no se postula dicha independencia entre el conocer y su objeto (tal y como ocurría con Ockham) con el ánimo de respetar una determinada visión de la divinidad, sino que el sujeto moderno ha llegado a tal nivel de independencia y protagonismo, que

¹⁵² *Ibíd.*, Pág 281.

será él mismo el que ahora ocupe el lugar del absoluto, de la unidad sintetizadora, el centro orientador característico de la ley, de la universalidad, de la medida, de la omnipotencia, de Dios. El fin, el acto, desaparece, y lo que universaliza, lo que sirve de medida a las cosas, como en Suárez, es la potencia, lo posible formal, el sujeto trascendental y sus condiciones de posibilidad. El conocer no posee una causa final sino que se agota en la capacidad o virtualidad ubicada en el sujeto mismo; el acto trocado en potencialidad se concluye en el propio ejercicio del sujeto sin trascender ni entrar en una relación actual (o predicamental) con el objeto conocido, eliminando su vocación por comunicar actual o formalmente dos sustancias, el sujeto y el objeto. La causa objetiva, la causa final se desvanece. Causa formal y causa eficiente se identifican y se concretan en las distintas condiciones de posibilidad contenidas en el seno del sujeto trascendental. No se puede buscar ya ninguna otra instancia más allá del sujeto para dar razón de la verdad. Ahora bien, esta verdad será, desde ahora, una verdad posible, una serie de verdades virtuales posibilitadas por el yo, expresión de su intimidad, un mecanismo propiciador de una verdad formal pura, ideal, lógica. La razón humana en Kant es autopoyética, libre, posible, creadora y absoluta: *“Hemos pretendido afirmar que todas nuestras intuiciones no son más que una manifestación fenoménica; que las cosas que intuimos no son en sí mismas tal como las intuimos, ni sus relaciones tienen en sí mismas el carácter con que se nos manifiestan; que si suprimiéramos nuestro sujeto o simplemente el carácter subjetivo de los sentidos en general, todo el carácter de los objetos, todas sus relaciones espaciales y temporales, incluso el espacio y el tiempo mismos, desaparecerían. Como fenómenos, no pueden existir en sí mismos, sino solo en nosotros. Permanece para nosotros absolutamente desconocido qué sean los objetos en sí, independientemente de toda esa receptividad de nuestra sensibilidad. Sólo conocemos nuestro modo de percibirlos, modo que nos es peculiar y que, si bien ha de convenir a todos los humanos, no necesariamente ha de convenir a todos los seres”*¹⁵³. Como dice el texto, la relación (en este caso, la relación temporal y espacial que propicia el mundo fenoménico) es puesta por el sujeto, es su manera peculiar de urdir unidades formales, es la forma o el orden subjetivo posible propiciador de la experiencia, esto es, no constituye ninguna unidad natural o por sí, no compone ninguna relación actual.

¹⁵³ KANT, INMANUEL, op. cit., Pág. 82.

Así pues, podemos afirmar que el recorrido filosófico y estructural que acaba en el pensamiento crítico kantiano quiebra definitivamente las conexiones del hombre con el ser, reduciendo toda experiencia a la posibilidad subjetiva. La relación, como dice Kant en el texto, desaparece si se elimina al propio sujeto y su estructura trascendental donadora de sentido, donadora de un sentido y de una unidad formal, posible, no natural. De este modo, eliminada la relación actual, la única unidad posible se reduce a un enlace formal, de orden, a una medida puesta por el sujeto (orden o unidad que Kant denominará síntesis), el cual consiste en aquella unidad ideal que el propio sujeto impone a su experiencia para germinar y dar sentido al mundo fenoménico. Será pues esta unidad o vínculo racional un mecanismo formal, una identidad ideal, y no una relación final o actual. Y es que ya no cabe una relación actual entre el yo y la *cosa en sí*; ya sea esta cosa el conjunto de entidades y procesos localizados más allá de la conciencia, como si la cosa se refiere a Dios, e incluso, y lo que es más paradójico, si lo real expresa el propio alma o el yo. Alma, Mundo y Dios, en definitiva, los objetos propios de la metafísica moderna (la *res cogitans*, la *res extensa* y la *res infinita* cartesiana) son ahora irreconocibles, puros noúmenos. Lo exterior a la razón (entendida ésta como condición de posibilidad del conocimiento, como estructura de donación de identidad formal subjetiva), será desde ahora denominado “*cosa en sí*”, noúmenos, o sea, no cosa para el entendimiento humano¹⁵⁴, no ser verdaderamente accesible a la conciencia. El ser en sí, el mundo nouménico, en la filosofía kantiana, ya no se podrá concebir como un ser cognoscible (ni actual, ni formalmente), sino que, a lo sumo, puede llegar a representar un accidente de la conciencia, una idea de límite, un nivel ontológico problemático¹⁵⁵, dialéctico, que constituye únicamente una frontera, que marca los lindes respecto al único ser cognoscible, el mundo fenoménico, el cual se encuentra conectado por las formas trascendentales puestas por el propio sujeto, y cuya única virtualidad es la de permitir la puesta en marcha de esas mismas condiciones de posibilidad que constituyen los mecanismos formales que propician todo conocimiento,

¹⁵⁴ Como si algo que fuera sólo para sí mismo pudiera ser en cualquier caso. Esta impropiedad de la cosa en sí en su solipsismo imposible es lo que sacará a relucir la crítica hegeliana, la cual avisará de que el ser sólo lo es en sus relaciones, algo que, sin embargo, ya estaba reconocido por Aristóteles al postular un ser análogo.

¹⁵⁵ Veremos, sin embargo, como la moral, la libertad, necesita postular la existencia de este mundo nouménico de cara a plasmar su causalidad libérrima al margen de las leyes de la naturaleza. La imposibilidad de la razón pura para dar razón de ese mundo más allá de nuestras propias representaciones será sustituida por la razón práctica y su necesidad de acudir a él para justificar la libertad del hombre.

los cuales componen, pues, las únicas instancias que aseguran el poder y la autonomía legisladora de la conciencia humana, *“El noúmeno es pues un problema en sí mismo. El concepto de noúmeno no es, por tanto, el concepto de un objeto, sino el problema – inevitablemente ligado a la limitación de nuestra sensibilidad- de saber si no puede haber objetos completamente independientes de esa intuición”*¹⁵⁶.

De ahí que, al quedar toda relación idealmente formalizada y reducirse lo formal mismo a una estructura trascendental subjetiva, a una unidad de orden propia del sujeto mismo, el ser pierde toda posibilidad de contener una estructura metafísica viable que finalice la acción propia del conocimiento o del querer; el ser, la cosa en sí, el noúmeno, se deshace en un mundo inaccesible a la conciencia, un ámbito incognoscible, huérfano de toda forma y de toda relación.

Toda esta desvirtualización y pérdida del sentido actual y final del ser (cuyo origen se encuentra en la propuesta escotista), se produce, pues, tal y como venimos observando, provocada por la decisión estructural que niega a la relación cualquier entidad metafísica, reduciéndola a una forma unitaria constitutiva de un orden no natural, no por sí, de la experiencia subjetiva o trascendental. El modo de ser actual, que en Aristóteles procuraba la identidad, la relación, la unidad por sí, la unidad del ser o la verdad del conocer y del querer, pierde todo contenido metafísico, teológico e incluso antropológico (Mundo, Dios y Alma), para convertirse en un mecanismo epistemológico de ordenación formal (unívoco), un dispositivo de procesamiento lógico de toda experiencia (en último caso, en las ideas de la razón), ya sea ésta cognoscitiva o volente. Lo universal, el ser, la verdad, el bien, el alma humana, no podrán representar ya la relación propia de esos mismos entes, del ente supremo, o del propio yo, sino que se reducirán a una serie de mecanismos formales subjetivos, más o menos amplios, de ordenación formal de toda experiencia posible *“Sin embargo tales pretensiones son incomparablemente más moderadas que las de cualquier autor del programa más ordinario en el que pretenda demostrar, pongamos por caso, la simplicidad del alma o la necesidad de un primer comienzo del mundo. En efecto, este autor se compromete a extender el conocimiento humano más allá de todos los límites de la experiencia posible, cosa que desborde por completo mi capacidad, lo confieso humildemente. En lugar de ello, me ocupo de la razón misma y de su pensar puro. Para lograr su*

¹⁵⁶ *Ibíd.*, Pág. 293.

*conocimiento detallado no necesito buscar lejos de mí, ya que encuentro en mí mismo ambas cosas*¹⁵⁷.

Ciertamente, como se ha intentado justificar en los capítulos precedentes, este movimiento de desontologización y sustancialización formal, tenía ya, en el momento en el que surge el pensamiento crítico kantiano, unas huellas muy profundas en el mundo filosófico e intelectual occidental. En efecto, estos mecanismos o funciones formales de orden que Kant hace reposar en el sujeto, hace tiempo que se habían desactualizado y conducido al ámbito de lo posible en el torrente de la filosofía moderna desatada a partir del siglo XIII, entre otros, empujada por Duns Escoto, y que desemboca en el esencialismo posibilista de Suárez. Pero esta pérdida de existencia, de actualidad, de finalidad, se radicalizará y se concretará subjetiva o trascendentalmente en Kant, apoyada en la convicción ockhamista (la cual, como veremos, le llega a través del empirismo de Hume) de que lo posible no puede significar una forma quiditativa que moviliza a cada ente concreto y que el entendimiento humano puede conocer a través de una intuición intelectual. La posibilidad formal se desvincula así del ámbito trascendente en el que residía para el idealismo o racionalismo moderno y pasa a ubicarse exclusivamente en las entrañas del sujeto trascendental. Las formas, para Kant, constituyen las condiciones del conocimiento puras o trascendentales que permiten la aparición del único lugar en el que se puede demostrar *a priori* la existencia de los objetos, esto es, el propio dominio de la conciencia subjetiva, el mundo fenoménico, lugar que ahora ocupa el lugar del ser de los antiguos, único ámbito donde se puede otorgar la identidad y la inteligibilidad (la unidad de orden) propias de la razón, características de lo lógico (en este caso, de una lógica unívoca y trascendental).

Así pues, con Kant, las notas lógicas de un ser constituyen una realidad que ahora no puede saltar más allá de la conciencia subjetiva trascendental, pues supone la prueba lógica ineludible, insertada en la receptividad y espontaneidad humana, para que cualquier experiencia se haga posible, para que cualquier intuición pase a hacerse efectiva, para que la intuición empírica se constituya como fenómeno, como objeto de la experiencia, para que la materia del conocimiento quede formalizada o unificada en un orden viable de mecanismos de síntesis formales y de consistencia lógica. Como afirma Kant en un texto ya recogido en el capítulo en que introducíamos la estructura

¹⁵⁷ *Ibíd.*, Pág. 10.

de pensamiento ockhamista: *“Somos, pues, nosotros mismos los que introducimos el orden y regularidad de los fenómenos que llamamos naturaleza. No podríamos descubrir ninguna de las dos cosas si no hubiesen sido depositadas allí desde el principio, bien sea por nosotros mismos, bien sea por la naturaleza de nuestro psiquismo. En efecto, esa unidad de la naturaleza tiene que ser una unidad necesaria, es decir, cierta a priori; que ligue los fenómenos”*¹⁵⁸. La unidad necesaria, como defiende Kant en el texto, es puesta por el sujeto mismo, es pues una unidad *a priori*, formal, una unidad de orden, no es una unidad por sí, actual, final.

Hay en esta osada decisión doctrinal deducida por el pensamiento kantiano una cuestión que merece algún comentario más. Decíamos más arriba que la forma o el orden que da unidad a todo objeto posible de la experiencia es ahora el propio sujeto de conocimiento o sujeto trascendental. Y es que esta instancia formal donadora de sentido constituye un foco que ya poco, o nada, tiene que ver con el ser actual aristotélico. El ser ya no es la unidad por sí de la materia y la forma, ni tampoco la unidad del conocer o del querer, sino el mecanismo unitivo formal epistemológico contenido en la conciencia humana y, a su vez, posibilitador de toda experiencia cognitiva o moral, posibilitador del objeto de la experiencia. Pero lo verdaderamente relevante de esta comunión formal unívoca articulada desde el yo, consiste en que el sujeto mismo que atesora esa capacidad de establecer ese orden formal, el sujeto de la filosofía trascendental, pasa a considerarse como un mecanismo vacío cuya única condición o virtualidad es llevar a cabo ese posible ejercicio de unificación formal sintética *“Ahora bien, la mera apercepción (el yo) es sustancia en el concepto, simple en el concepto, etc., y así todas esas tesis psicológicas son incuestionablemente correctas. Lo que ocurre es que por medio de ellas no conocemos lo que en realidad queríamos conocer en el alma, ya que todos esos predicados carecen de validez respecto de la intuición y, consiguientemente, no tienen consecuencias que puedan aplicarse a los objetos de la experiencia. Es decir, son completamente vacíos. En efecto, ese concepto de sustancia no me enseña que el alma perdure por sí misma ni que sea una parte de las intuiciones externas que no pueda, a su vez, ser dividida, que no pueda por tanto, nacer o desaparecer con los cambios de la naturaleza (...) Por consiguiente, ello no nos enseña nada acerca de la suerte del alma en los cambios del mundo. Si se nos pudiera decir: el*

¹⁵⁸ *Ibíd.*, Pág. 148.

*alma es una parte simple de la materia, entonces, partiendo de lo que la experiencia nos enseña acerca de esta misma materia, podríamos derivar de ella la permanencia y, por ir ligada a su naturaleza simple, la indestructibilidad del alma. Pero el concepto del yo no nos dice sobre ello ni una sola palabra en el principio psicológico (“yo pienso”)*¹⁵⁹.

El sujeto trascendental, en Kant, será considerado como un mero ejercicio de gestación de posibilidades, un procedimiento potencial y formal absolutizado y evacuado de todo contenido metafísico o antropológico. El yo es reducido a una vacía potencialidad como conciencia epistemológica. El sujeto kantiano (desde un punto de vista antropológico) se comprime y se adelgaza hasta tal punto que pasa a significar una simple función o cauce de reunión o formalización de lo diverso cuya única condición ontológica se acaba en esa misma función epistemológica de ordenación formal, esto es, en su actividad de pinza sintetizadora de la multiplicidad que alcanza la experiencia humana. Como decíamos antes, la unidad de orden subjetiva, el sujeto trascendental mismo, no puede confundirse con ningún aspecto nouménico, tampoco con el alma, *“Por el contrario, se abre paso a una confirmación altamente satisfactoria, y que apenas cabía esperar de antemano, de lo consecuente que se mostraba el modo de pensar propio de la crítica especulativa cuando concedía a los objetos de la experiencia en cuanto tales el estatuto de simples fenómenos, incluyendo entre los cuales a nuestro propio sujeto...”*¹⁶⁰.

Parece, pues, que mucho antes de la llegada del mundo tecnológico y virtual que hoy inunda el horizonte existencial de las sociedades desarrolladas, el ser humano ya había quedado reducido en la filosofía crítica kantiana a un simple procesador virtual subjetivo, a un ejercicio que no posee, él mismo, ningún contenido, ninguna identidad (ninguna relación, ningún acto), y que sólo es en su mera posibilidad funcional, solo es cuando funciona; y sólo funciona poniendo reglas formales y unívocas de orden (él es, ciertamente, esas mismas reglas) a las cosas del mundo, al mundo fenoménico, al objeto de la experiencia. En definitiva, el yo trascendental kantiano se reduce a una pura eficiencia formal, a una entidad sistémica organizadora de la experiencia, a un

¹⁵⁹ *Ibíd.*, Pág. 363.

¹⁶⁰ KANT, INMANUEL, *Crítica de la razón práctica*, Pág. 55. Editorial Alianza, Madrid 2000. Traducción Roberto R. Armayo.

procesador, a una inteligencia artificial, a un frío ordenador, a un mecanismo vacío de unificación formal de la estimulación sensible o patológica (emocional), a un sistema trascendental propiciador de una unidad de orden.

En esto consiste precisamente la conclusión antropológica fundamental que subyace a la crítica epistemológica kantiana. El cambio de paradigma filosófico, la revolución copernicana anunciada en la Crítica de la Razón Pura, implica la defensa del sujeto como un ejercicio de síntesis posible, eficiente y formal, la postulación de un sujeto no como una relación en el seno de un determinado género de ente, no como un ser antropológico con contenido, no como una unidad de un alma y un cuerpo, ni siquiera como la sustancia pensante deducida del *yo pienso* cartesiano, sino como el haz de operaciones que significa la ciega aplicación de las reglas de unificación trascendental a la experiencia humana, un saco de inteligibilidad formal que reúne la multiplicidad caótica que recibe la conciencia, ya sea la propia de la sensibilidad o la del entendimiento, poniendo en movimiento sintético aquel nudo de la subjetividad que Kant denomina aperccepción trascendental¹⁶¹, y que no es sino el ejercicio de lo formal, vaciado espiritualmente e introducido en lo más profundo del ser humano. El yo, la aperccepción trascendental, será pues, pura eficiencia, posibilidad, vacía potencialidad cognoscitiva, unidad de orden, *“No pueden darse en nosotros conocimientos, como tampoco vinculación ni unidad entre los mismos, sin una unidad de conciencia que preceda a todos los datos de las intuiciones. Sólo en relación con tal unidad son*

¹⁶¹ En un sentido estructural muy similar, aunque con presupuestos doctrinales bien distintos, se expresa Adorno en la Dialéctica de la Ilustración cuando afirma que *“El dominio de la naturaleza traza el círculo en el que la crítica de la razón pura ha desterrado el pensamiento. Kant unió la tesis de su incesante y fatigoso progreso hasta el infinito con la insistencia permanente sobre su insuficiencia y eterna limitación. La respuesta que él ofreció es el veredicto de un oráculo. No hay ser en el mundo que no pueda ser penetrado por la ciencia, pero lo que puede ser penetrado por la ciencia no es el ser. El juicio filosófico tiende a lo nuevo, y sin embargo no conoce nada nuevo, puesto que siempre repite sólo aquello que la razón ha puesto ya en el objeto. Pero a este pensamiento, asegurado en los ámbitos de la ciencia ante los sueños de un visionario, le es presentada la cuenta: el dominio universal sobre la naturaleza se vuelve contra el mismo sujeto pensante, del cual no queda más que aquel “yo pienso” eternamente igual, que debe poder acompañar todas mis representaciones. Sujeto y objeto quedan, ambos, anulados. El sí mismo abstracto, el derecho a registrar y sistematizar, no tiene frente a sí más que el material abstracto, que no posee ninguna otra propiedad que la de ser substrato para semejante posesión. La ecuación de espíritu y mundo se disuelve finalmente, pero sólo de tal modo que ambos términos se reducen recíprocamente. En la reducción del pensamiento a operación matemática se halla implícita la sanción del mundo como su propia medida”* MAX HORKHEIMER Y THEODOR W. ADORNO, Dialéctica de la Ilustración, Pág. 80. Ed. Trotta, Madrid 1998.

*posibles las representaciones de objetos. Esa conciencia pura, originaria e inmutable, la llamaré la apercepción trascendental*¹⁶².

La revolución es ciertamente innegable. La razón es sólo sujeto, y el sujeto es tan sólo actividad formal unificadora, potencia trascendental eficiente, posibilidad. La unidad, es pues, una unidad de orden, un ejercicio unívoco de identificación formal, de potencialidad sin fin, un ejercicio eficiente huérfano del ser propio de la subjetividad humana. El sujeto no es sustancia ni acto, sino que es el engranaje potencial, formal y eficiente que permite tener experiencias formales, experiencias posibles. El sujeto es un mecanismo frío e inhumano de eficiencia cognoscitiva. Así pues, el sujeto lógico que defiende Kant sólo sirve para sujetar, para unificar, para sintetizar “otras cosas”, expresa una mera sujeción de orden, un sistema lógico-formal, una eficiencia, una posibilidad; ella misma no puede ser otra cosa que ese ejercicio de síntesis, esa unidad de orden “*Es, pues, la posibilidad de la experiencia lo que da realidad objetiva a todos nuestros conocimientos a priori. Ahora bien, la experiencia se basa en la unidad sintética de los fenómenos, es decir, en una síntesis conceptual del objeto de los fenómenos en general. Sin esta síntesis, la experiencia no sería siquiera conocimiento. Sería una rapsodia de percepciones que no adquirirían cohesión en ningún contexto regulado por normas de una (posible) conciencia completamente ligada, y por tanto un conglomerado de percepciones que no se acomodarían a la trascendental y necesaria unidad de apercepción*”¹⁶³.

De modo que el sujeto posible kantiano, el ejercicio sintético aperceptivo, no supone ninguna entidad con valor antropológico; él mismo no es nada universal, nada común, ningún yo sustancial o relacional, ningún ser. No contiene, por sí mismo, ni intuiciones, ni deseos, ni recuerdos, ni proyectos, ni ideales, ni identidad, ni permanencia sustancial; sino que él mismo solo consiste en una mera función, en ser la reunión de orden eficiente y posible de todas esas representaciones, de esa corriente de equivocos estados psicológicos; es su condición de posibilidad formal. La apercepción se acaba en lo que Kant denomina el ejercicio sintético de ligar formalmente motivos mentales. El yo no es ninguna clase de estabilidad íntima con contenido desde la cual

¹⁶² KANT, INMANUEL, *Crítica de la razón pura*, Pág. 136. Prólogo, traducción, notas e índices por Pedro Rivas. Madrid, Santillana, 1997.

¹⁶³ *Ibíd.*, Pág. 194.

pueda, el ser humano, comprenderse a sí mismo, tal y como pedía Sócrates. Y es que el sí mismo ha perdido su condición de tal. El ser es pura eficiencia, posibilidad, pura forma potencial, función; eso sí, eficiencia formal unívoca, mecanismo lógico regular de unificación perpetua, unidad de orden generadora de una posibilidad estable, universal. El sí mismo kantiano, es pues, tan sólo, un motor de inteligibilidad o de integración formal ordenada de la experiencia. Ser uno mismo es sólo el ejercicio de ligar representaciones, ya sean éstas externas o internas. El yo de Kant es un yo no sustancial o actual (es, por el contrario, condición de posibilidad de lo real), no finalizador o actualizador de una forma previa, sino posibilidad sin dirección, mecanismo sin meta, pura potencia, pura posibilidad, función; ejercicio articulador de una potencialidad que imparcial y formalmente reúne la multiplicidad empírica o sentimental, sin ser él mismo nada salvo ese mismo músculo catalizador. El sujeto-conciencia resumido en la apercepción trascendental es pues un ser-sujeto-ordenador-potencial, un sujeto sin sujeto, un sentido sin sentido, un mero cauce formal, una eficiencia sin finalidad, un vacío mecanismo de integración, una unidad de orden, ya sea pura o práctica *“En consecuencia, del yo pensante (alma) que se representa como sustancia, como simple, como numéricamente idéntico en todo tiempo y como correlato de toda existencia del cual tiene que deducirse cualquier otra existencia, podemos decir lo siguiente: más que conocerse a sí mismo a través de las categorías, lo que hace es conocer las categorías y, por medio de éstas, todos los objetos en la unidad absoluta de la apercepción, es decir, a través de sí mismo. Ahora bien, es evidente que no puedo conocer como objeto lo que constituye un presupuesto indispensable para conocer un objeto y que el yo determinante (el pensar) es distinto del yo determinado (el sujeto pensante), al igual que se diferencian el conocimiento y el objeto del conocimiento. Sin embargo, nada hay más natural ni tentador que la ilusión consistente en tomar la unidad de la síntesis de los pensamientos por una unidad percibida en el sujeto de esos mismos pensamientos. Podríamos llamarla subrepción de la conciencia hipostasiada (apperceptionis substantiae)”*¹⁶⁴.

¹⁶⁴ Ibid., Pág. 364.

2.4.2. LA FILOSOFÍA COMO CRÍTICA

Para alcanzar las últimas conclusiones que se acaban de interpretar, Kant fue muy consciente de la necesidad de propiciar una revolución profunda no sólo en el conjunto de la filosofía occidental, sino también en las más básicas intuiciones con las que todo ser humano concibe su relación consigo mismo. No en vano el propio Kant tildó a su empeño teórico de “revolución copernicana”, pues su crítica suponía violentar y revolucionar los presupuestos más básicos e intuitivos de la concepción que el hombre tiene tanto del conocimiento de la realidad como de la experiencia de sí mismo¹⁶⁵. Efectivamente, había que modificar y trasladar el eje o centro de gravedad sobre el que gira toda actividad y vida humana (tanto en su aspecto cognoscitivo, como volitivo o político) de tal manera que el foco fundamental que trae causa de todos estos ámbitos pasase de la cosa en sí, del ser, a la conciencia; una conciencia entendida como condición de posibilidad formal de toda experiencia y actividad humana. Kant se refiere a esta revolución copernicana en el prólogo a la segunda edición de su *Crítica de la Razón Pura* cuando afirma lo siguiente: *“Intentemos, pues, por una vez, si no adelantaremos más en las tareas de la metafísica suponiendo que los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento, cosa que concuerda ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento a priori de dichos objetos, un conocimiento que pretende establecer algo sobre ellos antes de que nos sean dados. Ocurre aquí como con los primeros pensamientos de Copérnico. Éste, viendo que no conseguía explicar los movimientos celestes si aceptaba que todo el ejército de estrellas giraba alrededor del espectador, probó si no obtendría mejores resultados haciendo girar al espectador y dejando las estrellas en reposo. En metafísica se puede hacer el mismo ensayo, en lo que atañe a la intuición de los objetos. Si la intuición tuviera que regirse por la naturaleza de los objetos, no veo como podría conocerse algo a priori sobre esa naturaleza. Si, en cambio, es el objeto (en cuanto objeto de los sentidos) el que se rige por la naturaleza de nuestra facultad de intuición, puedo representarme fácilmente tal*

¹⁶⁵ Recordar que las tres preguntas que Kant pretende solucionar en las tres grandes críticas, a saber, ¿qué puedo conocer?, ¿qué debo hacer?, y ¿qué me cabe esperar? conducen a solucionar el interrogante fundamental que ha de plantearse todo ser humano: ¿qué es él mismo? ¿qué es el hombre?

*posibilidad*¹⁶⁶. La empresa revolucionaria no era nada fácil, y, ciertamente, sería el genio kantiano, su capacidad analítica y su incuestionable clarividencia filosófica para arrogarse el espíritu y la mentalidad de toda una época, la responsable de su éxito indudable.

Con el fin de alcanzar este último objetivo, Kant dedicará su vida y su obra a renovar el concepto mismo de pensamiento filosófico. Su intención última será la de convertir toda suerte de propósito filosófico en criticismo. La filosofía ha de volverse definitivamente crítica. Y pensar críticamente implica, para Kant, necesariamente, realizar un original esfuerzo por definir los límites y las condiciones de posibilidad del instrumento mismo que se utiliza para realizar la crítica, a saber, de la razón humana, del sujeto de conocimiento mismo. De este modo, el sentido último de todo proyecto filosófico debe ser el de aventurarse a dar razón de los límites y de las posibilidades de la conciencia humana más allá de cualquier objeto. Claro que estos límites, a los que Kant fia el esfuerzo propio de la filosofía como criticismo, acabarán adquiriendo una relevancia tal que terminarán por convertirse en el objeto único de todo pensamiento filosófico que aspire a denominarse de este modo. La filosofía no debe investigar nada que se encuentre más allá de la justificación de los propios instrumentos filosóficos que la constituyen, esto es, de la deducción de las posibilidades que ofrece la propia razón; la nueva metafísica crítica no debe pretender más verdad que el ejercicio de fundamentación epistemológica de las propias bases de la subjetividad trascendental, *“Por ello podemos considerar una ciencia del simple examen de la razón pura, de sus fuentes y de sus límites, como la propedéutica del sistema de la razón pura. Tal propedéutica no debería llamarse doctrina de la razón pura, sino simplemente crítica de la misma”*¹⁶⁷.

Así pues, pensar desde la crítica supone el reconocimiento de la imposibilidad de hacerse racional o mentalmente con la cosa misma y sus relaciones en una reflexión que llegue a representar formalmente, o a fundir actualmente, objeto y sujeto (pudiendo ser ese objeto el sujeto mismo), sino que pensar filosóficamente, para el criticismo kantiano, implica más bien un ejercicio que ha de conducir a hacer visibles las propias

¹⁶⁶ *Ibíd.*, Pág. 20.

¹⁶⁷ *Ibíd.*, Pág. 58.

formas trascendentales con las que el ser humano construye la experiencia, las cuales, además, delimitan los propios límites de la razón humana.

Siguiendo esta senda filosófica que, como decimos, no hace sino reducir todo pensamiento filosófico a epistemología, Kant llega a la conclusión de que la función propia y característica de esa razón humana consiste en establecer una cierta unidad de orden o unidad sintética al conjunto de la abigarrada experiencia humana. Como decíamos en el epígrafe anterior, la relación propia del ser, en Kant, se suplanta por la unidad formal puesta por el sujeto, esto es, por la síntesis que lleva a cabo el sujeto trascendental. Así pues, para el criticismo kantiano, pensar consiste en sintetizar o unir formalmente representaciones fenoménicas (experiencias sensibles); el pensamiento humano posible se reduce a un ejercicio formal o trascendental (*a priori*) cuya única meta y función es la de unificar, sumar, formular, sintetizar contenidos de conciencia (materialidad fenoménica). Sin esa actividad sintética la experiencia y el conocimiento, esto es, el uso de la razón misma, no sería posible. Encontrar y justificar, o en palabras de Kant, deducir dicha actividad formal posible y sus límites, será la labor de la reflexión crítica que Kant expone en sus tres grandes obras: La Crítica de la Razón Pura, La Crítica de la Razón Práctica, y La Crítica del Juicio.

Este brusco giro trascendental será, efectivamente, la intuición fundamental y el legado filosófico característico del pensamiento formal y apriorístico kantiano. En los capítulos previos de la investigación he pretendido llevar a cabo una visión estructural de los orígenes teóricos del criticismo, buscando identificar el verdadero valor y el papel estructural de determinadas doctrinas y conceptos clave en su relación con el pensamiento crítico kantiano. Podemos ahora continuar la estrategia comenzada en el párrafo anterior y fiar nuestro estudio a profundizar en el estudio de la valoración o interpretación que de su obra y planteamientos concibió el propio Kant. Ciertamente, nuestro discurso estructural ganará en comprensividad si damos razón de la visión que el propio autor tuvo acerca del lugar y valor filosófico de su pensamiento en su entorno histórico y filosófico. Nuestra hermenéutica analógica y estructural encontrará un horizonte de sentido mayor si es capaz de asimilar y dar razón de la auto-comprensión del propio autor y disponerla sobre sus verdaderas razones o génesis estructurales. En este sentido, nos podemos preguntar ¿cuál fue la propia visión que asumió Kant sobre su punto de partida intelectual?, ¿cómo entendía el filósofo de Königsberg sus propias

deudas doctrinales y sus supuestas superaciones filosóficas?, ¿cuál es la interpretación que Kant tiene de su proyecto crítico frente a la interpretación hermenéutica y estructural que aquí se propone?

El mismo Kant asegurará en las primeras páginas de la Crítica de la Razón Pura que su revolución copernicana se produce, en buena medida, inducida por la pretensión de preservar una verdad necesaria y universal sin desoir las críticas del empirismo de Hume al racionalismo dogmático; dogmatismo que se encuentra latente tanto en Descartes, Leibniz o Wolff, “*La crítica no se opone al procedimiento dogmático de la razón en el conocimiento puro de ésta en cuanto ciencia (pues la ciencia debe ser siempre dogmática, es decir, debe demostrar con rigor a partir de principios a priori seguros), sino al dogmatismo, es decir, a la pretensión de avanzar con puros conocimientos conceptuales (filosóficos) conformes a unos principios –tal como la razón los viene empleando desde hace mucho tiempo–, sin haber examinado el modo ni el derecho con que llega a ellos. El dogmatismo es, pues, el procedimiento dogmático de la razón pura sin previa crítica de su propia capacidad*”¹⁶⁸.

En estos autores, piensa el filósofo de Königsberg, la razón es sinónimo de un mundo de condiciones formales posibilitantes y *a priori* extraídas de la subjetividad que propician no sólo la validez del trabajo deductivo de la razón misma, sino también su correspondencia con la realidad extramental y material efectiva. Este mundo lógico de la posibilidad supone así la más básica y universal aptitud para existir, aquella instancia que ha de respetar el mundo fáctico antes de hacerse existencia, antes de pasar a la actualidad. Será precisamente esta relación entre lo lógico-posible y lo fáctico-contingente lo que la reflexión trascendental kantiana convertirá en uno de los objetos principales de sus críticas contra el dogmatismo. Para Kant, los racionalistas consiguen deducir consistente y racionalmente un mundo lógico absolutamente cierto (necesario y *a priori*), pero más adelante saltan a lo fáctico o histórico (a lo particular contingente) sin justificar dicho paso. Kant observa cómo, en estas filosofías, la razón o la justificación del posterior respeto del mundo físico a la racionalidad evidencial o *a priori* del mundo lógico, no se critica, no se explicita, no se razona, no se relaciona, no se sintetiza trascendentalmente, sino que se acepta como una fe. La reunión cartesiana entre la cosa pensada y la cosa extensa se afirma como una especie de milagro, como

¹⁶⁸ *Ibíd.*, Pág. 30.

un encaje debido, exclusivamente, a la voluntad absoluta de Dios, o en el caso de Leibniz, a una armonía preestablecida, a una conformidad dada, no deducida, no razonada, no sintetizada.

Así pues, para Kant, uno de los errores más característicos y evidentes del conjunto de la filosofía racionalista consiste en que el último gozne que relaciona el ser y el pensar, la unidad de orden entre la materia múltiple y la forma universal, se afirma como un enlace irracional. El meollo de este error fundamental, el quid de esta última “sin razón dogmática”¹⁶⁹, se encuentra en lo excesivamente ambicioso de sus pretensiones. La razón, para el conjunto de la filosofía racionalista, carece absolutamente de ningún límite. El uso de la razón teórica para el racionalismo dogmático es infinito. La razón humana se encuentra perfectamente capacitada para conocer cualquier aspecto del ser fáctico (aunque lo haga oblicuamente, desde las condiciones universales y necesarias del mundo posible o lógico deducido desde el yo). En cambio, para el criticismo trascendental que Kant propone, la razón se encuentra limitada por las propias condiciones que la facultan; su estructura posibilitante es también su límite; el marco de posibilidades formales que la constituyen puede ser reconocido por ella misma, pero nunca superado¹⁷⁰, “... *todo posible conocimiento especulativo de la razón se halla limitado a los simples objetos de la experiencia*”¹⁷¹.

En efecto, para Kant, las posibilidades del conocimiento racional se terminan en la propia conciencia racional, en el mundo de los fenómenos y en las estructuras formales o trascendentales que lo ordenan, en el orden de representaciones contenidas en el propio sujeto trascendental, por lo que el ser mismo, o en palabras de Kant, el mundo nouménico, no es cognoscible “*Cómo sean las cosas en sí mismas (con independencia de las representaciones mediante las cuales nos afectan) es algo que se halla completamente fuera de nuestra esfera de conocimiento*”¹⁷².

Efectivamente, el racionalismo dogmático defiende que las condiciones de posibilidad deducidas certeramente (con claridad y distinción) desde la subjetividad humana (desde el yo conciencia), constituyen, en realidad, la ley lógica imprescindible

¹⁶⁹ De esta absoluta contradicción de la razón misma.

¹⁷⁰ Como decíamos en una nota anterior, esta superación si se producirá en el ejercicio de la razón práctica.

¹⁷¹ *Ibíd.*, Pág. 25.

¹⁷² *Ibíd.*, Pág. 222.

a la que ha de adecuarse el mundo efectivo para llegar a ser; pero cómo, y de qué modo, esa base de fundamentación formal subjetiva, esa unidad de orden, deducida exclusivamente a través de la conciencia, se conecta e impregna con su lógica al ser sensible, esto es, como se produce la adecuación o la relación entre lo lógico formal y lo empírico material (entre lo gnoseológico y lo metafísico, entre la conciencia y el ser, entre lo universal y lo particular¹⁷³), queda sin explicar. El mundo, para ser efectivo ha de ser posible, ha de ser racional, ha de ser evidente, pero cómo lo efectivo, lo existencial material, recibe ese caudal de sentido lógico, sólo Dios lo sabe. Lo universal lógico y lo particular contingente, en el dogmatismo racionalista, no se encuentran debidamente mediados, críticamente justificados (trascendentalmente sintetizados). Las condiciones lógicas deducidas por la razón, son, por tanto, anteriores y a la vez constitutivas de la existencia fáctica, de la realidad espacio-temporal; pero el mecanismo de enlace entre dicha realidad material y el universo lógico reconocido y justificado por la conciencia subjetiva queda ensombrecido.

En cambio, para el criticismo de Kant, la cesura entre los dos mundos, el lógico universal y el sensible múltiple y cambiante, no se produce¹⁷⁴. Y no lo hace porque el orden fenoménico no representa un orden fáctico de cosas en sí más allá de lo racional, sino que lo sensible particular cae dentro del universo formal y posible de la razón trascendental por la simple razón de que tanto el uno como el otro constituyen sendas capacidades o resultados posibles de la conciencia humana, de sus capacidades cognitivas. En efecto, para Kant, la unidad de orden entre lo sensible y lo pensable cae dentro del orden trascendental subjetivo, de las formas o condiciones de posibilidad de la conciencia humana, en concreto, de la síntesis entre la sensibilidad fenoménica y el entendimiento conceptualizador acaecida en el interior de la conciencia trascendental, “... en efecto, nada puede añadirse a los objetos, en el conocimiento a priori, fuera de lo que el propio sujeto pensante toma de sí mismo”¹⁷⁵. Por el contrario, pretender un

¹⁷³ Esta dificultad parece que reproduce una de las problemáticas fundamentales del idealismo platónico, y con él, de toda filosofía unívoca, a saber, la de cómo relacionar la idea arquetípica con su reflejo sensible. La imitación o la participación fueron las dos hipótesis que mantuvo Platón, el cual, ante la dificultad de la cuestión no pudo ofrecer una respuesta definitiva.

¹⁷⁴ O al menos no lo hace desde una perspectiva epistémica, desde el punto de vista de la ciencia, pues desde el punto de vista moral, desde la libertad, tal y como veremos más adelante, si lo hará. Claro que esta síntesis última no aspirará ya a la verdad y al fundamento propio de las afirmaciones científicas, sino que se postulara como una necesaria unidad moral.

¹⁷⁵ *Ibíd.*, Pág. 23.

ajuste lógico-ontológico (subjetivo-objetivo) inmediato, no deducido, no justificado, no sintetizado entre lo lógico como posibilidad coherente y el mundo fáctico, es el error más característico del racionalismo dogmático, el cual desconocía verdaderamente el uso y los límites de la misma razón que le servía de instrumento y en la que había puesto todas sus ilusiones filosóficas.

Sin embargo, afirmará Kant, si se observa críticamente el edificio racionalista, se puede deducir que la necesidad de enlazar o unificar opuestos que se alcanza a entrever en su error más característico (en la pretendida unidad de orden entre el ser y el pensar), es precisamente, lo propio del ejercicio sintético a través del cual el sujeto trascendental compone el mundo fenoménico, estos es, lo conforme y característico de la razón misma. El racionalismo cayó en el error de obviar la sensibilidad y de equiparar el entendimiento y la razón (que Kant distingue en el alemán original como *verstand* y *vernunft*), postulando, ulteriormente, un ajuste inmediato entre lo material fáctico y lo espiritual lógico. Pensando críticamente se puede comprender que ese enlace último propuesto por la filosofía dogmática es ya el movimiento característico de la razón humana, aunque aquí se muestre inconsciente de sí misma, desconocedora de sus propias formas y límites, inconsciente de que las posibilidades cognitivas de su propia actividad, la cual ha de reducirse al mundo fenoménico. Las aporías en las que cae la razón para deducir la unidad entre el pensar y el ser son un movimiento reflejo de la razón misma. Verdaderamente, esta necesidad de mediación, latente en el racionalismo dogmático, es el trasunto no del Ser, ni de Dios, ni del Alma, sino de la racionalidad formal propia del sujeto trascendental mismo, de su actividad sintética, de su actuación característica como función de enlace formal del mundo de los fenómenos. Cómo afirmaba el propio Kant en una cita recogida anteriormente, “*somos nosotros mismos los que introducimos el orden y regularidad de los fenómenos que llamamos naturaleza*”, un orden, efectivamente, no natural, sino sintético, de orden, posible, formalmente impuesto por el sujeto trascendental.

El sujeto sólo recoge del mundo aquello que él mismo deposita en él, esto es, sus propias leyes, su propio orden, sus propias formas, sus condiciones de posibilidad trascendentales. La postulación de una síntesis que reúna el ser y el pensar, no surge pues del ser mismo, ni tampoco de Dios, sino de la misma necesidad racional de sintetizar el mundo de nuestras propias representaciones (el mundo fenoménico)

ubicado y constituido por el propio sujeto trascendental; aun cuando este mecanismo de inteligibilidad formal pueda permanecer desconocido para el sujeto mismo que lo emplea, tal y como le ocurrió al conjunto de la filosofía dogmática, la cual no alcanzó a reconocer que era ese yo mismo que puso en el centro de sus reflexiones la verdadera fuente de todas sus aporías y contradicciones¹⁷⁶.

Así pues, para el filósofo racionalista, preso de sus dogmas, el mundo lógico, la realidad subjetiva anterior y soporte de lo empírico, constituye la mera capacidad lógica y ontológica para existir, la aptitud, la posibilidad, la identidad evidencial y la no contradicción de aquello que puede acaecer; un mundo que el sujeto puede formular en sus mentes (innata, intuitiva, evidencialmente), aunque no pueda explicitar la razón de su correspondencia con la realidad sensible, material y extensa. El mundo lógico no forma parte, pues, para el racionalista, de un mundo fáctico y empírico accesible a la sensibilidad humana, sino que constituye un mundo presente sólo para la razón, única capaz de entrar en contacto con lo universal y formal propio del universo lógico a través de su capacidad intuitiva. Será aquí, precisamente, donde el sueño dogmático de Kant se despierte, es aquí donde Kant pondrá a esa razón en su sitio, esto es, en la conciencia humana ligada, pero también separada formalmente del entendimiento¹⁷⁷ y de la sensibilidad.

En efecto, el filósofo prusiano no puede admitir, tal y como reconocía el racionalismo moderno, la existencia de una estructura formal y de un mundo lógico racional y universal deducido desde el sujeto pensante pero finalmente existente más allá del mismo (como su condición de posibilidad). Para Kant no hay posibilidad de encontrar pruebas empíricas, esto es fenoménicas, de su existencia más allá de la conciencia humana. La prueba de este hecho, la carencia de una justificación empírica

¹⁷⁶ Esta será la razón de la sinrazón, pues cuando la razón del filósofo dogmático se ponga a jugar con conceptos, o sea, cuando éstos no sirvan para unificar la multiplicidad fenoménica y se lancen a hacer mala metafísica, los conflictos entre lo condicionado subjetivo y lo incondicionado no podrán sino ocasionar contradicciones, antinomias y paralogismos, tal y como muestra Kant en la Dialéctica Trascendental.

¹⁷⁷ Efectivamente, como hemos comentado antes, Kant distingue por primera vez (como luego hará Hegel) el entendimiento (*verstand*) de la razón (*vernunft*). El primero, característico de la ciencia, funciona sintetizando fenómenos mediante conceptos; la segunda, propia de la actividad filosófica regula todo conocimiento y saber humanos a través de ideas, encontrando, en última instancia, su verdadero sentido y aplicación en la actividad práctica, en el mundo moral, en la libertad.

de la constitución lógica del ser, es sin duda el acontecimiento que determina la negación por parte del criticismo kantiano de la posibilidad de dar razón, de justificar, de deducir, un mundo lógico y necesario fuera de la conciencia trascendental. Así es, la imposibilidad de recibir una intuición intelectual, esto es, de captar intelectualmente un mundo lógico de esencias posibilitantes universales y necesarias más allá de la conciencia, y por tanto, la incapacidad para demostrar científicamente la existencia extramental de dicho mundo, constituye, para Kant, la prueba suficiente que agota el dogmatismo racionalista. En efecto, para el criticismo de Kant, no hay posibilidad de admitir otra fuente del conocimiento que no se base en la experiencia *“Pero en definitiva, todo pensar tiene que hacer referencia, directa o indirectamente (mediante ciertas características), a intuiciones y, por consiguiente (entre los humanos), a la sensibilidad, ya que ningún objeto se nos puede dar de otra forma”*¹⁷⁸. No hay posibilidad de obtener una intuición intelectual (el innatismo racionalista no es viable), dado que la única intuición posible es la intuición sensible; de ahí que se tenga que sostener que no hay posibilidad alguna de afirmar racionalmente la existencia de ese mundo de coherencia lógica fuera de la propia conciencia como un fundamento en sí, evidencial, del mundo fáctico. Esta consideración gnoseológica y ontológica, crítica con el dogmatismo, crítica con la metafísica tradicional, le llega al filósofo de Königsberg del caudal teórico propio de la filosofía empirista de David Hume y su idea de que los sentidos son la única puerta del conocimiento: *“No hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia. Pues ¿cómo podría ser despertada a actuar la facultad de conocer sino mediante objetos que afectan a nuestros sentidos y que ora producen por sí mismos representaciones, ora ponen en movimiento la capacidad del entendimiento para comparar esas representaciones, para enlazarlas o separarlas y para elaborar de este modo la materia bruta de las impresiones sensibles con vistas a un conocimiento de los objetos denominado experiencia?”*¹⁷⁹.

¹⁷⁸ Ibid., Pág. 65.

¹⁷⁹ Ibid., Pág. 41.

En efecto, es Hume¹⁸⁰ quien convence al hasta entonces precrítico y dogmático Kant, de que la experiencia sensible es la única puerta del conocimiento posible, y que, por tanto, el entendimiento, si es que existe, ha de cumplir otra función distinta a la defendida por el racionalismo dogmático: *“Ahora bien, si prescindimos de la sensibilidad, no podemos tener intuición alguna. Por ello mismo, no es el entendimiento una facultad de intuición. Y como no hay otro modo de conocer, fuera de la intuición, que el conceptual, resulta que el conocimiento de todo entendimiento –al menos del entendimiento humano– es un conocimiento conceptual, discursivo, no intuitivo”*¹⁸¹. El entendimiento humano no intuye, dado que esto último sólo puede realizarlo la sensibilidad. Kant reconoce que cuando la filosofía se hace en parte escéptica, cuando reconoce a la experiencia y a la crítica como madrinas, no puede permitir que haya en la conciencia nada que no provenga de los sentidos, y por tanto, la razón misma no puede considerarse como una capacidad intuitiva sino que ha de operar de otro modo.

La experiencia es pues, para Kant, el origen y el límite de todo conocimiento. Y sin embargo, se preguntará Kant, ¿no hay en el saber humano otra cosa que no sean intuiciones empíricas? ¿El conocimiento humano se reduce y se acaba con las intuiciones sensibles? Hume nos despierta del sueño dogmático, pero para Kant, resucitar con el filósofo escocés en un pensamiento totalmente escéptico que reconozca sólo la sensibilidad como la base de todo conocimiento, sería aún más contradictorio. No podemos reducir toda experiencia a la multiplicidad caótica de la sensibilidad, pues si lo hacemos, cualquier conocimiento y cualquier filosofía, la crítica misma, e incluso, el escepticismo crítico del propio Hume, serían imposibles. No se puede abandonar la ingenuidad teórica de la propuesta racionalista para caer en un escepticismo equívoco y sin regla propio del empirismo radical, pues entonces ningún saber, ninguna crítica, ninguna propuesta de comprensión racional podría encontrar justificación, tampoco la física de Newton. Hay que poner límites a la razón dogmática, pero también a la sinrazón escéptica, la cual sitúa la única fuente y alcance de los conocimientos humanos en la abigarrada y discreta experiencia sensible, negando cualquier uso,

¹⁸⁰ Posiblemente, el filósofo británico represente al más fiel continuador del nominalismo ockhamista. En efecto, la crítica del escepticismo y fenomenismo humeano a la filosofía racionalista continental será, en lo esencial, la misma que siglos atrás Ockham realizara al escotismo.

¹⁸¹ *Ibíd.*, Pág. 105.

ejercicio o actividad propiamente racional. Como afirmaba Kant en un texto ya comentado: *“La crítica no se opone al pensamiento dogmático de la razón en el conocimiento puro de ésta en cuanto ciencia (pues la ciencia debe ser siempre dogmática, es decir, debe demostrar con rigor a partir de principios a priori seguros)”*¹⁸².

Ahora bien, como ya se ha indicado, la fuente y los límites propios de la razón, los cuales, no pueden sino establecerse por la razón misma, no se pueden reducir a la multiplicidad fenoménica, pero tampoco se puede extraer su fundamento de una unidad de orden perteneciente al ser del Mundo, ni al ser de Dios, ni siquiera al Alma como entidades sustanciales o cosas en sí. De este modo, la razón, encuentra su posibilidad de ser, únicamente, en su función formal ordenadora de la materia de la experiencia (en su unidad de orden), en la formalización fenoménica propiciada por el propio sujeto. En efecto, sin regla o medida racional y subjetiva para el conocer, el conocimiento mismo se vuelve imposible. Así que la reglamentación, la unidad de orden, la estructura de condiciones de posibilidad, el universo lógico y racional, tiene que estar contenido en el mismo caudal que produce toda la experiencia, en el individuo mismo y en sus operaciones de formalización trascendentales. De esta manera concluirá Kant su afirmación filosófica fundamental, a saber, que toda experiencia, todo conocimiento humano, tiene su origen en la receptividad del material empírico, y que sin embargo, toda esa receptividad, ha de ordenarse formalmente de alguna manera para propiciar el campo de la experiencia posible, y que todo este campo se reduce al interior del propio sujeto racional. Todo conocimiento fenoménico proviene de la experiencia salvo la propia ordenación formal, trascendental y unívoca de esa recepción. Cómo afirma Kant en un texto recogido en parte anteriormente: *“No hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia. Pues ¿cómo podría ser despertada a actuar la facultad de conocer sino mediante objetos que afectan a nuestros sentidos y que ora producen por sí mismos representaciones, ora ponen en movimiento la capacidad del entendimiento para comparar esas representaciones, para enlazarlas o separarlas y para elaborar de este modo la materia bruta de las impresiones sensibles con vistas a un conocimiento denominado experiencia? (...)”*

¹⁸² *Ibíd.*, Pág. 30.

Pero aunque todo nuestro conocimiento empiece con la experiencia, no por eso procede todo él de la experiencia. En efecto, podría ocurrir que nuestro mismo conocimiento empírico fuera una composición de lo que recibimos mediante las impresiones y de lo que nuestra propia capacidad de conocer produce (simplemente motivada por las impresiones) a partir de sí misma”¹⁸³.

Por tanto, siendo coherentes con los límites de la experiencia humana, esto es, si todo conocimiento ha de comenzar con la experiencia sensible y nada puede demostrarse o deducirse fuera de esa misma experiencia, el mundo lógico ajeno a esa sensibilidad tiene que perder su “razón de ser”, su condición ontológica, pero no para deshacerse en la nada, sino para reubicarse en las entrañas del sujeto cognoscente mismo, pues si no, de otro modo, la experiencia y el conocimiento humano serían imposibles. Tanto el dogmatismo como el escepticismo se sustentan en principios fallidos, no por ser absolutamente irracionales, sino por la unilateralidad de sus presupuestos filosóficos. Cada uno reconoce una de las dos funciones o fuentes básicas del conocimiento humano, sensibilidad y entendimiento, pero ambos, acaban hipostatizando cada una de ellas. Kant se propone poner a cada uno en su sitio. El racionalismo y el empirismo son, ambos, callejones filosóficos sin salida. Hay que romper el muro que separa ambas corrientes modernas, hay que abrirse a la postura que las sintetiza, hay que pensar desde el criticismo, “*En vez de buscar en el entendimiento y en la sensibilidad dos fuentes de representaciones que, si bien son completamente distintas, sólo cuando actúan conjuntamente pueden juzgar con validez objetiva, cada uno de esos dos grandes hombres¹⁸⁴ se atuvo tan sólo a una de las dos fuentes, a aquella que, en su opinión, se refería inmediatamente a las cosas en sí mismas, mientras que la otra fuente no haría otra cosa que confundir las representaciones de la primera...*”¹⁸⁵.

En efecto, no sin dejar de profundizar en la nueva vía moderna que Kant cree inaugurada en el *yo pienso* cartesiano, la propuesta del profesor de Königsberg consistirá en que el mundo de leyes y condiciones de posibilidad formal que ordenan y dan sentido al universo fáctico, baje del racionalista mundo de lo suprasensible y se

¹⁸³ *Ibíd.*, Pág. 41.

¹⁸⁴ Aquí se refiere Kant a Locke y a Leibniz como representantes del empirismo y del racionalismo moderno.

¹⁸⁵ *Ibíd.*, Pág. 283.

encarne en la mente humana y en sus mecanismos de unificación cognoscitivos; o sea, que lo lógico o lo posible, que la esencia real, se introduzca en las capacidades del individuo concreto, en su receptividad sensible, en su entendimiento conceptualizador, y en su razón reguladora. De este modo, lo universal posible se pliega y se enmarca epistémicamente en el sujeto trascendental adquiriendo el estatus de condiciones de posibilidad de la experiencia, reduciéndose a una función de síntesis de la experiencia sensible original. El conocimiento racional, y no puede haber para Kant otro tipo de saber con aspiraciones científicas (basado en unas condiciones de verdad universales y necesarias), sólo es posible cuando se parte de la experiencia humana inscrita en la sensibilidad, en la receptividad de una materialidad equívoca, y a su vez, se ordena mediante una serie de estructuras formales trascendentales y subjetivas donadoras de sentido, sentido que no se pretende mantener como un orden del ser en sí, sino, únicamente como una unidad de orden impuesta a las propias representaciones humanas posibles, al mundo fenoménico.

Así pues, la maniobra que Kant cree, conscientemente, haber provocado, la añorada paz entre dogmáticos y escépticos, implica la epistemologización de la relación y su reducción a una mera función ordenadora, esto es, la formalización subjetiva de la verdad, la fenomenización definitiva del conocimiento y de la moral. La unidad de orden como mecanismo de inteligibilidad que permite identificar lo diverso, se convierte en un ejercicio de síntesis trascendental de carácter formal y trascendental, que ha de ordenar subjetivamente una materia empírica equívoca y amorfa contenida en el propio sujeto, pero no un mundo de cosas en sí mismas. De modo que la estrategia crítica implicará, en última instancia, que el individuo como causa formal del orden del mundo de los fenómenos, como función trascendental que propicia ese orden formal de síntesis universales, se imponga o se proponga como sustituto ideal del ser en sí, de la relación misma como modo propio de ser. Sin embargo, esta decisión, provocará que el escéptico Hume y su origen ockhamista condicione en gran medida la filosofía crítica, quizá más de lo que el propio Kant esperaba¹⁸⁶. Profundizaremos por ello aún más en esta alarma escéptica que despierta a Kant de su sueño dogmático.

¹⁸⁶ Curiosamente, o mejor, estructuralmente, vemos como se repite la historia de las doctrinas. Y es que ciertamente hemos asistido ya a la subjetivización y lingüistificación de lo formal legaliforme en la obra de Ockham, que a su vez preparará el escepticismo de Hume. Aquello

Como buen nominalista, la solución de Hume al problema del ser y del conocer consiste en desprenderse definitivamente de cualquier rastro de entidad o relación universal, ya sea formal o actual, de modo que quede eliminado cualquier modo de ser responsable tanto de la unidad metafísica como de la verdad objetiva¹⁸⁷. La novedad estructural fundamental en la reflexión del filósofo británico se encuentra en la afirmación de que el orden que permite dar coherencia e inteligibilidad a la experiencia se tiene ahora por una ficción, por un mero hábito o costumbre producto de la psicología humana, y no por una razón lógica. El ser es, como en Ockham, particularidad absolutamente discreta, multiplicidad, o sea, contradicción y carencia de identidad; materia individual exenta de cualquier relación o de cualquier formalidad determinante y universal. Estamos por tanto, de nuevo, tal y como ocurría con los mojones intelectuales armados por el pensador franciscano, ante una metafísica del Uno, ante una defensa de lo singular, de lo discreto. La distinción formal escotista llevada al extremo ha roto absolutamente el ser en una infinitud de entidades discretas que no albergan ninguna naturaleza común o universal (ya sea actual o formal) que las confiera un orden de por sí. Así pues, el ente, al ser absolutamente individual, no es susceptible de contener ninguna relación que le identifique y le acerque metafísicamente a otro ente. Nada común o universal hay que distinguir en su seno. Esta posición metafísica tiene una muy evidente conclusión epistemológica. En efecto, el lenguaje humano, su capacidad de armar conceptos universales, no puede sostenerse como un decir que exprese el ser (dado que el ser es lo absolutamente particular y discreto, aunque, el concepto, por su parte, sea universal y parezca expresar algo común). De ahí que lo universal propio del lenguaje se reduzca, para Ockham, a un mero nombre, a una voz que aglutina confusamente un haz diverso de entes discretos, y

ocurre precisamente cuando una veta empirista, esta vez desde la influencia del mismo Aristóteles, desemboca en una crítica del estatus trascendente e ideal con la que la distinción formal *ex natura rei* escotista había impregnado al ser. Si el ser se convierte en un ente tercero que medie entre las partes de la sustancia, entonces acaba deslizándose en un puro ideal, en una entidad escasamente empírica y por tanto irreal. No se pueden multiplicar los entes sin necesidad. Ciertamente, la flexión empirista de Ockham y de Hume, desde un punto de vista estructural, se encuentran muy cerca, aun cuando la distancia entre las energías que las conmueven, el empirismo realista de Aristóteles y el empirismo nominalista del propio Ockham, es profunda, tanto como lo es la distancia entre la equivocidad y la analogía del ser.

¹⁸⁷ Por el contrario, el empirismo de Aristóteles no se ciega en un nominalismo, pues no llega a eliminar el ser-logos platónico sino que lo reconduce inmanentemente a lo mundano, al mundo empírico, al lugar del acto.

para Hume un simple hábito o costumbre psicológica, una tendencia natural de la mente a construir impresiones o ideas regulares donde sólo hay diferencia y multiplicidad.

En efecto, para Hume, el ser, al concebirse como una suma de entidades discretas, como una absoluta diversidad carente de toda lógica, de toda ley, de toda relación, sólo puede unificarse mediante una conciencia humana pertrechada no tanto de nombres, no tanto por un lazo lingüístico, mediante una *suppositio*, que diría Ockham, sino por una actividad o un pliegue propio de la actividad psicológica de la mente humana. Esta conciencia mediadora, como vemos, frente a lo que más adelante asegurará Kant, no es, en ningún caso, racional, no es trascendental, no es una forma posibilitante de un saber y de un ser lógico, o sea, no es una forma que imponga una unidad de orden, una medida o cifra universal que posibilite la propia experiencia o conocimiento humano. Para Hume, la unidad que lleva a cabo el sujeto cognoscente en su acto noético, en realidad, no es tal unidad, no se alcanza a través de un verdadero factor lógico de ordenación necesaria, sino que más bien se produce por un hábito o costumbre, por una tendencia emocional, la cual, como decimos, no se encuentra justificada o fundamentada por un nexo racional, sino que es el producto caprichoso de una costumbre o tendencia ubicada en la psicología humana que se aferra a encontrar semejanzas en lo que de por sí es absolutamente diverso: “¿A qué conclusión hemos llegado? A una muy sencilla, aunque hay que reconocer, bastante alejada de las teorías filosóficas comunes. Toda creencia en una cuestión de hecho o existencia reales deriva de un objeto presente a la memoria o a los sentidos y de una conjunción habitual entre éste y algún otro objeto. En otras palabras: al encontrar, en muchos casos, que dos clases de objetos, llama y calor, nieve y frío, han estado siempre unidos; si llama o nieve se presenta de nuevo a los sentidos, la mente por costumbre, esperará calor y frío, y cree que esta cualidad realmente existe (...) estas operaciones son una clase de instinto natural, que ningún razonamiento o proceso de pensamiento o comprensión puede producir o evitar”¹⁸⁸. Para Hume, la mente humana, en su necesidad de conocer los fenómenos parte de una tendencia o costumbre caprichosa, de un ejercicio de voluntad, emocional, del mismo modo que el mundo era para Ockham el producto del arbitrio divino. Nos encontramos aquí con un nominalismo, un voluntarismo y un equivocismo que prácticamente deletrea el ockhamismo medieval,

¹⁸⁸ HUME, DAVID, Investigación sobre el entendimiento humano, traducción Joseph Club, Ediciones Escolares, S.L. Madrid, 2003, Pág. 59.

acicalando sus presupuestos estructurales básicos con el psicologismo epistemológico característico de la modernidad.

Por su parte, Kant pretende salvar este empirismo y equivocismo humeano y ockhamista, su respeto por la individualidad y la variabilidad absoluta y caótica del mundo material localizada en la única intuición posible, la intuición sensible, sin despedirse de la verdad, de la razón, de la unidad de orden, del orden formal, esto es, sin llevar también lo caótico e irracional al fondo de la razón humana, esto es, manteniendo en el sujeto de conocimiento la forma universal posible, pero ahora desontologizada (dado que no es posible su captación y justificación a través de una intuición inteligible). La filosofía crítica pretende, pues, salvaguardar una verdad a la vez empírica y lógica, pero sin mantener una metafísica, una teología, o una psicología, las cuales, para Kant, sólo pueden significar, o bien la postulación de un mundo suprasensible y de una entidad divina más allá del sujeto cuya justificación no se puede llevar a cabo empírica y racionalmente, o bien, un escepticismo psicologista que niega la posibilidad de la verdad y de la ciencia. Es precisamente este modo de justificación metafísico o de legitimación psicológica, lo que caracteriza a las propuestas racionalistas y empiristas respectivamente. Por su parte, Kant, para alcanzar su empresa, y como ya hemos observado, propone que aquella ley lógica esencial que en el racionalismo funcionaba como condición de posibilidad del mundo empírico y material, pase de encontrarse localizada en el logos suprasensible a recalar en el fondo de la subjetividad humana trascendental, usurpando el lugar que la voluntad psicológica y el hábito tenían en el escepticismo de Hume. Las condiciones de posibilidad de lo real, la esencia real, la forma suareciana, el espacio lógico wolffiano, son ahora el mecanismo de formalización interno de la conciencia humana, capaz de la comprensión y sintetización de lo empírico, posibilitador de cualquier tipo de experiencia o conocimiento humano. Así pues, afirmará el criticismo trascendental, todo conocimiento tiene su origen en la experiencia, aun cuando el elemento que la da sentido y la ordena formalmente no se encuentre en la experiencia misma sino que es puesto por el sujeto y no pueda traspasar por tanto esa misma subjetividad. De modo que ese elemento lógico, esa razón, esa unidad de orden, no se alcance a través de una intuición; muy al contrario, será ella misma la que se postule como el mecanismo subjetivo y trascendental necesario para ordenar las intuiciones. La unidad, identidad y carencia de contradicción que la forma imprime a la materia, la síntesis trascendental,

es ahora donada por el sujeto e imposibilitada para comprender algo que no sea el mismo sujeto y sus propias condiciones de posibilidad, su propio mundo de representaciones posibles. A su vez, Kant defenderá que este procesamiento lógico del mundo sensible no es caprichoso, psicológico, sino lógico, trascendental, racional, formal, unificador, identificador, posibilitador de la experiencia; es su actuación sintética la que permite cualquier conocimiento con sentido, cualquier saber unitario y universal, cualquier experiencia; dotando de la necesaria continuidad, regularidad e identidad al caos del mundo fenoménico, de tal manera que éste pueda ser comparado y diferenciado, esto es, conocido y comprendido por el sujeto. Su actuación formal propiciadora del conocimiento y de la experiencia, como decimos, no es pues de orden psicológico sino lógico, su movimiento constituye las condiciones universales y *a priori* necesarias de todo conocimiento y experiencia posible, “*David Hume, el filósofo que más penetró en este problema, pero sin ver, ni de lejos, su generalidad y su concreción de forma suficiente, sino quedándose simplemente en la proposición sintética que liga el efecto a su causa (principium causalitatis), creyó mostrar que semejante proposición era totalmente imposible a priori. Según las conclusiones de Hume, todo lo que llamamos metafísica vendría a ser la mera ilusión de pretendidos conocimientos racionales de algo que, de hecho, sólo procede de la experiencia y que adquiere la apariencia de necesidad gracias a la costumbre. Si Hume hubiese tenido presente nuestro problema en su universalidad, jamás se le habría ocurrido semejante afirmación que elimina la filosofía pura. En efecto, hubiera visto que, según su propio razonamiento, tampoco sería posible la matemática pura, ya que ésta contiene ciertamente proposiciones sintéticas a priori*”¹⁸⁹.

Esta auto-comprensión de la filosofía crítica por parte de Kant, este giro epistemológico y racionalista propio del criticismo trascendental y que tiene su más cercano origen estructural en el escotismo de Descartes y en el ockhamismo de Hume, puede parecer, en un principio, más sencillo y claro¹⁹⁰ que la vieja postura aristotélica, ya que, al perderse uno de los polos del proceso de conocimiento, en este caso, el polo objetivo, el ser humano no tendrá que indagar fuera de sí para legitimar su conocimiento. Su examen veritativo se reducirá a su propia actividad subjetiva, a una

¹⁸⁹ KANT, INMANUEL, *Crítica de la razón pura*, Pág. 54. Prólogo, traducción, notas e índices por Pedro Rivas. Madrid, Santillana, 1997.

¹⁹⁰ Siguiendo el gusto de la evidencia cartesiana.

prueba de validez, de coherencia, con lo que, al no ponerse el desafío de la verdad y el conocimiento en el acercamiento entre el ser y la conciencia, la homogeneidad o identidad del yo garantizarán un mayor éxito gnoseológico.

Pero, curiosamente, esta promisión de simplicidad formal o matemática (axiomática) que anuncia la filosofía trascendental no se cumplirá, pues la vieja adecuación formal escotista entre el entendimiento y su *esse objectivum* por un lado, y la cosa misma representada por otro, tendrá ahora, en el criticismo kantiano, su paralelo y radicalización estructural en el encaje, dentro de la conciencia subjetiva, entre las diversas actividades formales separadas formalmente *ex natura rei*, que operan como garantizadoras de toda experiencia posible. La distancia en el proceso de conocimiento que la estrategia formalista kantiana parecía reducir, se ensancha de manera absoluta, por causa de una razón absolutamente unívoca, al romperse la unidad análoga del acto de conocer y desdoblarse formalmente el sujeto trascendental en las diversas instancias que posibilitan la experiencia y el conocimiento. La actividad de la conciencia se ha resuelto formalmente en un movimiento subjetivo diferenciado, y aunque posibilita y garantiza la existencia de cualquier conocimiento humano posible, será éste un saber que no puede ya penetrar en la realidad extramental, que no puede, ockhamistamente, enlazarse con la cosa, que no trasciende el ámbito de la propia conciencia y de sus representaciones, sino que sólo puede alcanzar a conocer y dar razón de la coherencia o de la correspondencia formal entre las representaciones del propio sujeto, las cuales, a su vez, han quedado quebradas como partes o causas parciales y no integradas por sí del conjunto *a priori* y sistémico del proceso noético posible característico del sujeto trascendental.

Vemos, pues, cómo la ontología moderna, para Kant, necesariamente ha de derivarse en una analítica del entendimiento humano, en una justificación de su actividad subjetiva formal fragmentada. La aspiración intelectual del hombre moderno sólo podrá ser ya la de conocer sus propias representaciones y procesos de enlace sintético de ese mismo conocimiento posible, o sea, las leyes subjetivas, formales y *a priori* de la unificación de lo diverso puestas por el ser humano. La cosa en sí es incognoscible. Desconocer este hecho fue, según Kant, el error del racionalismo dogmático. Por su parte, para el criticismo, no es necesario reunir el afuera y el adentro del sujeto. La conciencia ha quedado, como en Ockham, absolutizada. La forma como

elemento unificador de todo lo material pierde su condición de elemento objetivo y pasa a formar parte de la subjetividad humana. Pero no sólo la forma se subjetiviza, sino también la materia. La materia de la experiencia sensible no será ya la condición física material propia de la cosa extensa, de la cosa fuera de la conciencia, sino el contenido de la experiencia subjetiva proporcionada por la sensibilidad. La materia sensible se reducirá también a un aspecto más de la subjetividad humana trascendental. De este modo, del modo moderno, tanto el mundo de leyes formales y *a priori* como la pluralidad material de los fenómenos sensibles son acontecimientos subjetivos posibles, mentales, acontecimientos que, sin embargo, no gozan de una unidad natural o por sí, sino que han de unirse o sintetizarse formalmente en una unidad de orden.

3. LA CUESTIÓN DE LA SÍNTESIS

Las reflexiones precedentes nos permiten afirmar que el conjunto de la filosofía crítica encontrará una de sus razones estructurales más relevantes en la cuestión de la síntesis. Efectivamente, la justificación de la reunión o unidad de orden que aglutine las distintas formas *ex natura rei*, o en términos kantianos, la síntesis que ha de unificar los diferentes productos cognitivos o morales elaborados por las diferentes capacidades que constituyen la conciencia trascendental, será el hilo conductor que guíe buena parte de la filosofía crítica kantiana. Efectivamente como dice Kant refiriéndose a esa unidad formal, *“La unidad sintética de la conciencia es, pues, una condición objetiva de todo conocimiento. No es simplemente una condición necesaria para conocer un objeto, sino una condición a la que debe someterse toda intuición para convertirse en objeto para mí. De otro modo, sin esa síntesis, no se unificaría la variedad de la conciencia”*¹⁹¹.

A su vez, podemos deducir que si esta última afirmación es cierta y las hipótesis estructurales que venimos contrastando en los esfuerzos interpretativos de estas páginas tienen suficiente verosimilitud, la razón doctrinal contenida en la búsqueda del mecanismo de unificación sintético, resorte y esqueleto del criticismo kantiano, nacerá de las ruinas de la última escolástica. En efecto, este caudal de inteligibilidad surgida en las postrimerías de la edad media y que, como hemos visto, se convertirá en el caldo intelectual que destilará el conjunto de la modernidad, se expresará finalmente en la siguiente afirmación crítica: el orden unificador de la multiplicidad propia de la materialidad sensible (cognitiva o apetitiva), reside ahora en el interior del sujeto trascendental como condición de posibilidad tanto del conocer como del querer, pues nada hay fuera de él que pueda darse como objeto de la experiencia *“Todo nuestro conocimiento se refiere en definitiva a intuiciones posibles, pues sólo a través de ellas se nos dan los objetos”*¹⁹².

¹⁹¹ *Ibíd.*, Pág. 157.

¹⁹² *Ibíd.*, Pág. 579.

Esta necesidad de deducir una unidad de orden que sintetice o reúna los distintos productos surgidos de las diferentes formas o funciones características del sujeto trascendental, como ya adelantamos al comienzo del presente trabajo, se puede interpretar como un paralelo estructural de la cuestión medieval de las distinciones. Efectivamente, como ya observamos en los primeros recodos de la presente investigación, se puede trazar una muy significativa analogía entre la cuestión medieval de las distinciones y el análisis crítico de la síntesis. Así es, en la filosofía medieval, una de las problemáticas más debatidas se encontraba en comprender los distintos aspectos de la sustancia o los diferentes ejercicios de un mismo acto, constatando, o bien su distinción real, o bien su mera distinción de razón. Por su parte, en la filosofía crítica, el camino es, necesariamente, el inverso, esto es, la dificultad se encuentra no tanto en cómo distinguir una determinada relación, sino más bien en decidir de qué manera es posible unificar o reunir las distintas funciones o formas *ex natura rei* que componen la actividad característica del sujeto trascendental.

Ciertamente, la problemática de las distinciones propia de la filosofía medieval versaba acerca de las distintas separaciones que la razón puede elaborar, y su correspondencia o no con un aspecto o una cierta entidad distinta en el seno del ser mismo. En Kant, por su parte, la cuestión se encuentra no tanto en cómo separar entidades o aspectos de una unidad actual o sustancial (dado que la unidad o la relación que sirve de base a dichas diferencias, como en Guillermo de Ockham, no tiene ya ninguna virtualidad en su pensamiento), sino en cómo dar unidad o síntesis a las distintas causas por sí o formas trascendentales que se han separado *ex natura rei*, y que sin embargo, siguen constituyendo un cierto orden en la conciencia (sin el cual, el conocimiento mismo, no sería posible). La distinción *ex natura rei* postulada por Escoto, y que Ockham llevó a sus últimas consecuencias, provoca que el problema fundamental del pensamiento filosófico para el criticismo kantiano no sea ya el de cómo justificar las distinciones que la razón humana elabora y delimitar el grado de contenido ontológico de cada una de esas separaciones (distinción real o de razón), sino la de unir o sintetizar un “ser” que ha quedado reducido a conciencia y que a su vez ha quedado absolutamente roto y fragmentado en su interior, esto es, un mundo material o fenoménico constituido por experiencias sensibles absolutamente discretas que han de encajarse o reunirse a través de una unidad o engranaje formal trascendental procurador de sentido. En este sentido, ya Ockham, cuatro siglos antes de que el pensador de

Königsberg planteara su autoproclamado giro trascendental, afirmaba lo siguiente en un texto ya recogido anteriormente: “*De donde es irracional indagar qué es el principio de individuación de la manera que suele indagarse, porque es más racional indagar qué es lo que hace la universalidad, porque la individuación pertenece formalmente a cualquiera por sí mismo. Pero la universalidad no compete a las cosas fuera del alma o les conviene por alguna denominación extrínseca al alma o a su concepto*”¹⁹³.

En efecto, lo relevante ahora, tanto para el nominalismo de Ockham como para el criticismo kantiano, es justificar, o en palabras del propio Kant, *deducir*, esa unidad formal, esa unidad universal o de orden impuesta por el sujeto (por el alma humana) a una experiencia múltiple, y en sí misma, carente de relación o de orden alguno. Como afirma Kant refiriéndose a la unidad ideal o formal propia de la sensibilidad “*La siguiente observación puede servir de modo especial con vistas a confirmar la teoría de la idealidad del sentido, tanto externo como interno, es decir, la teoría de que todos los objetos de los sentidos son puros fenómenos: todos los elementos de nuestro conocimiento pertenecientes a la intuición incluyen solamente meras relaciones de lugar (extensión) en una intuición, de cambio de lugar (movimiento) y leyes por las que se rige ese cambio (fuerzas motrices). Lo que está presente en el lugar o lo que actúa en las cosas mismas independientemente del cambio de lugar, no es dado a través de la intuición (...). Ahora bien, lo que puede preceder, como representación, a todo acto de pensar algo es una intuición y si ésta no contiene más que relaciones, es la forma de la intuición, forma que, al no representar nada más que lo puesto en el psiquismo es afectado por su propia actividad, es decir, por acto de poner su representación, y consiguientemente, por sí mismo*”¹⁹⁴.

Junto a este desplazamiento estructural que niega toda posibilidad metafísica a la relación misma, y que por ello, modulará su discurso en torno a la cuestión de la síntesis trascendental (a la relación formal o síntesis puesta por el sujeto), reconduciendo la forma desde el ser mismo, de la cosa en sí, al sujeto que conoce (o quiere), se articularán toda una serie de decisiones filosóficas que abrirán un nuevo mundo intelectual, a saber, la coronación de la epistemología como la nueva *koine* del

¹⁹³ OCKHAM, GUILLERMO DE, Principios de Teología, Pág. 49. Traducción Luis Farré, Editorial Sarpe, Madrid, 1985.

¹⁹⁴ KANT, INMANUEL, Crítica de la razón pura, Pág. 87. Prólogo, traducción, notas e índices por Pedro Rivas. Madrid, Santillana, 1997.

conocimiento filosófico, una propuesta de una ética formal que olvida definitivamente la cuestión de la felicidad (como *telos* o fin de la acción humana) para preocuparse exclusivamente por la dilucidación del deber, una teoría política que entenderá la justicia como la plasmación artificial de una paz social inalcanzable materialmente pero irrenunciable como un ideal regulador de cualquier acción pública, y finalmente, una teoría jurídica que se reduce a la legitimación de una serie de derechos subjetivos o libertades individuales inalienables. Todo este nuevo universo intelectual, este espíritu de fragmentación que trae la época moderna y que aún hoy se propone como el orden epistemológico, científico, moral, político y jurídico característico de nuestra contemporaneidad, tiene una de sus expresiones más características en ese haz de formas subjetivas propiciadoras de identidad, y cuya unidad de orden constituye el sujeto trascendental kantiano, el cual, ya lo hemos visto, no consiste en otra cosa que en el ejercicio vacío de unificación sintética (formal) de esas representaciones. Pero, ¿cómo opera realmente este nuevo edificio cognoscitivo que se propone como una la unidad de orden de una serie de formas o causas parciales absolutamente heterogéneas? ¿en qué consiste el ejercicio de esta maniobra lógica unívoca y cuál es su génesis? Y finalmente ¿qué justificación o deducción se ofrece para razón de esa unidad que pone orden a la fragmentación subjetiva original?

Su génesis estructural, ciertamente, ha sido el objeto de nuestra investigación hasta el momento. Es la pérdida de la lógica analógica y con ella, el olvido del ser en su aspecto actual, la clave estructural que, guiada por una lógica unívoca, formalizará tanto el ser como el conocer, lo que a la postre acabará por encerrar toda determinación, toda posibilidad universal ordenadora, en el interior de la conciencia trascendental. El conocer se separa de su objeto y se absolutiza, a la manera de Ockham, de tal manera que Kant acabará por reducir el mundo exterior a la conciencia, y el ser mismo, el noúmeno, a un límite incognoscible que representa una mera excusa u oportunidad accidental para la puesta en funcionamiento de las condiciones de posibilidad subjetivas. A su vez, el propio sujeto, el pensamiento o la razón subjetiva trascendental, esa conciencia reconocida modernamente como el único lugar donde se emplaza la forma universal, quedará irremediabilmente rota y escindida en su interior, reproduciendo, en este punto, la lógica unívoca y el formalismo característico del pensamiento escotista. Así pues, por razón de la misma lógica unívoca que dirige el conjunto de la doctrina trascendental (además de por la distinción formal que aquella

implica), esta unidad de orden propia de la interioridad o subjetividad trascendental no podrá forjar una unidad por sí, natural, sino que generará un orden extrañado que acabará alienando el conjunto de la conciencia, rompiendo dicha subjetividad trascendental en una pluralidad de causas parciales u operaciones formales *ex natura rei* discordantes, sin un fondo común o relacional que las integre por sí, esto es, naturalmente. El criticismo kantiano se encuentra así orientado y sometido por estas dos herencias estructurales nacidas en las postrimerías intelectuales de la edad media. Su filosofía no puede zafarse de este horizonte de inteligibilidad formal medieval y bifronte¹⁹⁵.

Recuperemos y profundicemos una vez más en las claves estructurales y filosóficas de este maridaje. En primer lugar podemos afirmar que la separación absoluta del conocer y su objeto, esto es, la reificación epistemológica del sujeto trascendental, lleva sin duda la impronta del ockhamismo, pues se reformulan aquí, trascendental o subjetivamente, las convicciones que el filósofo franciscano había armado en torno a la voluntad absoluta de Dios y al conocimiento de una cosa que no existe. El ámbito de la experiencia posible, el terreno subjetivo de la posibilidad de lo cognoscible, el objeto de la experiencia, se ha desligado (como ocurriera en la hipótesis de un saber ajeno a la causalidad final propia del nominalismo ockhamista), definitivamente del ser. El ser, la cosa en sí, el noúmeno, se ha convertido en un límite inaccesible al conocimiento humano. El ser no se considera ya más como un ser veritativo (aprensible formal o actualmente por la conciencia). La verdad se reducirá al terreno de lo fenoménico, a las representaciones mentales del sujeto, esto es, la verdad tendrá un valor exclusivamente nominal, reduciéndose a la experiencia humana posible y al lenguaje que la formaliza, al juicio, y a los engranajes subjetivos de los que surge; la verdad tiene ahora un contenido exclusivamente epistemológico y ya no metafísico. De esta manera, el objeto posible urdido en la razón, el objeto de la experiencia trabado a través de la unidad trascendental de sentido puesta por el sujeto, sólo lo será, si nace

¹⁹⁵ Martin Heidegger se expresa en términos similares a los nuestros cuando en su estudio acerca de la metafísica kantiana afirma que *“Por encima de todo Kant, para dominar y para exponer en forma arquitectónica “la trama abigarrada del conocimiento humano”, descubierta por primera vez precisamente en su Analítica, necesitaba una estructura al estilo escolástico, que una nueva lógica del conocimiento puro, aún por crear, pediría prestada a la lógica formal”* HEIDEGGER, MARTIN, Kant y el problema de la metafísica PÁG. 65. Editorial Fondo de cultura Económica, Madrid 1993.

ya prendido de esas mismas formulaciones trascendentales características del sujeto conciencia y posibilitadoras de la experiencia. Sólo la representación construida trascendentalmente, únicamente la conciencia humana y sus producciones formales, pueden ser el campo de batalla de la lógica y de la verdad. La verdad se reduce a la verdad posible como expresión de la conciencia subjetiva, *a priori*, formal, trascendental, procedimental, humana.

Por su parte, el formalismo escotista provocará la ruptura quiasmática de ese mismo sujeto trascendental que se ha absolutizado y ha perdido toda relación con el ser. Cada forma subjetiva, cada una de las facultades de la conciencia (esto es, la sensibilidad, el entendimiento y la razón, en el caso del conocer), se formaliza y se independiza en cierto modo, formalmente *ex natura rei*, constituyendo una cierta entidad diminuta, una causa parcial y por sí, independiente del resto de causas que propician el conocimiento humano. Esta decisión doctrinal implica la postulación de una estructura cognoscitiva sustantivada, formalizada, compuesta por una serie de formas autónomas e independientes en cascada (formas puras de la sensibilidad, categorías del entendimiento e ideas de la razón), que constituyen, formalmente, el sistema subjetivo y trascendental que da cuenta de cualquier experiencia posible. Esta ruptura o fragmentación del sujeto muestra con claridad que la razón propia del criticismo se encuentra aquí articulada bajo la distinción formal escotista, esto es, por la influencia de una lógica que separa formalmente cada aspecto del sujeto y lo dota de una cierta entidad de por sí. La segunda línea de fuga estructural que orienta el criticismo kantiano, a saber, la radicalización y la separación formal *ex natura rei* que guía toda la empresa trascendental, hará que ese marco subjetivo donde se arraiga lo posible, esto es, las estructuras *a priori* y subjetivas garantizadoras de cualquier verdad racional, no formen ya una unidad actual simple y por sí, sino que la lógica que ha de encauzar su relación se encuentra dirigida por una oposición, por la distinción formal escotista y por la necesidad de la sutura formal propia del *tertium quid* que la acompaña.

Será precisamente esta influencia procedente de la manera escotista de pensar la que condicionará en mayor medida la estructura interna del sistema crítico kantiano. Si en la relación imposible del sujeto con el ser es Ockham el que se deja entrever estructuralmente, en la relación interna entre las diversas causas o partes formales de

esa conciencia trascendental propiciadora del conocimiento y de la moral posibles, será la voz de Escoto la que se haga más presente. Esta herencia estructural provocará que todo el esfuerzo del filósofo prusiano se oriente, como hemos afirmado más arriba, a dar razón de la necesaria relación formal o de orden que opera entre las diferentes partes o formas distintas *ex natura rei* que constituyen el sujeto trascendental (sensibilidad, entendimiento y razón). En efecto, como la dinámica del conocer (como también ocurrirá con el querer) que compone al sujeto conciencia kantiano, no puede ser ya el producto de una actividad íntegra y por sí producida por una serie de causas totales y recíprocas, la cuestión fundamental del criticismo será la de suturar el hiato y la fragmentación en el que han quedado desdobladas las distintas funciones, capacidades o instancias formales que constituyen la conciencia trascendental, cuyo funcionamiento diferenciado y parcial propiciará el tortuoso y complejo camino hacia la unidad, esto es, hacia la verdad de la experiencia y del conocimiento (y en última instancia, como decimos, también hacia la verdad moral, esto es, hacia la libertad).

De ahí que la puesta en funcionamiento del saber propio de los seres racionales, la actividad característica abierta por el cauce cognitivo de lo posible, el conjunto de funciones puras o *a priori* que permiten y determinan la experiencia posible, es decir, el ejercicio de lo que Kant denomina el sujeto trascendental, va a quedar pendiente del contraste y la unidad de orden que necesariamente ha de establecerse entre las distintas formas o causas parciales *ex natura rei* que configuran la propia conciencia trascendental, esto es, de la mediación formal a través de un *tertium quid* que Kant va ir disponiendo y cuya forma o unidad de orden definitiva acabará recayendo sobre la acción sintética de la apercepción trascendental.

Por todo lo expuesto anteriormente, podemos afirmar sin ambages que, para el pensador de las tres críticas, toda experiencia noética, cualquier producto epistemológico (y a la postre también ético), se encontrará condicionado y a expensas de la buena interacción o unidad de orden (en términos kantianos, unidad sintética) que ha de mediar entre los diversos constituyentes de la conciencia, y en concreto, de sus partes más significativas, a saber, la sensibilidad y el entendimiento, los cuales aparecen como dos fuentes o condiciones de posibilidad marcadamente diferenciadas cuya actuación última y coordinada, esto es, sintetizada, proporciona, en última instancia, la verdad y la posibilidad del conjunto de la experiencia y el conocimiento

humano. Como asegura el propio filósofo en uno de los textos más comentados de su *Crítica de la Razón Pura*: “*Nuestro conocimiento surge básicamente de dos fuentes del psiquismo: la primera es la facultad de recibir representaciones (receptividad de las impresiones); la segunda es la facultad de conocer un objeto a través de tales representaciones (espontaneidad de los conceptos) (...) Ninguna de estas propiedades es preferible a la otra: sin sensibilidad ningún objeto nos sería dado y, sin entendimiento, ningún objeto sería pensado: Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas. Por ello es tan necesario hacer sensibles los conceptos (es decir, añadirles el objeto de la intuición) como hacer inteligibles las intuiciones (es decir, someterlas a conceptos) (...) El conocimiento sólo puede surgir de la unión de ambos*”.¹⁹⁶

Debemos insistir de nuevo en que será precisamente esta estructura de pensamiento marcada por la lógica unívoca y la distinción formal *ex natura rei* la que determinará el conjunto del horizonte filosófico kantiano, y la que, asimismo, alienta la problemática fundamental que encontrará Kant en el centro de su doctrina, a saber, la cuestión de la necesaria unidad de orden que ha de conectar cada una de las funciones o engranajes cognoscitivos que constituyen el sujeto de conocimiento. Kant, no puede así eludir la necesidad de justificar o *deducir* una unidad formal que reúna las dos fuentes del psiquismo a través de un mediador sintético que remiende la herida abierta entre esas mismas capacidades o formalidades autónomas que componen el sujeto trascendental. La cuestión de fondo que late en la raíz del criticismo será, pues, la de cómo vincular formalmente cada mimbres o estructura *a priori* en la que ha sido fragmentado el sujeto trascendental, y de este modo, poder ofrecer una visión coherente de su ejercicio común, una visión ordenada, aunque no natural o por sí, del mismo. El problema se encuentra, pues, en determinar cuál es el posible vínculo entre cada uno de los momentos de la subjetividad y el resto de las funciones trascendentales, en definitiva, cómo se da coherencia sintética a la nueva posibilidad de la verdad propia de la filosofía del sujeto nacida en la modernidad, “*Nuestra crítica debe ofrecer un recuento completo de los conceptos básicos que constituyen dicho conocimiento puro. Pero puede razonablemente abstenerse de un análisis exhaustivo de estos conceptos, así como también de dar una reseña completa de los que se derivan de ellos. La razón*

¹⁹⁶ KANT, INMANUEL, *Crítica de la razón pura*, Pág. 92-93. Prólogo, traducción, notas e índices por Pedro Rivas. Madrid, Santillana, 1997.

*se halla en que, por una parte, este análisis sería inadecuado para nuestro objetivo, ya que el análisis no encuentra las dificultades con las que tropieza la síntesis; por ésta última existe en realidad toda la crítica*¹⁹⁷. Efectivamente, como afirma el propio Kant en el texto, la síntesis, la unidad de orden trascendental, la unidad de las causas o partes de la conciencia distintas *ex natura rei*, constituye la clave de inteligibilidad que da razón del conjunto de la filosofía crítica.

Indudablemente, debemos insistir en que nos encontramos aquí con un muy moderno concepto de verdad hundido en la vertiente nominalista de la filosofía occidental; una propuesta que, como venimos testificando, no reconoce ya la posibilidad de encajar la mente o la razón humana con el ser mismo, esto es, que niega la posibilidad de mantener un criterio de verdad metafísico, un concepto de verdad como adecuación; defendiendo por el contrario un modelo de conocimiento formal y nominal reducido al ámbito epistemológico, un modelo de verdad posible, matemático y axiomático, donde sólo se garantiza la búsqueda de la coherencia en el encaje de unos productos de conciencia con otros, de unas formas con otras. La verdad se reduce pues a la coherencia del sistema trascendental, a coherencia, a deducción, a la integración de un sistema constituido por una serie de partes o de formas opuestas o distintas, las cuales se encuentran condenadas (sintética y formalmente) a entenderse, sin que esté contenida en ellas mismas, naturalmente, la razón de esa unidad. Es pues un mecanismo de verdad y de construcción de los conocimientos posibles que se basa en un orden garantista que intenta poner término a una autorreferencialidad escindida formalmente, esto es, un modelo teórico que se sustenta en la propuesta de un concepto de verdad dialéctico y formal reducido a validez, *“La filosofía trascendental es la idea de una ciencia cuyo plan tiene que ser enteramente esbozado por la crítica de la razón pura de modo arquitectónico, es decir, a partir de principios, garantizando plenamente la completud y la certeza de todas las partes que componen este edificio”*¹⁹⁸.

Es por tanto bastante evidente, como afirmábamos unos párrafos más arriba, que esta nueva concepción de la verdad encuentra su análogo estructural en esa hipótesis ockhamista que venimos también deletreando, a saber, el conocimiento de una cosa que no existe. Así es, la relación del sujeto con el ser se ha quebrado; el vínculo entre la res

¹⁹⁷ *Ibíd.*, Pág. 59.

¹⁹⁸ *Ibíd.*, Pág. 59.

pensante y la res extensa ha dejado de ser un problema científico, ha dejado de ser una cuestión fiable a las capacidades de la reflexión crítica, ha dejado de ser un asunto fenoménico. El sujeto kantiano, el nudo formal que posibilita toda representación, tal y como le ocurría al nombre en el nominalismo de Ockham, se ha independizado absolutamente del ser o de la cosa en sí. Para Kant, los límites del mundo posible son los límites de mi mundo, como afirmará también, siglos más tarde, Wittgenstein, hundido igualmente en una estructura filosófica nominalista y ockhamista.

Sin embargo, será precisamente esta herencia filosófica que desemboca en la autonomía del sujeto postulada por la revolución kantiana, y más en concreto, la fragmentación formal *ex natura rei* de las distintas causas que componen la experiencia y el conocimiento posible (sensibilidad, entendimiento y razón), la que provoque, a la postre, que la coherencia del sistema crítico adolezca de las mismas dificultades que lastraban al racionalismo dogmático. El lodazal de irracionalidad que, según la denuncia del propio criticismo trascendental, el dogmatismo moderno encontraba para trabar la mediación entre lo pensado y lo fáctico, a saber, la necesidad de recurrir a la fe y postular con ella una garantía divina que uniera el *ego cogito* y la *res extensa*, se reproducirá ahora estructuralmente en el interior del sujeto trascendental, en el mismo centro de la racionalidad formal subjetiva, en la clave de bóveda del proyecto kantiano. Y dicha dificultad se expresará, precisamente, en la necesidad de encontrar un tercero, de mediar una síntesis o una unidad no por sí, sino de orden, en definitiva, en articular “una cosa” intermedia que sirva de puente para subsanar la relación natural perdida entre los distintas causas o partes formales que configuran la verdad posible insita en el sujeto mismo, “... *existen dos troncos del conocimiento humano, los cuales proceden acaso de una raíz común, pero desconocida para nosotros: la sensibilidad y el entendimiento. A través de la primera se nos dan los objetos. A través de la segunda, los pensamos*”¹⁹⁹.

En cualquier caso, el hilo de nuestra interpretación estructural nos conduce a la siguiente conclusión ya adelantada en el epígrafe anterior: se puede afirmar que en la filosofía kantiana el producto de la experiencia posible propia del conocimiento humano, el mundo fenoménico, pasa a ocupar el lugar que ocupaba la realidad material extramental y extensa en las filosofías clásicas modernas. Lo fenoménico es el ámbito

¹⁹⁹ *Ibíd.*, Pág. 60.

de lo particular, de lo fáctico, de lo contingente, de lo extenso y temporal, la condición propia de la materia, de lo equívoco. Por su parte, lo categórico, el entendimiento, la segunda capacidad propia de la experiencia y del conocimiento humano, será el lugar de la ley, de lo universal, del orden, de lo lógico, de lo verdaderamente formal, de lo unívoco. La razón, el pensamiento, el *ego cogito* cartesiano, aparecerá en el momento de la categorización formal, en la reunión trascendental de aquello que ha sido intuido fenoménicamente. El fenómeno es, por tanto, el paralelo de la realidad plural y transitoria del mundo de la experiencia sensible, esto es, se le aparece al ser humano como la multiplicidad desestructurada y sin término dada en la intuición, un caos intuitivo-material que sólo se halla puesto en la sensibilidad en un orden espacio-temporal, pero que no se encuentra reunido bajo ningún pensamiento, bajo ninguna formalidad racional universal que dé sentido a dicha multiplicidad (tenemos pues aquí la influencia del nominalismo propio de Hume). De este modo, pese a esta estructura espacio-temporal puesta por el sujeto, el fenómeno, la materialidad propia de la intuición, no constituye ni contiene una disposición universal, un orden de inteligibilidad universal, pues siendo el producto de la sola sensibilidad humana, aun no ha sido pensada, esto es, reunida a través de un plexo de universalidad formal, o sea, juzgada y esquematizada con verdad. El espacio y el tiempo, en Kant, no son pensamientos, no son formas lógicas, no constituyen leyes del conocer, no permiten articular un mapa de inteligibilidad y comprensión racional de lo sensible. Para serlo, para reunir intelectualmente la corriente continua de la rapsodia de lo individual sin término, se necesita de la espontaneidad del entendimiento. Aquí sí hay acción intelectual, sí hay reunión formal de lo diverso, sí hay lógica, sí hay constitución de la verdad, sí hay síntesis. Como afirma Kant, *“Todas las intuiciones, en cuanto sensibles, se basan en afecciones, mientras que los conceptos lo hacen en funciones. Entiendo por función la unidad del acto de ordenar diversas representaciones bajo una sola común. Los conceptos se fundan, pues, en la espontaneidad del pensamiento, del mismo modo que las intuiciones lo hacen en la receptividad de las impresiones”*²⁰⁰. Por tanto, la intuición sensible es inmediata, pasiva, receptiva, mientras que el conocimiento es discursivo, mediato, espontáneo, puesto por un pensamiento que activamente vincula o sintetiza cada fenómeno a una cierta unidad de orden. El pensar es actividad (función, la denomina Kant, o sea, como ya vimos, ejercicio sintético o causalidad eficiente y

²⁰⁰ *Ibíd.*, Pág. 105.

formal), consiste en reunir lo diverso, implica la unificación de lo distinto; su manera de funcionar es la de someter la variedad infinita propia del fenómeno a las formas o conceptos puros del entendimiento; mientras, la sensibilidad es pasiva con respecto al sujeto, recibe la materialidad sensible sin ordenarla categorialmente, es espontánea (constituye, pues, la causa material) .

Así pues, la estructura latente en el criticismo kantiano generará en el interior del sujeto trascendental varias cotas de subjetividad opuestas, varias formalidades distintas *ex natura rei* (materia y forma, intuición y concepto, receptividad y espontaneidad, sensibilidad y entendimiento, fenómeno y categoría), que sin embargo, han de participar de una cierta unidad de orden, de una unidad formal. Efectivamente, las partes que constituyen al sujeto trascendental necesitarán, dada su diferencia radical de origen, reconducirse a un cierto orden, a una unidad formal, a una cierta homogeneidad o comunidad, pero ya no simple y por sí, actual, sino puesta desde fuera, esto es, artificial, entificada o sustancializada, reconducida por un tercer término, por un tercero formal. Este tercero, como vemos, no se puede proponer ya como una mediación actual y transitiva (como una relación), sino que sufrirá las mismas aporías que observábamos en el formalismo escotista (y en el racionalismo moderno), esto es, se encontrará lastrado por la inevitable paradoja que implica postularse formalmente como un ente más, como una cosa, como un tercer término, como una sustancia o instancia trascendental más entre otras, como una forma más (y no como la unidad natural implicada en la acción de dos causas recíprocas y totales).

Así pues, este tercero donador de una unidad de orden o formal, que por necesidad lógica ha de entrar en juego para reunir la variedad de un sujeto trascendental fragmentado *ex natura rei*, no puede ser ya una relación, no puede entenderse desde el modo o aspecto actual del ser. Todo lo contrario, dicho vínculo formal no puede concebirse si no es como una unidad de orden que constituye ella misma una entidad de algún modo, una entidad con cierto carácter sustancial; deviniendo así una cosa más entre otras. Esta manera de pensar heredera de la univocidad y de la distinción formal escotista, esta idealización o formalización de la unidad que intenta poner termino a las diversas funciones del sujeto trascendental, sólo se puede completar a través de una comunidad de orden, mediante una dinámica de yuxtaposiciones formales, que sin embargo, por su propia condición formal, no puede superar la incomunicación de sus

partes, y de este modo, se muestran incapaces de encontrarse e hilvanarse a través de una relación actual, pues el interior de la misma, a pesar de la intervención de la mediación, se mantiene partido formalmente, distinguido formalmente *ex natura rei*²⁰¹.

Insistamos en esta importante conclusión estructural, la cual, según nuestras hipótesis, lastrará la raíz de la filosofía crítica kantiana. Nos encontramos con que la clave de inteligibilidad fundamental del criticismo trascendental se encuentra preñada por la distinción formal *ex natura rei* escotista. El sujeto trascendental constituye así la expresión de una racionalización formal cuyas funciones o condiciones de posibilidad ponen en juego una dialéctica, esto es, una filosofía cuya solución de continuidad se articula a través de una serie de formas o causas parciales opuestas que se encuentran sustancializadas (sensibilidad y entendimiento, fenómeno y categoría), y que por tanto, se hallan cerradas a su contrario; instancias formales distintas, polos enfrentados que en su diferencia ideal se presentan como irreconciliables, ya que no encuentran en su disposición interna nada en común, ningún ser, ninguna relación que los integre, nada que les reúna en una razón actual fluida y transitiva. Esta dialéctica configura así una comunidad de partes o entidades parciales marcada por la total ausencia de la relación introducida por el ser actual, y cuya quiebra u oposición sólo puede ser reducida por un tercero formal, por una operación sintética, por un *tertium quid* que haga de fondo mediador sustantivo, que imponga un orden ideal, formal, sustancial, de orden, a lo que de por sí se encuentra formalmente dividido, “*Queda clara la necesidad de un tercer término que sea homogéneo con la categoría, por una parte, y con el fenómeno, por otra, un término que haga posible aplicar la primera al segundo. Esta representación mediadora tiene que ser pura (libre de todo elemento empírico) y a pesar de ello, debe ser intelectual, por un lado, y sensible, por otro*”²⁰²

Lo cierto es que será precisamente aquí, como ya vimos en capítulos anteriores, en la figura del mediador o *tertium quid*, en la formalización de una relación que se ha

²⁰¹ Esto tendrá una especial importancia en el ámbito del derecho, pues de acuerdo a la homogeneidad de las filosofías defendida por el método estructural muraltiano, las filosofías políticas de la modernidad pensarán la comunidad política desde la fragmentación, desde la dispersión de un conjunto de sujetos con intereses opuestos, incapaces de reunirse de no ser por un orden formal, artificial, un orden contractual que asegure la particular expresión de las voluntades irreconciliables, un orden que recoja con violencia la fragmentación intrínseca, muy lejos ya de en un orden natural que por sí mismo constituya una unidad política de por sí.

²⁰² *Ibíd.*, Pág. 183.

sustancializado, donde las filosofías modernas de estructura escotista encuentren sus mayores dificultades. Pues ciertamente, este débil gozne²⁰³, este tercer término (como dice Kant en el texto), representa el mecanismo lógico y filosófico que ha de sostener la falla fundamental que opera en el interior de las racionalizaciones construidas a través de una dialéctica. Y es que será dicha figura formal la que ha de dar razón de la unidad que efectivamente necesita insertarse entre los opuestos que conforman la posibilidad de la verdad; en definitiva, es ella la razón última que intenta recuperar y superar la relación perdida, el olvido del ser en su aspecto actual.

En efecto, la dificultad comprensiva última que se genera en este tipo de especulaciones formalistas se encuentra en el hecho de que, como venimos afirmando, este mediador que se postula para reunir las partes o formas escindidas *ex natura rei* no es sino un ente más, una forma más, un término más, un “*tercer término*”, el cual, no se sabe muy bien por qué razón (dado que la razón es propia de una lógica unívoca), ha de aglutinar otras partes formales que se encuentran compuestas de la misma naturaleza sustantiva que la mediación que está llamada a poner paz en el conflicto. La mediación, el sustrato integrador, se convierte en una formalidad más, que, lejos de reunir final o actualmente la oposición, generará una fractura o dialéctica adicional. En efecto, la entidad tercera, el *tercer hombre* platónico, lejos de cerrar la herida abierta entre las distintas partes o causas por sí, abrirá, formalmente, dos fronteras donde antes solo había una. Si anteriormente teníamos dos causas o partes formales con cierta entidad por sí (sensibilidad y entendimiento), y por tanto, separadas por una sola brecha, ahora ya son tres las entidades (las formas), con lo que las fracturas se multiplican, y donde antes había una fisura ahora hay dos. En efecto, la intervención del mediador reproduce y dirige hacia el infinito la quiebra original, generando dos hiatos formales donde antes sólo había uno, los cuales, a su vez, habrá de nuevo que acercar, cerrando formalmente las diferencias entre ella misma y las dos posiciones iniciales²⁰⁴.

Así pues, la unidad de orden propuesta por las filosofías de estructura escotista acaba proponiendo siempre una integración formal dialéctica al infinito. Efectivamente,

²⁰³ Débil, pues la fortaleza se queda en los polos de la oposición.

²⁰⁴ Ésta es precisamente, como decimos, la paradoja del tercer hombre que dedujo Platón tan brillantemente en varios de sus diálogos, y que ya apareció en este trabajo en varias ocasiones. Recordemos que, en concreto, la paradoja del tercer hombre aparece en la República 557c, en el Parménides 131e-132b y 132c-133^a, y en Timeo 31^a.

si el argumento que venimos arguyendo es cierto, si la unidad formal solo puede fiarse al infinito y la relación mediadora niega su condición actual analógica, manteniendo un principio aglutinador entendido como una forma o parte más, como una mediación que ha perdido su condición metafísica actual, en definitiva, si el ser deja de concebirse como relación, no se puede saber muy bien cómo, el ente formal superpuesto (el tercer término, el *tercer hombre*), de cara a superar las contradicciones entre las partes o causas por sí que componen la unidad de orden, puede cumplir una labor para la que no esta especialmente formado, pues él no es nada fluido, sino que tan sólo es un ente más, una forma más, un termino más, una diferencia añadida.

Como vemos, ante la dificultad de la diferencia formal que comprime al sujeto trascendental, el criticismo kantiano de signo escotista, no podrá sino buscar una salida dialéctica. En concreto, podemos decir que el mediador formal, el ente tercero, el *tercer término*, el *tertium quid* escotista que se propone en el puesto del ser análogo, sólo podrá serlo si expresa en su interior a cada uno de los lados, si consigue tender un puente formal que respete, pero también, suavice, la diferencia *ex natura rei* entre los opuestos, si contiene un nuevo orden que reduzca la contradicción sin defraudar cada lado de la fractura (como decía Kant en el texto anterior, ese tercer término tiene que ser intelectual y sensible a la vez), esto es, si pone en funcionamiento una nueva identidad o unidad de orden de modo que cada uno de los polos de la oposición, manteniendo su condición, reduzca su distinción y se tiña de su opuesto. Pero siendo los opuestos, como decimos, formalmente distintos, siendo, como son, entidades o partes, unívoca, esencial y formalmente diversas *ex natura rei*, no es posible que cada uno de ellos rebaje de tal modo su naturaleza que acabe por mudarse en su contrario; no hay forma alguna que pueda reconstruir una relación pacífica. Más bien, lo que ocurre, es que cada miembro de la división se muestra totalmente incapaz de perder su ser unívoco vaciándose de sí mismo para transitar recíprocamente hacia su contrario, por lo que la formula artificial volverá a reproducir dentro de la mediación introducida, en el interior del *tertium quid*, la misma oposición o dialéctica formal que antes se hallaba fuera del intento de conciliación. Por tanto, la solución propia de las filosofías de la dialéctica, ante esta rotura no concluida actualmente, sólo podrá ser la de volver a poner, en el interior de este primer acercamiento, otro tercero que reúna los opuestos que persisten dentro de la mediación primera. Sin embargo, como es lógico, esta

solución no acaba con el problema sino que lo vuelve a multiplicar²⁰⁵, pues nos volvemos a encontrar aquí con la misma dialéctica que necesitó de la entrada de la mediación primera, estamos de nuevo ante la necesidad de traer otro árbitro que absorba, a través de una nueva digestión *ad infinitum*, la diferencia formal *ex natura rei* que desde el principio se ha propuesto como absoluta.

Como venimos insistiendo, nos hallamos con una estructura de pensamiento que niega la existencia de la relación misma, o sea, que olvida el ser como acto y convierte toda relación en unidad formal, formalizando la relación misma, y que por este hecho sólo puede sustentarse sobre la lógica de la diferencia, sólo puede fundamentarse a través de un enfrentamiento, que como tal, no puede alcanzar una unidad natural simple y por sí, y cuya fragmentación necesita ser asumida o comprendida en una serie de mediaciones formales o entidades intermedias que atenúen su conflicto, el cual, sin embargo, dado que parte de una distancia absoluta, de una unidad original perdida, de una relación imposible, es irreductible²⁰⁶, “*Comparados con las intuiciones empíricas (o incluso con todas las sensibles), los conceptos puros del entendimiento son totalmente heterogéneos y jamás pueden hallarse en intuición alguna. ¿Cómo podemos, pues, subsumir ésta bajo tales conceptos y, consiguientemente, aplicar la categoría a los fenómenos, ya que a nadie se le ocurrirá decir que una categoría, la causalidad por ejemplo, pueda ser intuita por los sentidos ni hallarse contenida en el fenómeno? En realidad, es esta natural e importante pregunta la que hace necesaria la doctrina trascendental del Juicio, una doctrina que manifieste la posibilidad de aplicar a los fenómenos en general los conceptos puros del entendimiento*”²⁰⁷.

Es, pues, la pérdida del ser como acto, del ser como relación, su entificación formal y su posterior epistemologización, la responsable última del olvido de toda convivencia transida por lo común y la instauración dialéctica del conflicto y de la labor del mediador formal, de un *tertium quid* que, sin embargo, dada la diferencia de partida, y la que se introduce por él mismo, no puede evitar perpetuar la violencia

²⁰⁵ Cosa que, insistamos de nuevo, ya advirtió Platón en la llamada paradoja del tercer hombre.

²⁰⁶ Por ello Hegel, consciente de la dificultad que generan al pensamiento la puesta en común de las oposiciones, resolverá la cuestión dando carta de naturaleza a la propia rotura, convirtiendo en ser a la propia oposición. El ser de verdad dejará de encontrarse en las entidades u opuestos que aparentemente constituyen el mundo o el conocimiento y se convertirá en el dinámico sujeto que se presenta como el límite entre los polos de la oposición.

²⁰⁷ *Ibíd.*, Pág. 182.

irresuelta, el conflicto irreductible. El sujeto trascendental no puede constituir un ser en acto, una relación por sí, sino que se encuentra comprometido por una serie de causas o formas distintas *ex natura rei* que han acercarse o sintetizarse mediante una unidad de orden formal.

Este hecho, de cara a la justificación del conjunto de la filosofía crítica, tendrá consecuencias fundamentales. Ya hemos visto en el epígrafe anterior que la maniobra principal del criticismo trascendental era convertir el yo en operación, en ejercicio vacío de unificación sintética. Dijimos, sin embargo, que este ejercicio de unificación formal era, a su vez, un movimiento vacío de sentido antropológico o metafísico, no dirigido hacia ninguna perfección o realización actual inmanente. Kant, al eliminar escotistamente la relación actual y quedarse con el puro ejercicio formal o potencial de las estructuras cognoscitivas del yo, se adelanta a la dialéctica hegeliana fluidificando la sustancialidad subjetiva. Sin embargo, aquí vemos como, a su vez, el filósofo prusiano, gobernado por la misma razón estructural que le ha llevado a abandonar toda relación actual, someterá al ejercicio de la conciencia a una dispersión o diferenciación formal tan profunda, que acabará por sustancializar formalmente *ex natura rei* cada aspecto de ese ejercicio, dificultando su unidad última, lo que a su vez, constituirá el problema estructural genético tanto de sus principales presupuestos filosóficos (de la cuestión de la síntesis), como la cuestión más apremiante de sus propios herederos intelectuales (del idealismo alemán, como por ejemplo, en la dialéctica hegeliana).

Como venimos defendiendo, será este hecho estructural, la asunción de una lógica unívoca y sus consecuencias formales: la dialéctica o distinción formal y la postulación del tercero mediador que aquella demanda, la formalización de cada parcela o capacidad propia del conocimiento humano, junto con la postulación de una unidad de orden o mediador formal, la causa última que obligará a que la cuestión de la síntesis se torne en el problema central de la doctrina kantiana. La reinstauración de una relación que ha perdido su condición de tal, que ha quedado sustancializada o formalizada, la integración de los opuestos mediante un orden extrínseco que generará un conflicto más, se convertirá, como no podía ser de otra forma, en la clave y en la problemática fundamental del conjunto de la filosofía trascendental. La unificación sintética de lo diverso constituye el engranaje necesario para que se produzca la actividad de la conciencia posible, tanto en su aplicación pura como en la práctica, e

incluso en la emotiva (tal y como se expone en las tres grandes críticas), pues *“Todo conocimiento puro a priori constituye, pues, en virtud de la peculiar y única facultad cognoscitiva en la que ese conocimiento puede asentarse, una especial unidad”*²⁰⁸.

Dicha actividad será examinada y reificada por Kant hasta tal punto que se reconocerá finalmente como el funcionamiento característico de las operaciones de la razón misma. El sujeto trascendental que surge del criticismo consistirá precisamente en el ejercicio de ir reuniendo opuestos formales a través de su propia capacidad de unificación mediadora, a través de la interposición de entidades terceras que aplaquen la dialéctica original de los contrarios²⁰⁹. El ser actual, la relación propia del aristotelismo, se muda en la síntesis. El elemento central del criticismo será el órgano funcional de reparación de diferencias, lo que Kant acabará denominando la actividad sintética característica del sujeto trascendental; como afirma Kant en un texto ya recogido anteriormente: *“La unidad sintética de la conciencia es, pues, una condición objetiva de todo conocimiento. No es simplemente una condición necesaria para conocer un objeto, sino una condición a la que debe someterse toda intuición para convertirse en objeto para mí. De otro modo, sin esa síntesis, no se unificaría la variedad de la conciencia”*²¹⁰.

La cuestión principal del criticismo kantiano se basará, por tanto, en resolver la cuestión de una verdad que se ha reducido a síntesis. El sujeto trascendental se encuentra necesitado de completarse a través de una síntesis formal; la verdad es síntesis, lo posible, lo formal, la unidad de orden, e incluso el deber y lo político son, en última instancia, productos sintéticos, productos formales. Por tanto, la ontología y la cuestión de la verdad (como más adelante lo harán la moral y el derecho) se reducirán a

²⁰⁸ *Ibíd.*, Pág. 655.

²⁰⁹ Como veíamos al comienzo del presente capítulo, no deja de ser revelador que la cuestión fundamental de la metafísica antigua sea la de las distinciones y que el meollo de la epistemología kantiana lo sea el de las unificaciones o síntesis. Aristóteles parte del supuesto de la unidad analógica, tanto ontológica, epistemológica, antropológica, como política, para dar razón de las diferencias, reales y de razón, que se dan en cada una de las acciones, entidades o uniones políticas que son unas de por sí. Kant, por su parte, heredero de la distinción formal *ex natura rei*, inicia su pensar desde la diferencia absoluta, desde la atomización del ser, del conocer y del querer, desde su equivocidad, con lo que su pensamiento expresa la tarea de ir dando razón de la unión que surge en el mundo, ya sea cognoscitivo, práctico o jurídico, si bien dicha unión o síntesis no será ya natural, dada, por sí, sino que consistirá en una unidad de orden como dice Muralt, en una unidad puesta, o mejor dicho, impuesta.

²¹⁰ *Ibíd.*, Pág. 157.

la deducción de la síntesis, esto es, consistirán en justificar, en deducir o dar razón de la problemática y de los límites del conocimiento humano²¹¹, esto es, se confinarán a delimitar las posibilidades y los mecanismos sintéticos subjetivos propios de la razón. Solo esta deducción conseguirá poner a salvo la razón misma, su pretensión de alcanzar un conocimiento universal y necesario, un saber a la altura del nuevo conocimiento propiciado por las ciencias modernas²¹².

Este ideal epistemológico (y a la postre también moral), cerrado sobre sí, olvidado del ser, construido sobre la hipótesis ockhamista de la voluntad absoluta de Dios, se constituirá, como venimos insistiendo, a través de un sistema formal axiomático que irá deduciendo la serie de mediaciones que han de reducir las contradicciones que surgen entre los distintos ámbitos en los que se encuentra rota la razón humana. Así, en el ámbito teórico, la síntesis irá rebajando las distancias formales *ex natura rei* sucesivas entre la sensibilidad y el entendimiento, entre la imaginación y la categoría, entre ésta y la apercepción trascendental, etc. En el proceder práctico el acercamiento del tercero reconducirá las fallas entre las ideas o postulados de la razón y la naturaleza, entre la máxima y la ley, o entre la libertad y la necesidad. Finalmente, en el ámbito político o jurídico, la síntesis formal se aplicará a reducir el hiato entre el conjunto de individuos o voluntades absolutamente ajenas unas con respecto a las otras, de modo que se pueda deducir una cierta unidad de orden político. Como venimos asegurando, el conjunto de la filosofía kantiana, surgida de las estructuras de pensamiento escotista y ockhamista, se constituye como una reflexión acerca de la posibilidad de la unión sintética de las distintas instancias que conforman el propio sujeto (fundamento del conocer y del querer), de sus diversas formalidades, ya sean teóricas, prácticas o políticas. Dicha síntesis, como hemos visto, apelará a diversos

²¹¹ Ya sea teórico, práctico, jurídico, político e incluso estético.

²¹² Como hemos comentado, al ser la posibilidad del conocimiento la única cuestión accesible a la subjetividad humana, la filosofía se convierte en el intento de resolver los entresijos de la razón humana y no ya un intento de alcanzar la cosa. Así, la estructura filosófica del criticismo kantiano, como la de todo el pensamiento moderno se volcará en el ideal axiomático de las ciencias formales. La verdad aparece en la articulación coherente y autorreferencial del trabajo de la conciencia consigo misma. Es aquí donde hallará la filosofía moderna su ideal de formalización y su elaboración de una verdad universal y necesaria. Este ideal permanece en Kant, si bien el filósofo alemán sintetizará este proyecto propio del racionalismo dogmático con la necesidad de hacer depender todo saber del fiat de la experiencia, constituyendo así, a nivel metateórico, una síntesis entre las dos teorías del conocimiento paradigmáticas de la modernidad.

intermediarios formales que acerquen lo más posible a los opuestos, pues la sensibilidad no es, formalmente, el entendimiento y éste no es la razón; así como el deber no consiste en la felicidad, ni la máxima es la ley, ni el conjunto de individuos, o sea la sociedad, constituye una comunidad por sí, esto es, un estado u orden político natural.

Unir lo diverso dentro de la propia actividad subjetiva y sintetizar formalmente las diversas instancias que se han abierto formalmente *ex natura rei* en el interior de la conciencia subjetiva, lograr una mediación entre lo racional y lo empírico, entre lo universal y lo particular, es para Kant, salvar la verdad, esto es, mantener las posibilidades del conocimiento científico, la propuesta de un discurso que sea necesario y que a la vez aumente el conocimiento, esto es, que sea sintético y también *a priori*²¹³. Esta obsesión por salvar una verdad universal y fértil, una verdad definitiva y que a la vez aumente el conocimiento, no se llevará a cabo ya desde una ontología²¹⁴, desde un orden de formalidad escotista que se halla contenido en la realidad en sí misma, sino que ha de surgir del ejercicio de unificación de lo diverso puesto por el sujeto y por su propia actividad como ser pensante, o sea, por las operaciones cognoscitivas sintéticas que permiten la elaboración de juicios.

En lo que resta de trabajo, intentaremos rastrear las operaciones sintéticas propias del sujeto trascendental tal y cómo las planteó el propio Kant. Para ello, buscaremos interpretar primero las síntesis epistémicas que se proponen en la Crítica de la Razón Pura para saltar desde el último engranaje aquí propuesto, a saber, desde la razón y sus ideas como función última de la capacidad para ordenar el conjunto de experiencias humanas, al primer elemento propio de la práctica, esto es, a la libertad. Para Kant, la razón pura y la razón práctica manifiestan una síntesis posible, de ahí que exista necesariamente una virtual unidad entre el conocimiento y la moral, o como diría el propio Kant, entre la naturaleza y sus leyes y la libertad como apertura absoluta propia del sujeto. Este paso de lo teórico a lo práctico, nos permitirá a su vez transitar desde esa misma libertad individual, desde la voluntad particular, a la voluntad popular,

²¹³ La universalidad vendrá de las distintas formalidades puestas por el sujeto, esto es, por su capacidad sintética de unificación de lo plural, y a su vez, lo empírico, procederá del mundo, de la intuición que trae la materia exterior.

²¹⁴ Y menos aún de una metafísica, esto es, desde una postura analógica.

esto es, la labor sintética del criticismo nos permitirá finalmente conectar la moral con la política y el derecho.

3.1. EL JUICIO SINTÉTICO

Kant expone en la introducción de su primera crítica, *La Crítica de la Razón Pura*, un análisis sistemático acerca de lo que significa, desde el punto de vista de la ciencia, la capacidad humana de elaborar juicios. Ciertamente, el juicio ocupa un lugar fundamental en la filosofía de Kant, ya que es precisamente la capacidad de juzgar, y más concretamente, su más elevada expresión, el juicio sintético *a priori*, la consecución de toda Verdad con mayúsculas, el producto expresado en el lenguaje humano de toda síntesis racional. Efectivamente, es esta elaboración de la conciencia trascendental la responsable última de posibilitar la expresión de la verdad sintética, esto es, empírica y a la vez necesaria, o sea, posible (sin fin u objeto que perfeccione el conocer), a través del lenguaje. De este modo, el juicio se convierte en el instrumento simbólico que da cuenta de la capacidad humana para reducir la brecha formal abierta en el interior de sus propias representaciones, la plasmación de la condición de posibilidad de toda verdad, la realización de la racionalidad humana, en definitiva, la expresión de la formalización o unidad de orden propia de la razón trascendental que permite unir lo particular y lo universal, lo sensible y lo inteligible, el fenómeno y la categoría: “*Es pues correcto decir que los sentidos no se equivocan, no porque juzguen correctamente sino porque no juzgan en absoluto. Así, pues, la verdad y el error y, consiguientemente, también la ilusión en cuanto conducente al error, solo puede hallarse en el juicio, es decir, en la relación del objeto con nuestro entendimiento. En un conocimiento enteramente concordante con las leyes del entendimiento, no hay error. Tampoco lo hay en una representación de los sentidos, al no incluir juicio alguno (...) Por tanto, ni el entendimiento por sí solo (sin influjo de otra causa), ni los sentidos por sí mismos, se equivocan*”²¹⁵.

²¹⁵ *Ibíd.*, Pág. 297.

Como afirma Kant, cuando los sentidos se quedan en la pasiva recepción del estímulo, no hay juicio (aunque entonces, la sensibilidad se encontraría ciega); y tampoco lo hay cuando las leyes del entendimiento se enlazan unas con otras sin salir de su vacía consistencia (así, estarían vacías). Como afirma Kant en ese texto tan reconocible de su *Crítica de la Razón Pura*, “*Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin concepto son ciegas. Por eso es tan necesario hacer sensibles los conceptos (es decir, añadirles el objeto en la intuición) como hacer inteligibles las intuiciones (es decir, someterlas a conceptos)*”²¹⁶. El juicio surge sólo de la unión, de la síntesis, entre los sentidos y el pensamiento, en la unidad de orden entre el fenómeno y la categoría (en la unidad de orden impuesta a estas dos funciones separadas formalmente *ex natura rei*). El error o la verdad, esto es, las posibilidades del conocimiento mismo, tan sólo tiene lugar cuando se ejerce la actividad de juzgar, la cual, como afirma Kant en el texto, consiste en enlazar el objeto de la experiencia a través de la ley, en depurar lo múltiple y sensible mediante el concepto universal.

Es pues este ejercicio judicativo la fórmula que ha de plasmar lingüísticamente la unidad sintética entre la materia fenoménica y la forma conceptual; eso sí, sin abandonar los límites de la subjetividad, sin salir del interior de la conciencia, sin abandonar el terreno de lo posible. Así pues, en el juicio se concreta, para Kant, la plasmación viva de la síntesis, único modo capaz de expresar el conocimiento humano. Su ejercicio supone la plasmación lingüística de toda verdad posible, de toda verdad trascendental. El juicio sintético *a priori* representa así el triunfo de la razón trascendental. Y es que, como decimos, el juicio no conoce el ser mismo, sino que, y tal y como afirma el propio Kant en el texto reproducido anteriormente, alcanza a unificar sólo el objeto de la representación, esto es, el fenómeno. El juicio constituye la representación lingüística de la identidad o unidad subjetiva puesta sobre una representación también subjetiva; unidad y expresión de un mundo sólo para la conciencia humana, sólo posible; estructura lingüística capaz de expresar tan solo la representación mental, cauce formal y legislación que es la única capaz de poner orden al mundo fenoménico y al entendimiento conceptualizador. Ni la lógica que ordena toda materia, ni esta misma multiplicidad amorfa, se encuentran contenidas en el mundo en sí mismo, sino que son partes formalmente distintas del sujeto, y sólo aquello

²¹⁶ *Ibíd.*, Pág. 93.

que se encuentra en esta esfera de posibilidad subjetiva, lo recibido y trabajado en la conciencia, puede ser, a su vez, conocido sintéticamente por la razón humana y expresado en un lenguaje judicativo, es decir, en un lenguaje con sentido universal y contenido empírico que reúna lo que en sí mismo se encuentra formalmente quebrado.

En último caso, Kant, en su explicitación de la actividad judicativa, intenta dilucidar y justificar la construcción y el fundamento de la nueva ciencia de Galileo y Newton. Este nuevo paradigma de conocimiento supone, para el pensador de las tres críticas, un saber universal y definitivo, poseedor de una verdad necesaria e inalterable, *a priori*. Pero además, este saber es también producto de una experiencia que implica una riqueza y fertilidad tal, que no puede reducirse a una mera tautología analítica, sino que sus proposiciones van aumentando sin límite las fronteras del conocimiento humano. De este modo, para Kant, esta segura (necesaria, universal, *a priori*), aunque también novedosa (material, *a posteriori*), empresa científica significa un saber necesario con pretensiones de verdad universal, pero también con contenido empírico. En efecto, para el criticismo kantiano, el juicio verdaderamente científico ha de ser a la vez analítico y sintético.

Como se puede observar, Kant pondrá aquí en funcionamiento su estrategia más original, a saber, la de unificar formalmente los dos ingredientes distintos *ex natura rei* que constituyen su empresa: la multiplicidad equivoca de la materialidad empírica y la univocidad formal de la razón subjetiva. De este modo, el criticismo kantiano podrá postular una nueva vía epistémica para la modernidad filosófica, un camino intermedio, una verdad que extraiga lo mejor tanto del racionalismo como del empirismo. Así pues, la maniobra que seguirá el filósofo de Königsberg será la de fundir la variedad infinita y la novedad sin límites de las verdades empíricas, con la seguridad y fiabilidad necesaria de las afirmaciones matemáticas o analíticas. Esta decisión, como ya hemos dicho, responderá ciertamente a la necesidad epistemológica de la época, la cual se encontraba abocada a llevar a cabo una justificación filosófica la nueva ciencia de Newton. Éste, había cosechado sus éxitos científicos siguiendo la estela de Galileo, esto es, a través de un acercamiento científico que planteaba la matematización formal del orden material y físico de la naturaleza “*Cuando Galileo hizo bajar por el plano inclinado unas bolas de un peso elegido por él mismo, o cuando Torricelli hizo que el aire sostuviera un peso que él, de antemano, había supuesto equivalente al de un*

determinado volumen de agua, o cuando más tarde, Stahl transformó metales en cal y ésta de nuevo en metal, a base se quitarles algo y devolvérselo entonces los investigadores de la naturaleza comprendieron súbitamente algo. Entendieron que la razón sólo reconoce lo que ella misma produce según su bosquejo, que la razón tiene que anticiparse con los principios de sus juicios de acuerdo con leyes constantes y que tiene que obligar a la naturaleza a responder sus preguntas, pero sin dejarse conducir con andaderas, por así decirlo. De lo contrario, las observaciones fortuitas y realizadas sin un plan previo no van ligadas a ninguna ley necesaria, ley que, de todos modos, la razón busca y necesita. La razón debe abordar la naturaleza llevando en una mano los principios según los cuales sólo pueden considerarse como leyes los fenómenos concordantes, y en la otra, el experimento que ella haya proyectado a la luz de tales principios. Aunque debe hacerlo para ser instruida por la naturaleza, no hará en calidad de discípulo que escucha todo lo que el maestro quiere, sino como juez designado que obliga a los testigos a responder a las preguntas que él les formula. De modo que incluso la física sólo debe tan provechosa revolución de su método a una idea, la de buscar (no fingir) en la naturaleza lo que la misma razón pone en ella, lo que debe aprender de ella, de lo cual no sabría nada por sí sola. Únicamente de esta forma ha alcanzado la ciencia natural el camino seguro de la ciencia, después de tantos años de no haber sido más que un mero andar a tientas²¹⁷.

Así pues, Kant justificará filosóficamente la nueva ciencia moderna otorgando a la actividad judicativa de la ciencia las virtudes tanto de los juicios matemáticos como de los empíricos (razón, fundamento *a priori*, y experiencia, base *a posteriori*), subsanando sus respectivas deficiencias: la multiplicidad infinita y equívoca de un lado, y la vaciedad tautológica y unívoca del otro. Este hallazgo, el cual permite defender un juicio a la vez analítico y sintético, sólo se consigue si se ubica y se distribuye el contenido de la verdad de los juicios sintéticos *a priori* en las diversas fuentes o componentes formales que constituyen el psiquismo: en la materialidad y multiplicidad de la intuición (primero empírica y después pura) y en la universalidad formal puesta por la subsiguiente categorización introducida por el concepto puro del entendimiento. Si no se hace así, entonces, la cuestión de la verdad se torna paradójica, cayendo o bien en el optimismo sin medida del racionalismo dogmático o bien en el pesimismo

²¹⁷ *Ibíd.*, Pág. 18.

escéptico del empirismo psicologicista. Es la unión de estas dos formas distintas *ex natura rei* que componen el sujeto trascendental (materia y forma, experiencia y entendimiento, sensibilidad y categoría, multiplicidad y universalidad), su trabajo conjunto, su síntesis formal, la que permite dar razón del nuevo proceder científico y de la nueva verdad, tanto sensible y empírica como racional y matemática, que ha mostrado la nueva física de Newton.

Por tanto, en Kant, no hay posibilidad de construir conocimiento científico sin la actividad propia de la síntesis, y no hay expresión de dicho saber sin la postulación del juicio sintético *a priori*. No hay experiencia si no se reduce la caótica y siempre distinta multiplicidad sensible a ciertas notas formales que ordenan y hacen reconocible dicha variedad, y este saber no puede ser expresado si no es a través del mecanismo sintético que ofrece el juicio, el cual, tiene su engranaje fundamental en la figura de la cópula, a través de la cual el juicio sintético *a priori* comunica el sujeto con el predicado, la categoría con el fenómeno, la forma con la materia.

En efecto, si la cópula gozaba en la metafísica aristotélica de una significación metafísica, pues su expresión reconocía la unidad en acto del sujeto y el predicado, en Kant, por el contrario, el elemento copulativo conveniente al juicio constituye la plasmación no del ser, no de la relación, sino del sujeto mismo que lo elabora, de su unidad de orden, de la síntesis, de la comunidad que se establece entre las distintas formas *ex natura rei* en las que ha devenido la conciencia. En efecto, el juicio sintético *a priori* expresa y lleva al lenguaje el ejercicio sintético, la unidad de orden propia del sujeto trascendental.

Pero, como hemos afirmado en el capítulo precedente, esta síntesis, y el juicio que se opera tras ella, este mecanismo de unificación trascendental de lo opuesto, esta reunión de lo material y lo formal, constituirá en sí misma una contradicción o una paradoja teórica difícilmente salvable para el criticismo. La síntesis, como mecanismo de unión formal, persigue acercar a cada uno de los extremos o formas por sí que constituyen la conciencia trascendental a una unidad de orden que tiene su expresión en el juicio; pero dicha unidad se encontrará ella misma rota por dentro, con lo que la unificación primera necesitará irse completando por otras menores que rebajen la distancia inicial. Así, la sensibilidad trascendental reducirá la multiplicidad sensible a un espacio y a un tiempo constituyendo el fenómeno (y posibilitando los juicios

matemáticos), y éste será unificado más profundamente por la imaginación y luego por las categorías del entendimiento (dando lugar a los juicios de la física), cuyo producto, ha de ser fijado por la apercepción trascendental, por el *yo pienso* que ha de acompañar cualquier proceso de conciencia humano. Y todo este producto de la sensibilidad y el entendimiento, en última instancia, ha de reunirse para adquirir su sentido último en la razón, primero en la razón teórica (a través de las ideas regulativas), y por último, en la razón práctica, en la moral, en la idea de libertad.

La tesis que aquí defendemos es que esta necesidad filosófica de mediar entre lo diverso, entre lo distinguido formalmente *ex natura rei*, y la solución a través de la síntesis y el juicio sintético *a priori*, no es anecdótica, coyuntural o doctrinal, sino que viene dada por el universo estructural de inteligibilidad escotista del que Kant es heredero. Esta estructura de pensamiento constituye, como se ha defendido en los capítulos precedentes, el fondo intelectual de toda la filosofía moderna, imponiendo su legado de un universo fragmentado, de una realidad formalmente dispersa y, finalmente, irreconciliable, huérfana del ser como acto. A su vez, esta lógica propicia una estructura de pensamiento gobernada por la división entre la conciencia y su objeto, entre la *res extensa* y la *res pensante*, entre lo lógico y lo existencial, entre lo empírico y lo racional, entre lo particular y lo universal, entre la materia y la forma, entre el juicio sintético y el juicio analítico, entre la sensibilidad y el entendimiento, entre la razón pura y la razón práctica. Kant pretende la superación de todas estas contradicciones o separaciones formales por asunción sintética, a través de una unidad de orden, sintetizando las aportaciones de lo material y de lo formal, esto es, uniendo artificial o extrínsecamente lo analítico y lo sintético, lo universal y lo particular. Pero, según nuestras hipótesis de carácter estructural, dicha decisión se abre paso a través de una unidad esencial imposible, a través de una formalización irreductible, la cual, responde realmente a la herencia escotista y al callejón sin salida del *tertium quid* en el que ha quedado alojado el criticismo. Así pues, tanto desde el punto de vista de la relación del pensamiento filosófico kantiano con su propio contexto histórico, como en cada una de las soluciones y decisiones filosóficas elaboradas por la estrategia de inteligibilidad kantiana, se impone la necesidad de una síntesis que tiene su razón de ser en la ruptura formal que implica el pensamiento de estructura escotista.

En los siguientes apartados buscaremos un análisis más metódico de esta operación sintética. En concreto, iremos analizando las distintas mediaciones que, según el criticismo kantiano, elabora inevitablemente el conocimiento humano para configurar la posibilidad de la experiencia y el conocimiento.

3.2. LA SÍNTESIS DE LA SENSIBILIDAD

3.2.1. LAS DISTINTAS FORMALIDADES SENSIBLES

La primera mediación o síntesis descrita en la Crítica de la Razón Pura se produce en la esfera trascendental de la sensibilidad, en la facultad de la conciencia subjetiva propiciadora de la experiencia sensible, o como dice Kant, en aquella facultad humana donde se da el “objeto”²¹⁸ de la sensibilidad. Aquí se produce una primera conjunción o composición entre dos tipos de intuiciones que Kant denomina intuición empírica e intuición pura, las cuales, aun siendo dos formalidades distintas *ex natura rei*, propician, conjuntamente, la experiencia sensible. En efecto, la intuición empírica constituye la materia de la experiencia, mientras que la intuición pura está compuesta por los elementos formales o *a priori* que ofrece la sensibilidad trascendental para formalizar dicha materia, a saber, el espacio y el tiempo. Como afirma Kant en la introducción de la Crítica de la Razón Pura, “*No hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia (...) Pero aunque todo nuestro conocimiento empiece con la experiencia, no por eso procede todo él de la experiencia. En efecto, podría ocurrir que nuestro mismo conocimiento empírico fuera una composición de lo que recibimos mediante las impresiones y de lo que nuestra propia facultad de conocer produce (simplemente motivada por las impresiones) a partir de sí misma*”²¹⁹. Como dice el propio Kant, el conocimiento surge de la “composición”, de la síntesis, de la unión de dos formas separadas *ex natura rei*, a saber, de la impresión sensible recibida a posteriori, de la materia de la intuición, y de lo formulado o producido *a priori* por nuestras propias capacidades cognoscitivas, de la forma pura que pone la intuición.

²¹⁸ Recordemos, objeto de la experiencia, que no ser, que no cosa en sí.

²¹⁹ *Ibíd.*, Pág. 41, 42.

En cualquier caso, lo cierto es que sólo aquella materia que es susceptible de ser formalizada espacio-temporalmente (o como dice Kant en el texto recogido más arriba, “compuesta”, esto es, ordenada, sintetizada, formalizada), puede llegar a caer dentro de la esfera de la experiencia posible; esto es, solo lo sentido y filtrado trascendentalmente por las formas puras o *a priori* de la sensibilidad puede formar parte del horizonte de experiencias humanas. La posibilidad de acceder al ser, a un mundo en sí (a una materia y a una forma con contenido metafísico), se encuentra, pues, imposibilitada, dado que cualquier experiencia sensible tiene que encontrarse determinada o formalizada por los mecanismos formales y subjetivos que propician la construcción empírica de la misma. Por tanto, lo posible, la esencia real suareciana, no recibe su condición constitutiva desde un conjunto de condiciones materiales o formales con algún grado o valor ontológico, sino que se constituye desde la apertura de los canales perceptivos abiertos espacio-temporalmente por la subjetividad humana, por las condiciones de posibilidad de la conciencia trascendental.

Esta concepción del origen de la experiencia humana conduce a una conclusión que ya ha aparecido en el desarrollo de nuestra investigación, a saber, que para el pensador de las tres críticas, la sensibilidad es la única vía para recibir noticias del mundo. No hay conocimiento que no surja a través de las condiciones de posibilidad contenidas en la sensibilidad. La capacidad o posibilidad de recibir las experiencias o intuiciones que propician la existencia de un mundo fenoménico (de un objeto apto para ser conocido por el ser humano) se producen únicamente a través de la recepción de una materia procedente del estímulo sensible por parte de las estructuras *a priori*, puras y formales, características de la sensibilidad. De ahí que aquello que no surja de la adaptación y puesta en funcionamiento de los condicionantes puros de la sensibilidad trascendental quede fuera del mundo accesible a la experiencia humana, no constituye realidad alguna para el sujeto, no pueda alcanzar el estatus epistemológico del ser fenoménico, del ser posible, del *objeto* de la experiencia.

Será precisamente la confianza ciega en esta convicción la que provocará el rechazo por parte de Kant de todo dogmatismo racionalista y la seguridad que éste mantiene en la existencia de un conocimiento seguro que parta de una intuición noética. Para Kant, en cambio, no es posible que la razón intuya, sólo la sensibilidad lo hace: “*Los objetos nos vienen, pues, dados mediante la sensibilidad y ella es la única que nos*

suministra intuiciones. Por medio del entendimiento, los objetos son, en cambio, pensados y de él proceden los conceptos. Pero, en definitiva, todo pensar tiene que hacer referencia, directa o indirectamente (mediante ciertas características), a intuiciones y, por consiguiente (entre los humanos), a la sensibilidad, ya que ningún objeto se nos puede dar de otra forma”²²⁰.

Así pues, el entendimiento, desde sus propias operaciones, separado formalmente de la sensibilidad, no es capaz de tener experiencias del mundo en sí, pues la inteligencia humana no sale activamente al encuentro de la realidad intuyendo (platónica) o abstrayendo (aristotélicamente) sus razones propias, sino que siente pasivamente una materialidad fenoménica diferenciada y múltiple para luego ordenarla o clasificarla artificial y formalmente en el interior de la conciencia (mediante sus propias capacidades, esto es, imponiéndolas, desde el sujeto, una cierta unidad de orden). Este hecho trascendental implica, pues (y en esto consiste precisamente el giro copernicano kantiano ya analizado en los capítulos precedentes), que no hay posibilidad alguna de que el entendimiento o la razón salgan²²¹ del mundo fenoménico y se dediquen a aprehender la naturaleza de un supuesto orden formal que resida en el propio ser y que no se encuentre de antemano, *a priori*, como orden de posibilidad trascendental subjetivo, en los mecanismos de unificación propios de la conciencia humana. La razón no es nada que forme parte del mundo en sí y que el ser humano pueda conocer, la forma no se encuentra en el ser. La razón, lo formal, es sólo lo propio del orden impuesto por el sujeto. La razón no intuye, no ve, solo ordena el material fenoménico que a su vez ha sido formalizado sensiblemente. Las formas universales con las que se piensa y se comprende el mundo fenoménico, el elemento conceptual o ideal determinante, o según la terminología kantiana, la estructura categorial *a priori* y trascendental propia del entendimiento con la que se ordena el material empírico o fenoménico, no se percibe, sino que opera sólo como una estructura formal ordenadora de lo sentido, como una función de unificación categorial de la multiplicidad sensible o de las intuiciones propias del mundo fenoménico. La única función o posibilidad del entendimiento, es pues, la de construir una serie de síntesis ordenadoras del caudal de experiencias intuitivas que emanan de la sensibilidad. El entendimiento constituye el

²²⁰ *Ibíd.*, Pág. 65.

²²¹ Al menos epistémicamente, científicamente, pues ya veremos como la razón práctica si tienen como virtualidad última postular sus ideales sobre el mundo fenoménico.

mecanismo ordenador propio de las estructuras cognoscitivas conceptuales o categoriales del ser humano, capaces de dar un sentido y un orden formal a lo intuitivo sensiblemente, “*En una lógica trascendental aislamos el entendimiento (al igual que hicimos antes con la sensibilidad en la estética trascendental) y tomamos de nuestros conocimientos únicamente la parte del pensamiento que no procede más que del entendimiento. Ahora bien, el uso de este conocimiento puro se basa en la condición siguiente: que se nos den en la intuición objetos a los que pueda aplicarse. En efecto, sin intuiciones todo nuestro conocimiento carece de objetos y, consiguientemente, se halla enteramente vacío*”²²².

Por su lado, la sensibilidad no piensa, no ordena racionalmente, sino que su función consiste más bien en recibir pasivamente las impresiones sensibles, su virtualidad propia es la de conmoverse ante un estímulo externo; es por tanto una parcela de la subjetividad trascendental totalmente pasiva, únicamente intuitiva (sólo siente, no produce). Sin embargo, aunque esta receptividad no sea el lugar y la ocasión de la legislación libre del sujeto, su mediación permite abrir la posibilidad de un mundo de experiencias para el ser humano; su síntesis de la materia intuitiva y las formas *a priori* de la sensibilidad (el espacio y el tiempo) propicia la existencia del único mundo posible, el mundo fenoménico, el marco *objetual*, el suelo y el techo del conocimiento, el cerco y el límite de cualquier experiencia humana.

Como decimos, esta receptividad sintética construida por la sensibilidad y que abre el único universo de experiencias posibles para el ser humano, no se encuentra, por supuesto, vacía de subjetividad formal, pues en ella se produce ya una cierta ordenación trascendental, una cierta modelación, un cierto filtro formal apriorístico, y con él, una cierta síntesis (o como nos decía Kant en el texto con el que abríamos el presente capítulo, una *composición*). Hay ya en las operaciones de la sensibilidad una cierta producción sintética, en concreto, el ejercicio subjetivo que permite canalizar espacio-temporalmente (intuición pura) la materia de la sensibilidad (la intuición sensible), produciendo así un mundo de experiencias posibles para la conciencia trascendental (el mundo fenoménico), esto es, un mundo ya, en alguna medida, subjetivo, formalizado, puesto sobre una cierta unidad de orden, posibilitado. La constitución de la experiencia posible implica, pues, la necesidad de construir un orden artificial entre dos causas o

²²² *Ibíd.*, Pág. 100.

formas distintas *ex natura rei* que han de cerrarse en una cierta unidad. Por un lado la materia de la experiencia, la corriente múltiple y abigarrada de las sensaciones. Por el otro, la forma universal de ordenar subjetivamente esas experiencias sensibles, los elementos puros o formas *a priori* de la sensibilidad.

Tenemos pues aquí una evidente clave estructural que pone en relación al criticismo kantiano con su origen medieval, pues Kant defiende aquí, como ya hiciera Escoto, que la materia (en este caso, la materia de la experiencia fenoménica) contiene ya una cierta formalidad de por sí, constituye un cierto *esse* formal separado formalmente *ex natura rei* de la propia forma trascendental que la ubica espacio-temporalmente, de la forma que la constituye en segundo lugar, dándola un verdadero sentido trascendental (en este caso, espacio-temporal). La materia de la experiencia goza ya de una cierta entidad formal de por sí, si no absoluta, sí en cierto modo, formalmente *ex natura rei*, pues dicha virtualidad a posteriori que recibe la conciencia trascendental se encuentra separada formalmente de las condiciones de posibilidad o elementos *a priori* característicos de la sensibilidad que la han de encauzar o unificar, recibiendo así la determinación propia del sujeto, *“Así, pues, en la estética trascendental aislaremos primeramente la sensibilidad, separando todo lo que en ella piensa el entendimiento mediante sus conceptos, a fin de que no quede más que la intuición empírica. En segundo lugar, apartaremos todavía de esta última todo lo perteneciente a la sensación, a fin de quedarnos sólo con la intuición pura y con la mera forma de los fenómenos, únicos elementos que pueden suministrar la sensibilidad a priori. En el curso de esta investigación veremos que hay dos formas puras de la intuición sensible como principios del conocimiento a priori, es decir, espacio y tiempo. Nos ocuparemos ahora de examinar esas formas”*²²³.

En cualquier caso, para Kant, no hay otro modo de obtener noticias del mundo que a través de este cauce de formalización de la materia de la experiencia, y no hay otras experiencias que aquellas que se encuentren domesticadas o filtradas, ordenadas, legalizadas, universalizadas, puestas sobre una unidad de orden, canalizadas de forma *a priori* por la actividad del propio sujeto de conocimiento. Es el sujeto, y no tanto el objeto (el conocer, como decimos, tras el giro copernicano kantiano, gira en torno al sujeto), el que se pone ya en juego en este primer momento sensible, o en esta primera

²²³ *Ibíd.*, Pág. 67.

recepción, en esta primera síntesis característica del proceso cognoscitivo. De esta manera, aquello que es posible tiene su origen fundamental en las estructuras trascendentales y formales de la subjetividad humana (en el caso de sensibilidad, en la materia sensible junto con el espacio y el tiempo). La materia de la experiencia sensible, separada formalmente de todo elemento puro, como causa o forma por sí, antes de ser pensada (antes de ser categorizada o conceptualizada), necesita ser plegada y teñida (formalizada) por un cierto sentido determinante propiciado por el sujeto en su orden sensible a través de las formas puras de la sensibilidad; sentido formal éste, que constituye el marco de cualquier experiencia posible, la condición de posibilidad de toda sensación, tanto interna como externa.

Así pues, para Kant, el hecho de sentir, el hecho de ver o de oír, implica ya, no una mirada o una audición del ser mismo, esto es, una experiencia del objeto extramental; no implica una percepción de la cosa en sí, sino, más bien, una experiencia que pone en juego las propias condiciones sensibles y subjetivas que la conciencia trascendental dispone efectiva y formalmente para posibilitar dicha experiencia; esto es, supone necesariamente que sea el ser humano mismo el que constituye esa sensación material, y posteriormente la ordena o la construye espacio-temporalmente, y por lo tanto, será el mismo sujeto el que se vea reflejado en la misma. Así pues, cuando se ve, piensa Kant, el objeto de la visión devuelve el orden formal o posible impuesto por el sujeto mismo al fluir del material de las sensaciones; como en un espejo, lo que se ve, no es la cosa sino el sujeto, la forma subjetiva que permite esa misma acción de mirar²²⁴. La sensibilidad no consigue tener noticias de una cosa en sí exterior a la propia subjetividad, sino que su puesta en funcionamiento conduce a poner en marcha las propias condiciones subjetivas que propician ordenadamente dicha experiencia material.

El sujeto, como ya se ha concluido anteriormente, es pues, causa formal, material y eficiente del conocer (por su parte, la causa final, no tiene ya función alguna). Causa eficiente pues manobra como una función, como una operación, como un proceso o actividad que pone en marcha toda la actividad que propiciará la

²²⁴ Ahora bien, esta introspección perderá toda trascendencia y poética misticista cuando el pensador de Königsberg descubra la vaciedad de ese yo omnipresente en el conjunto de la actividad cognoscitiva.

posibilidad de acceder a un objeto, a un mundo de fenómenos. Causa material por constituir la sensación subjetiva (la intuición empírica) el contenido necesario a posteriori que ha de ser ordenado por el sujeto; la materia no es sino el estímulo sensible perteneciente al propio sujeto (la cual, además, contienen ya una cierta forma de por sí, pues se encuentra separada formalmente *ex natura rei* de las formas puras de la sensibilidad). Y por último, causa también formal, por ser ese mismo sujeto el que aporta las condiciones de posibilidad espacio-temporales que dan sentido determinante a esa materialidad sensible

En efecto, la forma subjetiva, el orden de lo posible, la unidad de orden impuesta por el sujeto trascendental, la síntesis trascendental, tal y como venimos advirtiendo, trabaja ya a nivel sensible, pues se produce aquí, según describe Kant en la Estética Trascendental de su Crítica de la Razón Pura, una necesaria y subjetiva ubicación e identificación temporal y espacial de cualquier intuición empírica, de cualquier materia de la experiencia. Sin este reconocimiento y unidad, sin este orden conferido sintéticamente desde los elementos formales *a priori* de la sensibilidad a la materia de la experiencia (la cual, como hemos dicho, se encuentra separada formalmente de aquellos), o sea, sin esta determinación u orden formal impuesto a la materia de la intuición sensible desde la intuición pura, desde las condiciones de posibilidad de la propia sensibilidad, no hay lugar para que surja ni conocimiento ni experiencia alguna “*Lo que, dentro del fenómeno, corresponde a la sensación lo llamo materia del mismo. Llamo, en cambio, forma del fenómeno a aquello que hace de lo diverso del mismo pueda ser ordenado en ciertas relaciones. Las sensaciones sólo pueden ser ordenadas y dispuestas en cierta forma en algo que no puede ser, a su vez, sensación. Por ello, la materia de todo fenómeno nos viene dada únicamente a posteriori. Por el contrario, la forma del fenómeno debe estar completamente a priori dispuesta para el conjunto de sensaciones del psiquismo y debe, por ello mismo, ser susceptible de una consideración independiente de toda sensación*”²²⁵.

Insistamos, a partir de las propias palabras del filósofo de Königsberg, en la evidente analogía que se da aquí entre las separaciones formales escotistas en su análisis de la sustancia física y metafísica (y también en su afirmación del *esse objectivum*) y la distinción kantiana entre la materia de la intuición y las formas puras de la experiencia

²²⁵ *Ibíd.*, Pág. 65-66.

sensible. Ambas, sensación material y sensación pura, se encuentran separadas en cierto modo, pues una se ha de encontrar ya *a priori* en las capacidades de la subjetividad trascendental, mientras que la otra, sólo surge cuando acaece la experiencia concreta y particular, esto es, sólo sucede a posteriori ante un estímulo exterior. Son, por tanto, dos estructuras formales distintas o dos causas por sí, propiciadoras de toda experiencia sensible que ha de tener una cierta unidad de orden, y por tanto, constituyen dos formas distintas *ex natura rei*.

Así pues, en el criticismo kantiano, como en la filosofía de Duns Escoto, necesariamente, la serie de causas formalmente distintas *ex natura rei* han de componer una cierta unidad, una unidad no natural sino de orden. En efecto, el elemento formal determinante y *a priori* de lo formal-trascendental (intuición pura) ha de componer o teñir espacio-temporalmente a lo indeterminado del material múltiple y a posteriori (intuición empírica), propiciando dicha unidad de orden el engranaje cognoscitivo que abre y constituye el mundo fenoménico para el ser humano. Sin la receptividad y la formalización impuesta por el espacio y el tiempo a la materia de la experiencia, sin la síntesis de ambas formalidades distintas *ex natura rei*, ningún objeto puede darse a la experiencia humana, ningún objeto sería posible, ningún objeto sería sentido. No hay posibilidad de la experiencia sin síntesis sensible, esto es, si el caos fenoménico no se sujeta a un orden de sucesión temporal y a un mapa de ordenación espacial: *“En efecto, el que los objetos de la intuición sensible hayan de conformarse a las condiciones formales a priori de la sensibilidad (que residen en el psiquismo) se desprende con claridad del hecho de que, en caso contrario, no constituirían para nosotros objeto ninguno”*²²⁶.

Insistamos otra vez. Si la materia de la sensibilidad (formalmente distinta de las formas *a priori*, y por tanto, conteniendo ya una cierta forma de por sí), esto es, si el estímulo o la corriente equívoca que abre la sensibilidad, no se “conformara”, esto es, no se ordenara, no se sintetizara, no se redujera formalmente a la inteligibilidad formal subjetiva del ahora y el después y a la disposición del aquí y el allá (a las formas puras del espacio y el tiempo), ninguna experiencia podría ser construida, el ser humano carecería de objeto para la experiencia, no habría posibilidad de construir el fenómeno,

²²⁶ *Ibíd.*, Pág. 124.

el sujeto se encontraría falto de cualquier experiencia, estaría incapacitado para intuir, el objeto de la experiencia no sería dado²²⁷.

Así pues, aquello a lo que puede acceder el ser humano no puede ser otra cosa que el objeto de la experiencia, pero, tal y como venimos defendiendo, este objeto, en última instancia, al ser una experiencia sintética de la materia a posteriori y las formas puras *a priori* de la sensibilidad, es, además de una unidad de orden que sintetiza lo formalmente distinto, una experiencia que pone en juego al propio sujeto, una experiencia de sí mismo, un saber que se desprende de receptividades o capacidades internas que estructuran formalmente el mundo fenoménico (de la materia como experiencia y de la forma como adecuación espacial y temporal de esa experiencia), que dan sentido y orden a aquel material que es intuitido a través de la sensibilidad y que es necesariamente mediado o formalizado por los elementos trascendentales puestos por el sujeto.

Por tanto, no hay experiencia posible para el sujeto si la materia de la experiencia no se unifica sintéticamente con las formas puras de la sensibilidad. Sin acotar espacial y temporalmente aquella materia recibida a través de los sentidos, dicha recepción no tendría ocasión de ser fijada en un orden de sucesión y de espacialización susceptible de generar una experiencia viable, reconocible, capaz de ser procesada. Sin ese orden la materia sensible sería un caos irracional de fenómenos absolutamente inconexos, fuera de toda ubicación temporal y espacial. Por eso piensa Kant que no sólo el hombre, sino cualquier ser racional dispuesto naturalmente desde la sensibilidad, constituido epistemológicamente hacia la intuición sensible, tendría que operar de la misma manera para construir y almacenar en su conciencia un mundo de experiencias. Otra cosa sería el supuesto caso de un ser que no estuviera pertrechado por un sistema

²²⁷ Ciertamente es que el tiempo goza de preeminencia frente al espacio en su formalización de la materia de la sensibilidad, ya que acompaña toda experiencia tanto externa como interna, mientras que el espacio, como forma de la sensibilidad exterior, sólo lo hace con las representaciones de un supuesto mundo exterior. Es más, la estructura trascendental sensible de la temporalidad tendrá reservado un puesto fundamental en la serie de mediaciones formales que han de reducir la distancia entre el yo y el mundo, pues será la encargada de acercar lo sensiblemente intuitido, lo fenoménico, y las funciones de identificación y de categorización formal de eso sentido. Y es que el sujeto trascendental, el yo pienso que ha de acompañar a cada una de mis representaciones viaja en el momento, se encaja en la temporalidad como formalización de cualquier experiencia posible (al menos, y como se verá más adelante, en la segunda versión de la deducción trascendental).

perceptivo rebajado a la sensibilidad, esto es, un ser que pudiera obtener intuiciones intelectuales, un ser no sensible, no particular, o sea, un ser solo razón, solo *logos*, en definitiva, un Dios. Un tipo de ser así, piensa Kant, sí podría alcanzar el mundo sin mediación espacio-temporal. Pero podría llegar a hacerlo porque él mismo se tendría que postular a la vez como la ley de dentro y la ley de fuera, o sea, que este Ser sería tal que su mundo interno sería a su vez el mundo tal y como es en sí mismo, la cosa en sí; estaríamos pues ante un ser en el que el afuera de sí, es a su vez, su propia constitución, su creación, el producto de sus propias condiciones internas, su pensamiento²²⁸. De esta manera, para este Ser, lo real-lógico no sólo sería un mundo epistemológico, una posibilidad ideal, un mundo para él, para su conciencia, sino que sería también un mundo en sí, ontológico, esto es, que su conciencia creadora, su razón absoluta, constituiría a la vez el conjunto del mundo fenoménico y del mundo nouménico²²⁹.

En cambio, para el ser humano, la cosa de la que se puede dar razón no es la cosa en sí, no es el ser, sino la cosa para sí mismo, adaptada y mediada, ordenada formalmente por sus capacidades cognoscitivas (el objeto de la experiencia). Por eso piensa Kant que la ontología (tal y como la entendió la modernidad) ha de quedar vacía de significación filosófica, puesto que el ser pierde su capacidad de ser pensado e integrado en una lógica trascendental. En efecto, para Kant, una filosofía guiada por la crítica se tiene que reducir a una *Analítica Trascendental* (a un análisis acerca del funcionamiento del propio sujeto trascendental). La razón de ser de la realidad posible se encuentra en el sujeto y no en el objeto; sólo la experiencia subjetiva contiene sentido, sólo el yo dota de lógica o de orden a la naturaleza, sólo lo formal subjetivo es capaz de constituir un mundo para el ser humano; sólo lo posible, como condición trascendental subjetiva, es esencial. El ser, el mundo en sí mismo, queda reducido a un concepto límite, a una instancia sin contenido real, vacía de objetividad, de finalidad, de posibilidad, de verdad y de cualquier resto de formalidad. La realidad en sí misma no constituye un mundo al que tender, el ser no constituye el fin del conocer (ni tampoco del querer), pues lo relevante, lo sustancial (la esencial real), es, por el contrario, lo tendido desde el yo, la posibilidad, aquello que propicia, *a priori*, cualquier experiencia.

²²⁸ Esta parece ser la conclusión hegeliana y su definición de lo lógico, de la dialéctica, del ser, de la totalidad, del en sí y para sí.

²²⁹ Lo que para Hegel será el *logos* mismo, el movimiento dialéctico de lo en sí y para sí.

El ser pierde su condición de cosa capaz de ser inteligida, no es objeto de comprensión, el ser no es *objeto*; el ser deja de ser, y su lugar es ocupado por el sujeto trascendental.

3.2.2. EL ACOPLAMIENTO ENTRE LO EMPÍRICO Y LO PURO

Volviendo al hilo argumental del presente capítulo, debe recordarse que, para la filosofía crítica, el único camino a través del cual el ser humano puede obtener representaciones es la sensibilidad, la cual, recibe pasivamente el caos material de la intuición sensible, la desproporción infinita de la materia amorfa (que sin embargo, como hemos dicho, no deja de contener cierta forma), encontrando una cierta proporción a través del espacio y el tiempo. Paradójicamente, esta síntesis que concluye en el fenómeno se produce, para Kant, de forma inmediata, esto es, sin mediación, sin necesidad de articular un tercer término, pues la forma subjetiva se enlaza inmediatamente con la materia empírica.

Por tanto, la síntesis fenoménica acaecida entre la intuición empírica y la intuición pura, la unidad entre la materia sensible y las formas puras de la sensibilidad, propicia el conocimiento sensible en un proceso de encaje automático, de formalización directa. La sensibilidad se caracteriza por una recepción pasiva de lo exterior por parte de las estructuras subjetivas de la sensibilidad (por las formas puras de la sensibilidad), que se adherirán inmediatamente a la materia empírica para propiciar el conjunto del mundo fenoménico. La intuición sensible trae de modo inmediato el objeto de la experiencia “*la intuición es el modo por medio del cual el conocimiento se refiere inmediatamente a dichos objetos...*”²³⁰.

Así pues, para Kant, el sujeto asiste pasivamente al encaje directo entre cada experiencia sensible, entre cada intuición material empírica, entre cada materia de la experiencia (constituida ya por una cierta formalidad, por una forma de algún modo, por una forma *ex natura rei*), y su fijación formal definitiva, su unificación ordenada por la intuición pura articulada a través del tiempo y del espacio. La sensibilidad es sólo

²³⁰ *Ibíd.*, Pág. 65.

receptividad, acusación pasiva de un estímulo externo que sólo puede ser recibido por parte del sujeto bajo una sucesión temporal y una ubicación espacial, “*Si llamamos sensibilidad a la receptividad de nuestro psiquismo, siempre que sea afectado de alguna manera, en orden a recibir representaciones, llamaremos entendimiento a la capacidad de producirlas por sí mismo, es decir, a la espontaneidad del conocimiento*”²³¹.

Espacio y tiempo son pues las condiciones mínimas para que la experiencia sensible sea recibida, para que sea posible; son las condiciones de la *receptividad*, y no las condiciones que permiten que esa experiencia posible sea espontáneamente pensada, pensada activamente por el sujeto. De esta manera, no entiende el filósofo de Königsberg que esta recepción del fluir sensible por parte del espacio y el tiempo demande de un elemento interno de mediación, de un *tertium quid*, un *tercer hombre* que ligue lo diverso.

Este hecho tiene, ciertamente, una significación muy relevante para el presente trabajo de investigación, pues parece constituir una prueba en contrario de nuestra hipótesis estructural, la cual defiende la necesidad inequívoca del *tertium quid* formal para la articulación del conjunto de la filosofía trascendental y su serie de causas por sí, o formas distintas *ex natura rei*, que van jalonado en conjunto de la experiencia y el conocimiento (en este caso, la materia sensible frente a las formas puras de la sensibilidad). De modo que, cabe preguntarse ¿Cómo es que la unidad sintética entre la materia y la forma al nivel de la sensibilidad no necesita de un árbitro que ligue ambos aspectos?

La razón que implícitamente podemos inducir del proyecto kantiano para justificar el hecho de que la síntesis de la sensibilidad opere de manera inmediata, sin tercero, sin mediación, se basa en dos posibles argumentos. El primero se apoya en una prueba que no necesita justificación, pues para Kant, el hecho de tener representaciones sensibles es un dato bruto, es, por tanto, un acontecimiento mental que no necesita deducción, que no necesita prueba. Este hecho evidente, a su vez, consiste en la necesidad trascendental de que la materia de la experiencia, junto con el espacio y el tiempo, se presenten como intuiciones posibilitadoras de cualquier experiencia humana,

²³¹ *Ibíd.*, Pág. 93.

sin la cual el ser humano carecería de objeto, esto es, sin ellas, el objeto de la experiencia no sería dado, sin ellos, el ser humano no tendría experiencia alguna. El segundo argumento se sostiene a través de la negación de que dicha función subjetiva se encuentre sostenida por una unidad de orden categorial o conceptual anclada en el entendimiento. Analicemos estos dos presupuestos del criticismo trascendental detalladamente.

En cuanto a la primera cuestión, Kant defiende que sólo hay objeto para la experiencia humana, o en otras palabras, sólo se abre el mundo de los fenómenos para el ser humano, a través de las condiciones *a priori* de la sensibilidad en su ordenación de la experiencia o de la materia sensible. Y esto es un hecho de experiencia absolutamente necesario, es un dato de la experiencia que hay que aceptar. El ser humano, sin lugar a dudas (de manera evidente), y como ya postuló Descartes, goza de representaciones mentales (de ideas, afirmaba el filósofo francés), de intuiciones, piensa Kant, vengan éstas de donde vengan; por tanto²³² *“Sean cuales sean el modo o los medios con que un conocimiento se refiere a los objetos, la intuición es el modo por medio del cual el conocimiento se refiere inmediatamente a dichos objetos (...). Tal intuición únicamente tiene lugar en la medida en que el objeto nos es dado. Pero éste, por su parte, sólo nos puede ser dado (al menos para nosotros, los humanos) si afecta de alguna manera a nuestro psiquismo. La capacidad (receptividad) de recibir representaciones, al ser afectados por los objetos, se llama sensibilidad”*²³³. Así pues, el objeto de la experiencia, el fenómeno, la materia ordenada espacio-temporalmente es un hecho con el que hay que contar.

Efectivamente, como ya hemos visto en los párrafos anteriores, la sensibilidad es la capacidad (receptividad) que constituye el objeto de la experiencia, y ésta, a su vez, se da por medio de lo que el propio Kant denomina una *“composición”* entre la materia sensible o a posteriori y la forma pura o *a priori*. Así es, la materia y las formas puras de la sensibilidad propician el marco trascendental de la experiencia humana, son las puertas sobre las que pivota toda realidad que pueda ser aprehendida por el hombre, pues sin ellas no hay experiencia posible, sin ellas no hay *objeto*, no hay datos fenoménicos. De ahí que toda experiencia se tenga que ajustar a ese orden formal

²³² Reproducimos y ampliamos aquí un fragmento recogido dos párrafos más arriba.

²³³ *Ibíd.*, Pág. 65.

propio de las capacidades subjetivas características de la sensibilidad trascendental: “*Todos los fenómenos concuerdan, pues, necesariamente con esta condición formal de la sensibilidad, ya que solo gracias a ella pueden manifestarse, es decir, solo gracias a ella pueden ser empíricamente intuitidos y dados*”²³⁴.

Por tanto, sin el orden formal otorgado por el espacio y el tiempo a la intuición sensible, el mundo fenoménico, los objetos de la experiencia, no serían dados, el ser humano no tendría datos empíricos; la experiencia humana carecería de objeto, sería imposible cualquier intuición sensible, el mundo mental de representaciones estaría apagado, sería imposible el acceso a la realidad fenoménica, ningún objeto surgiría para la experiencia humana, no habría aparición alguna²³⁵. Pero como es un hecho de experiencia irrefutable la posibilidad de la recepción de experiencias por parte de la sensibilidad, hay que contar con el dato, con el hecho cierto de la unidad o “*composición*” del material empírico a posteriori por parte de las formas puras *a priori*.

Ahora bien, se podría argumentar un realismo epistémico o gnoseológico contrario a la filosofía trascendental kantiana y defender la posibilidad de que dicho orden, la formalidad que permite la experiencia, fuera captado por el sujeto, y no puesto por el mismo. La realidad del espacio y el tiempo podría ser objetiva y no subjetiva²³⁶. A esto responde Kant que se cae en absurdos insalvables si se afirma la realidad

²³⁴ *Ibíd.*, Pág. 126.

²³⁵ No carece de importancia la distinción kantiana entre cosa y objeto. El objeto es el fenómeno, la aparición (que no ya, como en el mundo clásico del platonismo, la apariencia sensible, particularidad engañosa que ha de ser abstraída por el intelecto para descubrir la esencia), aquello que entra dentro de los canales de la experiencia posible para el ser humano, es la materia sensible domesticada formalmente por los *a priori* de la sensibilidad. El objeto se refiere así, en Kant como en Escoto, a la cosa representada en la conciencia subjetiva, y no la realidad misma conocida en acto como lo es para Aristóteles. La realidad misma no es fenoménica. Para Kant la realidad no sentida es nómeno, la cosa, la cosa en sí, la realidad fuera de la conciencia subjetiva, ser con contenido ontológico y no ya el ser para la conciencia, el ser epistemológico. Esta cosa es, como ya se ha dicho, puro límite, una nada imposible pues no es apta para el sujeto, es lo exterior al sujeto conciencia, es no real, no objetiva, no formal. En este sentido afirma Kant que “*Al decir que tanto la intuición de los objetos externos como la autointuición del psiquismo representan ambas cosas en el espacio y en el tiempo, tal como éstas afectan a nuestros sentidos, esto es, tal como aparecen, no pretendo afirmar que estos objetos sean pura apariencia. En efecto, en el fenómeno, los objetos, e incluso las propiedades que les asignamos son siempre considerados como algo realmente dado. Pero, en la medida en que, en la relación del objeto dado con el sujeto, tales propiedades dependen únicamente del modo de intuición del sujeto, establecemos una distinción entre dicho objeto en cuanto fenómeno y ese mismo objeto en cuanto objeto en sí*”. *Crítica de la razón pura*, Pág. 88, Madrid, Santillana, 1997.

²³⁶ Podríamos decir, onto-lógica, y no sujeto-lógica.

extramental, no fenoménica, de dichos elementos, si se defiende que son el marco de lo real, las condiciones de posibilidad de un mundo en sí mismo “...es imposible evitar que todo quede convertido en mera apariencia²³⁷ cuando se atribuye realidad objetiva a esas formas de representación. En efecto, si consideramos espacio y tiempo como propiedades que, de ser posibles, tienen que hallarse en las cosas en sí y pensamos, además, en los absurdos en los que nos enredamos (ya que, admitimos que, incluso tras haber sido eliminadas todas las cosas existentes, quedan dos cosas infinitas que no son sustancias ni algo realmente inherente a estas, pero si algo que existe, es más, algo que condiciona necesariamente la existencia de todas las cosas), entonces no podemos censurar al bueno de Berkeley por haber reducido los cuerpos a mera apariencia. Más todavía, nuestra propia existencia, que de esta forma dependería de la realidad subsistente de un no ser como el tiempo, debería igualmente convertirse en pura apariencia...”²³⁸.

El absurdo consiste, como se ve, en asumir la posibilidad de contemplar la realidad del espacio y el tiempo como un ser no sustancial, no individual, no ente, no existencia, que a su vez, se presenta como condición de posibilidad de la realidad de éstos, lo que implica el idealismo propio del mentado Berkeley, pero también el de Descartes y hasta el de Platón. En todas estas filosofías se acaba defendiendo la objetividad o la existencia real como cosa en sí de una estructura de intelección, de un ser que posibilita la existencia de lo particular, pero que él mismo no es cosa, no es entidad. Ciertamente la lógica de Kant es implacable, pero su coherencia no puede dejar de arrastrar consigo la univocidad y el formalismo escotista que la vertebraba. El genio de Königsberg es incapaz de observar otra salida dado su origen estructural. No puede contemplar la comprensión analógica y poner un ser como relación sin caer en idealizaciones y entificaciones sustancializadoras (en formalizaciones) propias del platonismo o del escotismo.

En cualquier caso, a mi entender (y muy a pesar de los argumentos de Kant en torno a la necesidad de reconocer el espacio y el tiempo como elementos necesarios para el conocimiento puestos por el sujeto de manera automática o inmediata), parece

²³⁷ Nótese que aquí Kant afirma esta imposibilidad denominándola mera apariencia, engaño, error; y no aparición, ser para el sujeto, fenómeno.

²³⁸ *Ibíd.*, Pág. 89.

difícil no admitir que dicha síntesis se tiene que producir de forma violenta, no natural, pues la materia empírica goza de una cierta forma de por sí ya que se ha distinguido de las formas puras. En efecto, la intuición sensible que recibe la sensibilidad, no es, en sí misma, ni espacial ni temporal (es distinta formalmente de la intuición pura), con lo que la ubicación subjetiva de esa materialidad sensible a través de dichas estructuras formales implica la superposición de algo formal y universal ajeno a dicha realidad fenoménica múltiple y material. Si la materia de la intuición no es en absoluto la intuición pura, si son dos causas por sí, o formalidades distintas *ex natura rei* (una, pura y *a priori*, la otra, empírica y *a posteriori*) ¿cómo se adapta tan pacíficamente al cauce formal de la sensibilidad?

La respuesta de Kant consiste, como ya hemos adelantado, en afirmar que no podemos admitir ni desde el conocimiento científico ni desde la experiencia cotidiana, un objeto, una realidad, fuera de los cauces de formalización impuestos por el sujeto a la materia sensible, fuera de estas condiciones de posibilidad. Pero es indudable el hecho cierto de que el ser humano goza de experiencias. En cualquier caso, sentir, y luego pensar, no puede consistir para Kant, y tal y como defendía Aristóteles, en un encuentro actual con la cosa, en sentir lo particular, para luego, a través de un ejercicio de abstracción, entrar en contacto con la naturaleza del objeto, sino en ofrecer cierta unidad de orden (en este caso espacio-temporal) a la experiencia bruta, imponer la forma racional desde las propias condiciones de posibilidad subjetivas características del individuo cognoscente; en última instancia someter la intuición sensible a la intuición pura.

Esta necesidad estructural propia del pensamiento kantiano merece otro paréntesis en el hilo de nuestros razonamientos. Y es que dicha solución no se puede desembarazar de cierta contradicción que, desde mi punto de vista, es consustancial a la filosofía crítica. Pues si se afirma con Kant que nada se puede decir científicamente de la cosa en sí²³⁹, dado que ella misma no contiene ninguna forma, ningún orden

²³⁹ Aunque, como ya hemos dicho, si se pueda pensar en ella como noúmeno, o sea, como alma, mundo y dios, y así resucitar lo inteligible por parte la filosofía práctica y su actividad racional. En cualquier caso, esta recuperación de la metafísica clásica y racionalista por parte del lado ético de la razón humana, no implica que podamos articular en este ámbito un saber científico, aunque consista en un saber negativo, por oposición al mundo fenoménico, pues toda explicación y definición de semejante realidad implica la reducción de la misma al orden de formalidad trascendental de las funciones subjetivas, lo que resulta ser un contrasentido.

unificador a través de la cual pueda hacerse objeto de la experiencia, y más tarde, pensable y puesto en un lenguaje para formar parte de la comunicación humana, ¿cómo es que se parte entonces, como presupuesto básico de la filosofía kantiana, de una cierta definición de tal realidad extramental? Parece difícilmente cuestionable que, al afirmar que el mundo en sí mismo se encuentra carente de toda formalización (ya sea espacio-temporal o categorial), este juicio supone ya un presupuesto cognoscitivo acerca de esa misma realidad, que sin embargo se presenta como un lugar inaccesible a toda experiencia y conocimiento sensible, y con él, a toda definición categorial. Cómo puede afirmar entonces Kant que el noúmeno tiene el carácter o la cualidad de carecer en sí mismo de ninguna unidad de orden propia de la estructura sensible o conceptual, y por tanto de inteligibilidad, si su acceso se encuentra vedado²⁴⁰, ya que la única experiencia posible para el ser humano es la del mundo fenoménico. Decir que el ser en sí mismo no posee ninguna condición formal, ninguna unidad o relación por sí, y que ésta, transformada en una unidad de orden, se encuentra únicamente en el sujeto, implica no limitar nuestros juicios y nuestras categorías al mundo fenoménico.

En cualquier caso, podemos volver a afirmar que, en última instancia, para Kant, la síntesis de la sensibilidad no es problemática porque realmente, objetivamente, trascendentalmente, no hay tal síntesis (aunque el mismo Kant insista en la separación formal y en la composición de las dos causas por sí). El *objeto*, lo real, lo posible, es el fenómeno, a fin de cuentas, la representación, el sujeto, el yo, la voluntad, y no ya la realidad extramental, la llamada cosa en sí. Este concepto, el de *cosa en sí*, no se refiere a un algo en el mundo, no tiene referente, carece de razón de ser (no tiene ninguna medida de por sí), sino que su única función es servir de concepto límite capaz de pensarse (que no conocerse) como la presunta causa (causa pensada, que no conocida) que trae lo distinto, lo múltiple, material y equívoco a lo unitario, universal, posible, trascendental y unívoco constituido desde el sujeto “*En la parte analítica de la crítica se demuestra: que el espacio y el tiempo son meras formas de la intuición sensible, es decir, simples condiciones de la experiencia de las cosas en cuanto fenómenos; que tampoco tenemos conceptos del entendimiento ni, por tanto, elementos para conocer las cosas sino en la medida en que pueda darse la intuición correspondiente a tales conceptos; que en consecuencia, no podemos conocer un objeto como cosa en sí*

²⁴⁰ Como veremos más adelante, vedado para la teoría, que no para la práctica.

*misma, sino en cuanto objeto de la intuición empírica, es decir, en cuanto fenómeno. De ello se deduce que todo posible conocimiento especulativo de la razón se halla limitado a los simples conceptos de la experiencia. No obstante, hay que dejar siempre a salvo –y ello ha de tenerse en cuenta– que, aunque no podamos conocer esos objetos como cosas en sí mismas, si ha de sernos posible, al menos, pensarlos. De lo contrario se seguiría la absurda proposición de que habría fenómeno sin que nada se manifestara*²⁴¹. Así pues, esa cosa incognoscible, necesariamente ha de pensarse como aquello que provoca el estímulo sensible que acabará en el fenómeno, no portando ella misma ninguna unidad u orden formal de por sí²⁴².

En relación con estas cuestiones se encuentra la segunda hipótesis de la que el propio Kant es más consciente, dado que constituye, en parte, su caballo de batalla contra el racionalismo dogmático. En concreto me refiero a la ya mentada tesis acerca del estatus sensible y no categorial del espacio y del tiempo. Y es que, verdaderamente, si dichas formas *a priori* fueran ya elementos conceptuales (categorías, elementos *a priori* del pensar), la afirmación de las dos fuentes del psiquismo (sensibilidad y entendimiento) y la posterior labor de la síntesis mediadora que pone paz entre la sensación y la categoría, se haría innecesaria. En cualquier caso, ¿cuáles son los argumentos de Kant para defender la posición del espacio y el tiempo en la sensibilidad y no considerarlos como categorías del entendimiento? Sabemos ya que las formas puras de la sensibilidad, dentro del sistema kantiano, permiten la experiencia sensible, pero ¿en qué se basa Kant para defender que son elementos del sentir y no funciones de unificación propias del pensamiento? Su justificación tiene su razón de ser, como la tiene una buena proporción de su reflexión filosófica, en ponerse, al menos en parte, del lado de Hume, del lado nominalista²⁴³. Y es que, verdaderamente, si el espacio y el tiempo fueran parte del orden conceptual, el entendimiento sería la única matriz formal del conocimiento humano (siendo la sensibilidad, únicamente, un entendimiento

²⁴¹ *Ibíd.*, Pág. 25.

²⁴² Esta incapacidad de la cosa en sí para constituirse espacio-temporalmente y más tarde para encontrar su razón de ser en un concepto y en una relación o medida con contenido y con verdadero significado metafísico, será seguido muy de cerca por el idealismo alemán, el cual dará un nuevo giro a la filosofía trascendental kantiana hasta recuperar su dogmatismo original ontologizando las formas trascendentales. De esta manera, la materia empírica se pierde como uno de sus fundamentos originales olvidándose así la herencia de Hume.

²⁴³ Que es precisamente, como ya hemos dicho, lo que acabarán negando sus albaceas filosóficos, el idealismo alemán.

confuso). Esta es precisamente la posición característica de la corriente racionalista. Para Leibniz, aunque en sí mismas no lo parezcan, todas las verdades son de carácter analítico, esto es, formales, matemáticas, de razón. En efecto, para el pensador de la *Monadología* no hay lugar para juicios sintéticos y contingentes de carácter empírico o histórico, pues conociendo y agotando todo el orden causal de los fenómenos, también el espacial y el temporal, se pueden deducir como si se tratará de una operación aritmética todos los acontecimientos futuros. Por eso, el paso del Rubicón por parte de César es una verdad de razón aun cuando sea también una cuestión de hecho. Los hechos, lo existencial, lo sometido al desgaste temporal y a la limitación espacial, lo abierto a la experiencia, lo aparentemente múltiple, azaroso e imprevisible, lo confuso, bien pensado, aclarado analíticamente, se reduce a lo racional (a su unidad de orden). De este modo, lo contingente se vuelve necesario, lo espacio-temporal se torna estático, lo sensible no constituye novedad para lo racional. La estructura propia de la sensibilidad, el espacio y el tiempo, son categorías lógicas, conceptos puros, caen dentro del universo lógico. De ahí, que Kant nos diga que *“Leibniz se limitó a comparar entre sí todas las cosas por medio de conceptos. Naturalmente descubrió que no había más diferencias que aquellas por medio de las cuales el entendimiento distingue sus conceptos unos de otros. No consideró como originarias las condiciones de la intuición sensible, las cuales conllevan sus propias diferencias. La razón de no hacerlo se hallaba en que él tenía la sensibilidad por un tipo de representación confusa, no por una especial fuente de representaciones. El fenómeno era para él la representación de la cosa en sí misma (...) En una palabra: Leibniz intelectualizó los fenómenos, al igual que Locke sensificó todos los conceptos del entendimiento”*²⁴⁴

Kant, como ya observamos en el epígrafe anterior, frente al dogmatismo intelectualista y al empirismo sensualista, defiende una verdad universal necesitada de un contenido novedoso, que trascienda, por un lado, la validez cerrada y autorreferencial de las verdades analíticas, y por otro, la contingencia e imprevisibilidad de las empíricas; una verdad, por tanto, absolutamente cierta y que además permita aumentar el conocimiento, una verdad universal con contenido empírico, una verdad que contenga la certeza del racionalismo continental y la riqueza del empirismo inglés. En efecto, ya hemos visto cómo, para Kant, el conocimiento ha de surgir de las dos

²⁴⁴ *Ibíd.*, Pág. 282.

fuentes del psiquismo, irreducibles la una a la otra. De esta manera, el pensador alemán defiende el origen sensible del conocimiento, la imposibilidad de deducir *more geométrico* todo el orden de la sensibilidad al orden del entendimiento. El espacio y el tiempo no pertenecen pues al universo conceptual con el que cerrar racionalmente el mundo histórico, esto es, con el que volverlo deducible formalmente. Las estructuras trascendentales de la sensibilidad permiten tener experiencias, recibir un mundo diverso y distinto, aun cuando sea un mundo sólo sentido, sólo intuido, no pensado, no estructurado en forma de ley o unidad conceptual, no sintetizado desde el orden racional. En última instancia vemos cómo la filosofía trascendental, en su intento de constituirse en síntesis del racionalismo y el empirismo, no puede reducir lo sensible a lo conceptual, como tampoco puede reducir lo lógico a lo sentido (como había propuesto Hume)²⁴⁵.

3.2.3. EL OBJETO DE LA EXPERIENCIA

No resulta difícil volver a insistir en la raíz estructural de esta propuesta. Los términos y la articulación escotista y ockhamista son aquí, otra vez, inequívocos. El fenómeno, lo intuido sensiblemente y formalizado por los *a priori* del espacio y el tiempo, y que constituye precisamente aquello a lo que puede acceder la experiencia humana, aquello que adquiere el estatus de realidad para el ser humano, es denominado por el propio Kant como “*objeto*”; la experiencia es el objeto de cualquier conocimiento posible, la representación constituida en el seno de la subjetividad, y no ya la cosa en sí en cuanto que inteligida en acto por el sujeto cognoscente. Se reproduce y se profundiza pues aquí, a la manera moderna, en la ruptura escotista y ockhamista entre el ser conocido y el sujeto cognoscente. La relación del sujeto con el ser mismo, con la cosa,

²⁴⁵ Si bien, como veremos en el capítulo siguiente, la problemática del *tertium quid* entre la sensibilidad y el entendimiento hará que, en última instancia, la unidad impuesta por la sensibilidad tenga una última raíz conceptual. En efecto, veremos que el tiempo, como condición de posibilidad de toda experiencia tanto externa como interna, tiene que conducirse a través de la apercepción trascendental, esto es, que cada sensación, para ser posible, ha de ser reconocida por el *yo pienso* que ha de acompañar todas mis representaciones. Por tanto, al menos para el Kant de la segunda versión de la Crítica de la Razón Pura, el entendimiento dogmático anega la sensibilidad escéptica.

como en Ockham, se encuentra absolutamente rota; lo único que puede ser reconocido por parte del intelecto humano es el conocimiento mismo, la representación constituida en la conciencia subjetiva, esto es, la intuición empírica posibilitada y encauzada a través de la formalización sensible: el fenómeno

Así pues, el espacio y tiempo pierden toda condición ontológica (y también lógica) y se convierten en mecanismos subjetivos que abren la experiencia posible. La posibilidad se halla ahora en aquello trascendental y formalizante que da pie a cualquier contenido de conciencia. De elementos constitutivos de lo real pasan a ser elementos constitutivos de cualquier experiencia humana. De este modo, analizando la condición subjetiva del espacio, Kant defenderá que “*Afirmamos, pues, la realidad empírica del espacio (con respecto a toda experiencia externa posible), pero sostenemos, a la vez, la idealidad trascendental del mismo, es decir, afirmamos que no existe si prescindimos de la condición de posibilidad de toda experiencia y lo consideramos como algo subyacente a las cosas en sí mismas*”²⁴⁶. Así pues el tiempo es real, como dice el texto, contiene una realidad empírica, sin bien, esta realidad contiene un estatus ideal, trascendental, posible. Sin el espacio, la experiencia se vuelve imposible. Lo posible, que en Suárez operaba como instancia de carácter (onto-)lógico²⁴⁷ aparece aquí como condición de posibilidad de la experiencia humana, como elemento trascendental, y ya no trascendente que propicia la experiencia. Este es el meollo del giro copernicano kantiano, y a su vez, la expresión paradigmática de la subjetividad moderna. La realidad posible se epistemologiza, se vuelve conciencia. Si bien es cierto que ya con Suárez el ser se había convertido en un ámbito de posibilidad formal anterior a la existencia, en un universo lógico, racional, esencial, orden de formas puras previas a la existencia, en Kant dicha estructura se aleja definitivamente del ser y pasa a ubicarse en las estructuras cognoscitivas del sujeto. Por tanto, y como venimos afirmando, el *logos* abandona definitivamente el *ontos* (la forma abandona el ente), se independiza, se formaliza y finalmente se torna en *logos* sensible del sujeto.

Por tanto, los *a priori* trascendentales, en este caso de la sensibilidad, alcanzan el rango del ser posible, de la esencia real, de la forma propiciadora del orden, del

²⁴⁶ *Ibíd.*, Pág. 72.

²⁴⁷ Eso sí, como ya se ha analizado, priorizando su elemento lógico, esencial, formal, frente a su expresión actual, existencial.

elemento capaz de proporcionar unidad; en última instancia, se convierten en aquello que constituye el fundamento o el orden de toda realidad posible. Sin embargo, esa realidad, como decimos, se encuentra ahora subjetivizada. El *objeto* deja de ser la cosa, el ente, la realidad exterior. El *objeto* es ahora el fenómeno. La representación será entonces la única experiencia a la que puede acceder el ser humano, es por tanto la única realidad posible. Y la forma trascendental posibilitadora de dicha experiencia será la única medida de lo real, aquello que da estructura al mundo, la ley, lo universal, su orden de posibilidad (de la posibilidad de la experiencia), lo que Suárez denominaba la esencia real, el ser posible, la estructura ideal que permite tener una unidad de orden que de consistencia a la realidad, en última instancia, el ser. Como asegura Kant refiriéndose al tiempo “*Las propiedades pertenecientes a las cosas en sí nunca pueden sernos dadas a través de los sentidos. En ello consiste pues la idealidad trascendental del tiempo. Según esta idealidad, el tiempo no es nada prescindiendo de las condiciones subjetivas de la intuición sensible y no puede ser atribuido a los objetos en sí mismos*”²⁴⁸

El mundo de los fenómenos es el único mundo accesible, solo él puede hacerse posible. La cosa en sí, el ser fuera de la conciencia, no es cognoscible. Y no lo es porque no se ha hecho *objeto*, no se ha convertido en realidad para el ser humano, no se ha mediado por las condiciones de posibilidad del conocimiento, por el espacio y el tiempo, que son las instancia subjetivas de generación de la experiencia posible. La conciencia moderna y sus condiciones de posibilidad mandan sobre la cosa. El sujeto es lo más de verdad, y como ya hemos visto, aquello que constituye lo real, lo esencial (tal y como, más adelante entenderá a las claras el idealismo alemán). Lo posible es lo real, y esto posible, en el ámbito de la sensibilidad, es la estructura de recepción de la intuición sensible, las estructuras trascendentales de la sensibilidad, las condiciones de posibilidad de cualquier experiencia. Dichas estructuras, dichas formas, son la medida de la realidad, su fundamento; las condiciones subjetivas universales y necesarias que permiten tener un mundo, encontrar realidad. Es su síntesis la que abre dicha realidad, pero ellas mismas son *a priori*, se encuentran latentes en el sujeto antes de su puesta en funcionamiento, son formas trascendentales subjetivas *a priori* posibilitadoras de la experiencia.

²⁴⁸ *Ibíd.*, Pág. 78.

Estas estructuras posibilitadoras de cualquier experiencia humana no sólo permiten hacerse con un mundo, sino que además, dada su estructura *a priori* y necesaria, articulan la verdad objetiva y universal de la ciencia, la posibilidad de ofrecer un lenguaje judicativo, en este caso, el de las matemáticas. El juicio de la sensibilidad, la síntesis que acaece en este momento de la experiencia humana, la unión de lo empírico (que propicia el aumento del conocimiento) y lo formal (responsable de la universalidad del conocimiento), permite articular la geometría y la aritmética como ciencias, si bien dicha articulación ha de llevarse a cabo desde el entendimiento, desde el pensamiento²⁴⁹. La Verdad, como venimos diciendo, si bien mantiene su pretensión de universalidad, pierde su condición ontológica, no expresa la estructura del ser, sino el orden constante y racional a través del cual el ser humano se hace con un mundo, o como dice Kant, aquello que acontece a cualquier ser racional para hacerse con un mapa de inteligibilidad comprensible del mundo.

²⁴⁹ Para hacer matemáticas hay que pensar, hay que construir conceptos, si bien en el caso de la geometría y de la aritmética, su condición de posibilidad así como su necesidad y universalidad se basarán en los *a priori* trascendentales de la sensibilidad, en el espacio (geometría), y en el tiempo (aritmética).

3.3. LA SÍNTESIS DEL ENTENDIMIENTO

3.3.1. LOS LÍMITES DE LA VERDAD

Más compleja que la operación que da pie a la unidad de orden espacio-temporal propia de lo sensible es la síntesis que acaece en el entendimiento. Como hemos analizado en el epígrafe anterior, el “ejercicio” pasivo (la capacidad receptiva) de la síntesis sensible no es, para el propio Kant, una cuestión problemática. No hay necesidad en el ámbito fenoménico de reunir lo diverso, no hay aquí, pues, verdadera unificación sintética de dos causas formalmente heterogéneas, de dos elementos diversos, de dos formas distintas *ex natura rei* que haya que acercar a través de un tercero. La intuición sensible junto con la intuición pura, esto es, la materia fenoménica y las formas puras o *a priori* que constituyen su temporalización y espacialización, no han de ser reunidas desde un fondo de formalización común pues la experiencia estética es pura receptividad, afectación, pasividad, inicio sin más, *fiat* de las estructuras formales cognoscitivas propias del ser humano, sin la cual, ninguna experiencia, ninguna realidad sería posible, ninguna experiencia será dada, no acaecerían los datos propios de la experiencia.

Por el contrario, la síntesis del entendimiento sí implica un acercamiento y una trabazón de lo diverso, de lo heterogéneo, de lo formalmente distinto. En concreto, el trabajo de la conciencia subjetiva, en este momento crítico, consiste en la intersección entre lo conceptual y lo fenoménico, lo que supone la necesidad lógica de explicar el acontecimiento unitario y trascendental que logra enlazar lo siempre distinto que proviene de la intuición empírica²⁵⁰ y la universalidad desplegada por el concepto. En este sentido, y analizando las diferencias entre la síntesis acontecida en la sensibilidad y la que tiene lugar en el entendimiento, el propio Kant afirma que “*En efecto, si se tiene*

²⁵⁰ Si bien mediada ya por las intuiciones puras.

en cuenta que solo mediante estas formas puras de la sensibilidad se nos puede manifestar un objeto, es decir, convertirse en objeto de la intuición empírica, entonces espacio y tiempo constituyen intuiciones que contienen a priori las condiciones de posibilidad de los objetos en cuanto fenómenos, y la síntesis que en dichas intuiciones se verifica posee validez objetiva.

*Las categorías del entendimiento no nos representan, en cambio, las condiciones bajo las cuales se nos dan objetos en la intuición. Por consiguiente, se nos pueden manifestar objetos sin que tengan que referirse forzosamente a funciones del entendimiento y sin que, por tanto, el entendimiento contenga a priori, las condiciones de las mismas. Tal es la razón de que aparezca en este punto una dificultad que no hemos hallado en el terreno de la sensibilidad, a saber, cómo pueden tener validez objetiva las condiciones subjetivas del pensar, es decir, cómo pueden éstas proporcionar las condiciones de posibilidad de todo conocimiento de los objetos, ya que, desde luego, pueden darse fenómenos en la intuición con independencia de las funciones del entendimiento”.*²⁵¹

Vemos, pues, tal y como afirma Kant en el texto anterior, que la actividad propia del entendimiento, la formalización del fenómeno por parte de las estructuras *a priori* procuradoras de la categorización subjetiva, sí constituye una cuestión incierta, dado que la reunión sintética del concepto puro con el caudal fenoménico no viene dada, no es automática (no es pasiva). Muy al contrario, su síntesis, nos dirá Kant, es activa, espontánea. El hecho cierto, positivo u objetivo, de tener representaciones no categorizadas, no reunidas bajo la forma de un concepto puro del entendimiento, la validez de los datos propios del mundo fenoménico antes de ser unificados y ordenados categorialmente, implica que esa misma actividad, la labor propia del entendimiento, no resulte ni inmediata ni necesaria para constituir una experiencia como tal, con lo que su actividad ordenadora sí necesita ser deducida o justificada. En definitiva, Kant piensa que no cabe la posibilidad del error en el ejercicio automático de la sensibilidad (no se puede sentir de otro modo, ya que lo que se siente es algo dado, es un dato de la experiencia, es algo *positivo*), mientras que en la categorización de eso sentido, si cabe el error; de ahí que en esta función del sujeto trascendental si se presente la problemática de la unidad sintética. En resumen, pensar el fenómeno no es algo que

²⁵¹ *Ibíd.*, Pág. 123,124.

venda dado, no es un dato fenoménico inmediato, sino que es “algo” que hay que pensar.

A esto último hemos de añadir que, en última instancia, esta necesidad de la mediación sintética que acerque la sensibilidad y el entendimiento se encuentra motivada por otra decisión doctrinal que ya hemos analizado anteriormente, a saber, por el hecho de que para la modernidad kantiana, y contra el pensamiento racionalista propio del dogmatismo, el entendimiento, por sí solo, no intuye. Intuir solo lo hace la sensibilidad. Y es que “*Un entendimiento cuya autoconciencia suministrara, a la vez, la variedad de la intuición, un entendimiento gracias a cuya representación existieran ya los objetos de ésta, no necesitaría un especial acto de síntesis de lo diverso para alcanzar la unidad de conciencia. Pero si lo necesita un entendimiento humano, que no intuye, sino que simplemente piensa*”²⁵².

Como ya hemos analizado en el capítulo anterior, el entendimiento humano, para el criticismo kantiano, no piensa ni intuye un conjunto de ideas o de posibilidades de manera innata, tal y como proponía la filosofía idealista, ni consigue a través de una cierta actividad de la inteligencia reconocer la cosa tal y como es en sí misma, no alcanza el ser inteligible en un acto de intelección. La cosa en sí no puede ser conocida²⁵³ (aunque sí pueda ser pensada). El entendimiento no puede lanzar sus leyes formales sobre el mundo en sí mismo, no puede conocer o ver intelectualmente el orden del mundo²⁵⁴. Y es que, como venimos insistiendo, para el criticismo kantiano, no hay otro orden posible que el orden subjetivo o trascendental, esto es, la unidad que el propio ser humano impone al mundo de los fenómenos. El sujeto sólo puede acceder, regulándolo, formalizando, sometiéndolo a leyes *a priori*, sometiéndole a una unidad de orden conceptual, al mundo fenoménico, esto es, a sus propias representaciones sensibles. No hay más razón que aquella forma a través de la cual el sujeto ordena categorialmente el material empírico. Conocer o entender, para Kant, es pues, ponerle un orden universal al mundo sensible desde las estructuras *a priori* propias de la subjetividad, desde las categorías del entendimiento. Tanto el fenómeno como el

²⁵² *Ibíd.*, Pág. 158.

²⁵³ Aunque ya hemos visto que tampoco sentida. Sentir, sólo se siente el fenómeno, el objeto, la intuición articulada espacio-temporalmente.

²⁵⁴ Y es que el mundo no tiene orden. Esto es, el único orden que tiene el mundo es aquel que introduce el propio sujeto en el ámbito fenoménico.

mundo en sí mismo carecen de ningún orden categorial. Las categorías son funciones de unificación propias del entendimiento un su ordenación del *objeto*, formas *a priori* ordenadoras del caudal fenoménico. La función del entendimiento no es la de descubrir o contemplar la razón de un orden categorial propio del mundo fenoménico o del mundo tal y como es en sí mismo (ya sea a través de una intuición o mediante un ejercicio de abstracción), sino en reconstruir racional o conceptualmente, o sea, en sintetizar con arreglo a leyes universales del entendimiento (del conocimiento), la multiplicidad del mundo de la experiencia posible. De nuevo vemos, tal y como ocurría en el ámbito de la sensibilidad, como el elemento donador del sentido se convierte en el fondo de unificación formal básico puesto por el sujeto y responsable de hacer posible toda experiencia a través de conceptos, esto es, todo conocimiento, todo pensamiento. En este sentido, nos dice Kant que “*Si hay, pues, conceptos puros a priori, no pueden claro está, incluir nada empírico. Tienen que constituir solo condiciones de una experiencia posible. Únicamente en ésta puede basarse su realidad.*”

En consecuencia, si queremos saber cómo son posibles conceptos puros a priori hay que analizar cuáles sean las condiciones a priori de las que depende y en las que basa la posibilidad de la experiencia cuando hacemos abstracción de todos los elementos empíricos de los fenómenos”²⁵⁵.

En efecto, para el filósofo de Königsberg, los conocimientos humanos, la síntesis de la materia de la experiencia (del fenómeno) y los conceptos puros del entendimiento, constituye la condición de posibilidad de toda verdad humana posible, esto es, de toda verdad racional y empírica, la ley formal que permite pensar lo sentido. En la sensibilidad, la materia de la experiencia junto con las formas puras de la sensibilidad permiten acceder a un mundo, a un *objeto*, gozar de experiencias o de datos sensibles; en el entendimiento, lo formal (lo puro o *a priori*) permite que ese mundo múltiple y variado sea conocido, entendido, ordenado o unificado sintéticamente, subsumido bajo un concepto (entendido, conocido). De este modo, como venimos constatando, la verdad vuelve a quedar rebajada a lo posible, ensimismada, subjetivizada, reducida al encaje sintético entre las dos funciones propias de la experiencia humana, comprimida al acto sintético que permite que el entendimiento regulador ajuste lo indeterminado del caudal sensible.

²⁵⁵ *Ibíd.*, Pág. 129.

Así es, en la filosofía crítica kantiana, tal y como venimos insistiendo, la verdad ha quedado reducida a la correspondencia o unidad formal entre el sentir y el pensar (así pues, en vez de un criterio de verdad como correspondencia entre el ser y el pensar, más bien lo que se defiende aquí es un criterio de verdad como coherencia, como coherencia entre la sensibilidad y el entendimiento). En efecto, la antigua correspondencia entre el ser y el pensar queda sustituida por la cuestión de la unidad sintética entre el producto de la sensibilidad y las formas del entendimiento, esto es, por un encaje formal entre dos capacidades trascendentales de la conciencia, por un orden no natural, por una cuestión de validez, de posibilidad. En palabras del propio Kant: “...fuera de nuestro conocimiento no tenemos nada confrontable con ese mismo conocimiento correspondiente a él. (...) Pero, dado que sólo nos ocupamos de lo diverso de nuestras representaciones y dado que la X a ellas correspondiente (el objeto) no es -por ser objeto forzosamente distinto de todas nuestras representaciones- nada para nosotros, queda claro que la unidad necesariamente formada por el objeto sólo puede ser la unidad formal de la conciencia que efectúa la síntesis de lo diverso de las representaciones”²⁵⁶

Así pues, dado que para Kant el entendimiento se ha convertido en una mera función de unificación formal de lo múltiple de la intuición sensible y no se presenta ya como un órgano capaz de encontrarse con la cosa en sí misma, o dicho de otra manera, como el entendimiento no intuye (platónicamente) ni abstrae (aristotélicamente), como la inteligencia no entiende, formal o actualmente, el ser de la cosa, la cuestión de la verdad queda reducida a justificar el buen orden formal puesto por lo categórico en su reunión o unificación de lo fenoménico.

Debe insistirse de nuevo (como hemos hecho en capítulos precedentes) en que el problema de la verdad adquiere otro tinte, pero estructuralmente, mantiene el lastre comprensivo o el conflicto dialéctico que atenazaba al escotismo medieval y también al racionalismo dogmático. Así es, la dificultad formal o la dialéctica que implica la necesidad de encajar el alma con el ser, el *esse objectivum* con la cosa representada, se reproduce aquí en las entrañas del sujeto trascendental, entre el objeto múltiple y cambiante construido por la sensibilidad y la capacidad analítica del entendimiento para ordenarlo con arreglo a leyes universales. Esta dificultad se impone pues ambas causas

²⁵⁶ *Ibíd.*, Pág. 134.

del conocimiento humano son distintas *ex natura rei*, no constituyen una relación por sí (un solo acto compuesto por dos causas totales y recíprocas), sino dos formalidades distintas, que hay que unir, que hay que dotar de un orden extrínseco: “*Hemos visto antes que, mediante los conceptos puros del entendimiento, prescindiendo de todas las condiciones de la sensibilidad, no podemos representar objeto alguno, ya que nos faltan entonces las condiciones de su realidad objetiva, no hallándose en tales conceptos más que la mera forma del pensar. Sin embargo, pueden ser presentados en concreto si los aplicamos a los fenómenos, ya que es en éstos donde encuentran la materia para constituirse en conceptos empíricos, que no son otra cosa que los conceptos del entendimiento en concreto*”.²⁵⁷

Siguiendo este curso argumentativo, podemos constatar que tenemos aquí, en este nudo o encrucijada de las capacidades de la comprensión humana, la verdadera yuxtaposición o unidad de orden necesaria entre la materia y la forma, entre lo indeterminado del material empírico y la determinación del contenido universal del concepto puro propio del entendimiento, entre lo particular y lo universal. De ahí que se tenga que dar aquí razón no sólo del hecho (como en la síntesis sensible), sino también del derecho de semejante actividad sintética, de la lógica que da razón de dicha unidad de orden “*...la espontaneidad de nuestro pensar exige que esa multiplicidad sea primeramente recorrida, asumida y unida de una forma determinada, a fin de hacer de ella un conocimiento. Este acto lo llamo síntesis. Entiendo por síntesis, en su sentido más amplio, el acto de reunir diferentes representaciones y de entender su variedad en un único conocimiento*”²⁵⁸.

Será precisamente por este trascendental “trance”, por el carácter problemático o dialéctico de la subsunción del caudal fenoménico en las coordenadas reguladoras y universales de los conceptos puros del entendimiento, además de, insistamos en ello, por la distancia formal entre lo fenoménico y lo categorial (por su heterogeneidad, veíamos en un texto anteriormente citado²⁵⁹, por su diferencia formal *ex natura rei*), por

²⁵⁷ *Ibíd.*, Pág. 485.

²⁵⁸ *Ibíd.*, Pág. 111.

²⁵⁹ El texto era el siguiente: “*Comparados con las intuiciones empíricas (o incluso con todas las sensibles), los conceptos puros del entendimiento son totalmente heterónomos y jamás pueden hallarse en intuición alguna. ¿Cómo podemos, pues, subsumir ésta bajo tales conceptos y, consiguientemente, aplicar la categoría a los fenómenos, ya que a nadie se le ocurrirá decir que una categoría, la causalidad por ejemplo, pueda ser intuita por los sentidos ni hallarse*

lo que es en esta mediación donde se han de dilucidar algunas de las cuestiones de mayor relevancia filosófica que ha de acometer la propuesta epistemológica kantiana.

Efectivamente, es en este lugar de la *Crítica de la Razón Pura*, en la denominada por Kant, *Analítica Trascendental*, donde se han de trazar los límites y criterios básicos que han de justificar aquellas demostraciones y explicaciones consideradas legítimas, lo que implica la deducción de una regla que fije qué clase de conocimientos y juicios deben recibir el lustroso estatus de científicos. Esta justificación supone dar razón, -o, en palabras de Kant, *deducir*- cómo se forman, y qué valor de verdad último contiene la elaboración de juicios sintéticos *a priori*, lo que a su vez requiere llevar a cabo una deducción acerca de la síntesis que ha de mediar entre los diversos tipos de representaciones o productos de conciencia, en definitiva, y según el filósofo de Königsberg, explicar qué procesos cognitivos han de llevarse a cabo para construir las explicaciones que reúnen la universalidad formal y el contenido material empírico propios de la verdad²⁶⁰ e indicar por qué lo hacen. En fin, es precisamente aquí donde Kant tiene que enfrentarse a uno de los interrogantes fundamentales de su propuesta teórica formalista y en general, a una de las cuestiones más apremiantes de toda la historia de la filosofía, a saber, el problema de la *verdad*, pues es ésta, “*la parte de la lógica trascendental que trata de los elementos del conocimiento puro del entendimiento y de los principios sin los cuales ningún objeto puede ser pensado es, pues, la analítica trascendental y constituye, a la vez, una lógica de la verdad*”²⁶¹.

De ahí que sea en este lugar de su obra pura o epistémica donde Kant ha de invertir todos sus recursos filosóficos para legitimar su propia doctrina como posición intermedia entre el racionalismo y el empirismo, y de paso deducir una explicación fundamentada acerca de qué tipo de juicios pueden aspirar a considerarse verdaderos, esto es, científicos. Esta demostración, como ya hemos visto, se vuelve apremiante para el criticismo trascendental, precisamente por la fragmentación de las facultades o formas del conocimiento humano en dos partes o causas formalmente diversas *ex*

contenida en el fenómeno? En realidad, es esta natural e importante pregunta la que hace necesaria la doctrina trascendental del Juicio, una doctrina que manifieste la posibilidad de aplicar a los fenómenos en general los conceptos puros del entendimiento” *Ibíd.*, Pág. 182.

²⁶⁰ Conservando ésta el valor que le dio ya la filosofía de Platón, esto es, la universalidad y la necesidad, y añadiendo, contra aquél y con David Hume, el aumento sin límite de los conocimientos propio del saber empírico o sensible.

²⁶¹ *Ibíd.*, Pág. 100.

natura rei del ámbito trascendental: el mundo fenoménico y el terreno de los conceptos (esto es, la sensibilidad y el entendimiento). Por lo tanto, será en la *Analítica Trascendental*, y más concretamente en la parte de la misma que Kant denomina *Deducción*²⁶² de los Conceptos Puros del Entendimiento donde se ofrezca una teoría del significado y de los límites de la verdad posible, cuestión ésta que, además de la importancia que de por sí adquiere en la reflexión crítica kantiana, compone la parte esencial de todo el pensamiento moderno, pues dicha formulación acaba delimitando desde el lado epistemológico, y ya no desde el ontológico o metafísico, los principios de verdad básicos que han de vertebrar toda la propuesta filosófica²⁶³. Como ya hemos avisado, para Kant, la ontología ha de reducirse a una más humilde *analítica del entendimiento puro* dado que, como afirma el propio filósofo de Königsberg, “*Los principios del entendimiento puro no son más que principios de la exposición de los fenómenos. El arrogante nombre de una Ontología que pretende suministrar en una doctrina sistemática conocimientos sintéticos a priori de cosas en general (el principio de causalidad, por ejemplo) tiene que dejar su sitio al modesto nombre de una mera analítica del entendimiento puro*”²⁶⁴.

Es pues, en este lugar de la reflexión kantiana donde se dilucida una de las cuestiones clave de la filosofía trascendental, la bisagra doctrinal desde la que articular los presupuestos básicos que han de componer el criterio de verdad último, el cual, ligado a la cuestión del ser, o mejor dicho, a la negación de ésta, sostenga la propia investigación filosófica y sobre la que, a la postre, acabarán basculando todas las soluciones teóricas, pero también antropológicas, éticas, políticas, jurídicas, o de cualquier otro tipo, que tenga a bien afrontar la labor crítica propia de la filosofía trascendental kantiana.

²⁶² Como ya hemos advertido, aquí, por deducción entiende Kant justificación. Será pues la parte de la Crítica de la Razón Pura donde se de razón de la propiedad y contenido de verdad de las categorías o conceptos puros del entendimiento en su aplicación al mundo de los fenómenos.

²⁶³ Heidegger, en su obra acerca del problema de la metafísica en Kant, resalta la relevancia de esta parte de la teoría kantiana al afirmar lo siguiente: “*Kant ofrece la primera caracterización de la unidad esencial originaria de los elementos puros, que prepara todo examen posterior, en la tercera sección del primer capítulo de la “Analítica de los conceptos”, bajo el título: “De los conceptos puros del entendimiento o categorías”. La comprensión de este párrafo es la clave para la comprensión de la Crítica de la razón pura como fundamentación de la metafísica.*” HEIDEGGER, MARTIN, Kant y el problema de la metafísica PÁG. 47. Editorial Fondo de cultura Económica, Madrid 1993.

²⁶⁴ KANT, INMANUEL, Crítica de la razón pura, Pág. 266. Prólogo, traducción, notas e índices por Pedro Rivas. Madrid, Santillana, 1997.

Insistamos, pues, en que el ámbito de la verdad posible para el criticismo kantiano se encuentra separado absolutamente del ser (como en Ockham) y fracturado formalmente en su interior (tal y como ocurría en Escoto). Esta ruptura que conduce al extrañamiento, a la alineación formal de las funciones que constituyen el interior del sujeto-conciencia, esta fragmentación del yo, necesita, sin embargo, y como venimos afirmando, de una cierta comunicación, de una unidad de orden, capaz de producir una experiencia y un conocimiento con sentido. Las dos fuentes del psiquismo claramente diferenciadas por Kant, formalmente unas de por sí, siendo como son fuentes, raíces o causas distintas *ex natura rei* de toda experiencia posible, han de comunicarse de algún modo; la sensibilidad debe hacerse pensamiento mientras que éste debe hacerse sensible. La conciencia, como el marco de posibilidad de todo conocimiento *a priori*, se encuentra dominada por una distinción formal *ex natura rei*, cuya separación, de algún modo, esencializa y separa las distintas formas que constituyen la conciencia trascendental, generando, en última instancia, una dialéctica de los opuestos. De este modo, la consecución de una verdad propiamente humana se encuentra dominada por una dialéctica de los opuestos, por un hiato formal, que, sin embargo, hay que reconciliar, que hay que resolver, que hay que sintetizar, que hay que unificar, que hay que dotar de un cierto orden, o sea, que hay que reconvertir en verdad, que hay que unir lógica y racionalmente.

Esta necesidad de una cierta unidad de orden se vuelve una cuestión ciertamente inexcusable para la filosofía trascendental, puesto que, si la herida formal que desgarró al sujeto conciencia no se cierra, si no se reúnen las dos fuentes del psiquismo, la fractura acabará por imposibilitar cualquier intento de conocimiento y con él, la posibilidad de articular la experiencia a través de la verdad y de la razón. De ahí que esta grieta formal, y la necesidad lógica de encontrar una unidad de orden que sirva de enlace conciliador, se torne una cuestión central para toda la filosofía crítica²⁶⁵. En este sentido, se hacen comprensibles los cambios programáticos que el propio Kant introdujo en la articulación teórica de la *Crítica de la Razón Pura* y sus diferentes intentos por deducir una unidad de orden que justifique la integración de una serie de

²⁶⁵ Heidegger lo explica así: “La pregunta acerca de la unidad esencial de la intuición pura y del pensamiento puro se origina en el aislamiento previo de dichos elementos. Por lo tanto puede esbozarse el carácter de la unidad que les corresponde, mostrando cómo cada uno de esos elementos reclama estructuralmente al otro” HEIDEGGER, MARTIN, Kant y el problema de la metafísica PÁG. 59. Editorial Fondo de cultura Económica, Madrid 1993.

acontecimientos cognoscitivos que de por sí se encuentran escindidos. Y es que la convivencia y la oportunidad de las llamadas por Kant distintas fuentes del psiquismo, de las diferentes claves de inteligibilidad o marcos parciales de la experiencia y el conocimiento posible, solo fructificarán si se concreta su unidad de orden, si se produce un proceso de identificación sintética, un trasvase recíproco de sus cualidades; esto es, los conceptos puros del entendimiento solo tendrán sentido si se llenan de experiencia fenoménica, y los fenómenos solo serán videntes si se encauzan categorialmente. Por tanto, la unidad del conocimiento se alcanzará solo si se produce la identificación de las diversas fuentes de la experiencia a través de una unidad de orden que supere la contradicción original o natural en la que se hallan sumidas²⁶⁶, “*Tenemos pues dos clases de conceptos de índole completamente distinta, que coinciden, sin embargo, en referirse a objetos enteramente a priori, a saber, los conceptos de espacio y tiempo como formas de la sensibilidad, por una parte, y las categorías como conceptos del entendimiento, por otra*”²⁶⁷.

Ahora bien, por pura lógica, los dos mecanismos de la actividad trascendental no integrados de por sí, las dos formalidades distintas *ex natura rei*, los dos opuestos rotos formalmente pero que sin embargo constituyen una cierta unidad, al menos de orden, no podrán resolver su enfrentamiento por sí mismos. Su encuentro, dada su absoluta diferencia de partida, puesto que no hay nada en cada contrario que le pueda acercar al otro (puesto que no hay relación actual), necesitará, para formar dicha comunidad ordenada, de un tercero que atenúe su disparidad, que acerque su diferencia. Por sí solos, lo fenoménico y lo categorial no podrán cerrar sus diferencias y encontrar una disposición común que organice naturalmente su trabajo unitario. Sin mediación, sin elemento tercero, sin *tertium quid*, no hay conocimiento posible. Nos encontramos

²⁶⁶ Gilles Deleuze explicará la cesura del sujeto trascendental kantiano con especial tino: “*Es evidente, la síntesis es síntesis de algo que separa o que desgarrar. Y esta especie de yo kantiano está desgarrado por esas dos formas que lo atraviesan y que son completamente irreductibles una a la otra. ¿De dónde viene entonces la armonía? ¿Cómo puede funcionar ese sujeto claudicante que no piensa nada sin que lo que piense tenga un correspondiente en el espacio y el tiempo, que no encuentra nada en el espacio y el tiempo que no tenga un correspondiente en el pensamiento? Y sin embargo, el espacio y el tiempo y el pensamiento son dos formas absolutamente heterogéneas. Es un sujeto que está literalmente rajado, atravesado por una especie de línea del tiempo*” GILLES DELEUZE, Kant y el Tiempo. Equipo editorial Cactus, Buenos Aires, Abril de 2008.

²⁶⁷ KANT, INMANUEL, Crítica de la razón pura, Pág. 121. Prólogo, traducción, notas e índices por Pedro Rivas. Madrid, Santillana, 1997.

pues con el hecho crítico que asume necesariamente que el acercamiento virtual responsable de la experiencia y el conocimiento humano sólo se sostiene a través de la intervención de un interlocutor formal que cierre la herida abierta entre el sentir y el pensar.

Pero, como venimos afirmando, la mentada sutura formal o trascendental y la defendida unidad de orden ganada mediante la aparición de un mediador, no lo será por sí (a la manera aristotélica, esto es, a través de una relación o de un acto recíproco), sino de orden, o sea, a través de una imposición violenta, ajena, externa, que a pesar de su distancia y su diferencia de raíz, logre garantizar la unidad de orden, pues cada uno de los lados o causas que posibilitan la experiencia humana se ha roto formalmente y se ha reificado; su entidad formal ha quedado cosificada constituyendo una cierta realidad por sí, esto es, se ha esencializado ideal o formalmente, platónica o escotistamente, perdiendo su condición de acto, de relación. De ahí que cada uno de los opuestos que sostienen las posibilidades de la verdad, se encuentre cerrado sobre sí mismo, incomunicado formalmente. En este sentido, nos dice el propio Kant que “*El entendimiento puro no sólo se distingue completamente de todo lo empírico, sino incluso de toda sensibilidad. Constituye, pues, una unidad subsistente por sí misma, autosuficiente, no susceptible de recibir adiciones exteriores*”²⁶⁸.

Insistamos, compelidos por el texto del propio Kant, en nuestras hipótesis estructurales. Parece evidente que para Kant, cada función propia del conocimiento constituye una cierta formalidad de por sí, autosuficiente, separada formalmente *ex natura rei* de las demás capacidades. Kant no puede entender la actividad propia de la conciencia como una relación por sí, como un acto unitario que reúne una serie de causas totales y recíprocas, sino como una serie de formas que contienen “*una unidad subsistente por sí misma*”, una unidad autosuficiente y separada formalmente, que sin embargo, hay que encajar con la otra forma o causa por sí responsable del proceso de conocimiento. Este encaje formal, esta unidad de orden, esta síntesis de lo formalmente

²⁶⁸ *Ibíd.*, Pág. 102.

diverso, será el elemento de su doctrina que se hace necesario justificar con más apremio²⁶⁹.

En efecto, la herencia escotista patente en el filósofo alemán le lleva a distinguir formalmente las dos causas del conocimiento como dos formas diversas con un cierto ser de por sí. Del mismo modo que Escoto distinguía formalmente las distintas entidades formales (cada una con un cierto ser de por sí) en el interior de la sustancia física o las diferentes causas parciales en el proceso mismo de conocimiento (el *esse objectivum* del propio sujeto y el objeto o el fin del conocer), Kant separará formalmente las distintas funciones del psiquismo, de tal modo que se hace imprescindible un ulterior acercamiento, una postrera unidad de orden o síntesis formal que acerque lo que ha sido formalmente fracturado.

En efecto, el proceso sintético que ha de dar razón de la unidad de la experiencia humana se concreta así en la necesidad de que el *a priori* subjetivo portador del pensamiento, esto es, el elemento formal trascendental propio del entendimiento que trae la posibilidad de conocer (la categoría o el concepto puro), sea rebajado de su estatus inteligible universal y unívoco a través de una mediación o tercer término que acerque su condición como elemento universal, como concepto puro del entendimiento, a la del mundo fenoménico múltiple y equívoco. Del mismo modo, éste último, que a su vez consiste en el producto ordenado de la síntesis entre los elementos puros de la sensibilidad y la propia materia empírica, siendo absolutamente disperso e infinitamente múltiple, tiene que recibir la ayuda de esa misma mediación de modo que pueda reconducirse e interpretarse bajo cierta estructura de inteligibilidad racional que ponga unidad y coherencia a semejante diferencia.

Así pues, la distinción formal *ex natura rei* y la lógica unívoca propia del criticismo trascendental (la cual conlleva también la epistemologización nominalista de la verdad y conduce directamente a la absolutización de la conciencia trascendental

²⁶⁹ De ahí que Heidegger afirme que “*La respuesta, aparentemente sólida, a la pregunta acerca de la unidad esencial del conocimiento ontológico se convierte progresivamente, a medida que esta unidad va determinándose con más exactitud, en el problema de la posibilidad de tal unión. En la síntesis pura deberán encontrarse a priori la intuición pura y el pensamiento puro*” HEIDEGGER, MARTIN, Kant y el problema de la metafísica PÁG. 65. Editorial Fondo de cultura Económica, Madrid 1993.

como principio fundamental de todo conocimiento²⁷⁰, y con él a un concepto de verdad formal y axiomático-posibilista), a su vez, y como hemos visto, prepara una hipostatización formal escotista de los elementos diferenciadores de ese yo, exaltando la distancia entre sentir y pensar. Por tanto, la maniobra kantiana, conduce inevitablemente a profundizar el hiato, a alargar la distancia formal entre las distintas condiciones subjetivas necesarias para la articulación de la experiencia, con lo que se hace aún más patente la necesidad de una articulación sintética, de una mediación, de un *tertium quid*.

Esta lógica en pos de la síntesis tiene aún otro sesgo marcadamente escotista, el cual, volverá a ser un elemento discordante y problemático para la propia formulación kantiana, y que, a su vez, será objeto de profundas revisiones. Y es que, este proyecto de verdad fragmentada, el cual se encuentra, como venimos reiterando, marcado por la idealización de las distintas raíces de la experiencia humana, por la hipostatización formal de las diferentes funciones del psiquismo que implica la distinción escotista, se va a desarrollar mediante una formalización o labor sintética en cascada, llevada a cabo a través de una serie de causas parciales, de elementos distintos *ex natura rei*, en la que, en última instancia, uno de ellos ha de tomar mayor protagonismo, y por tanto, no se llevará a cabo en un proceso o actividad unitaria o recíproca, sino de forma rota y desequilibrada, parcial y heterogénea, la cual, sin embargo, ha de producir un mismo efecto, una unidad, a saber, la formación del conocimiento, esto es, la síntesis-verdad de la sensibilidad y el entendimiento, “*Si cada representación fuera completamente extraña, separada, por así decirlo, de cada una de las demás, y estuviera apartada de ellas, jamás surgiría conocimiento. Éste constituye un todo de representaciones que se comparan y se combinan entre sí. Así pues, si, por una parte, atribuimos al sentido una sinopsis por el hecho de contener en su intuición una multiplicidad, por otra, siempre corresponde a ésta una síntesis. La receptividad sólo puede hacer posibles los conocimientos si va ligada a la espontaneidad. Ésta constituye el fundamento de tres síntesis que necesariamente tienen lugar en todo conocimiento: aprehensión de las representaciones, como modificaciones del psiquismo en la intuición; reproducción de dichas representaciones en la imaginación y reconocimiento de las mismas en el concepto. Tales síntesis suministran una guía para tres fuentes subjetivas del*

²⁷⁰ Como también, de toda voluntad, de toda idea de bien, o sea, de toda ética.

*conocimiento, las cuales hacen posible el entendimiento mismo y, a través de él, toda experiencia en cuanto producto empírico del entendimiento*²⁷¹.

Por lo tanto, esta fragmentación, formalización y ontologización de las diversas actividades o causas cognoscitivas que en Aristóteles²⁷² constituían un acto unitario de por sí, se encuentran aquí divididas en una serie de causas parciales de las que una de ellas, a la postre, ha de aparecer como principal. Esta nueva deriva escotista del pensamiento kantiano se expresa en la idea de que, en último lugar, será en el entendimiento, como causa más principal²⁷³, donde ha de operarse una identificación y síntesis activa del caos fenoménico en busca de la verdad, y por tanto, en la convicción de que este orden de reconocimiento donador de medida, ha de ser, en algún sentido, consciente. El *yo pienso* que ha de acompañar a cada una de mis representaciones (en el texto reproducido anteriormente: “*el reconocimiento de las mismas en el concepto*”), convertirá todo el marco de la experiencia posible en un espacio más racional que sensible, más conceptual que intuitivo. El modo de la posibilidad estará más cerca del *yo cartesiano* que de la impresión empírica de Hume. Es el pensamiento el que ha de reducir al fenómeno rompiendo su multiplicidad unilateral y llevarlo a una unidad formal. Esta reducción convierte al lado lógico, al entendimiento, en causa más principal, y provoca así, como veremos a continuación, que Kant acabe dando más razón al dogmático Descartes que al escéptico Hume.

En cualquier caso, y a pesar de esta desproporción entre las causas parciales que necesitan fundirse para constituir la experiencia y el conocimiento, la conciencia trascendental sigue necesitando de un nexo sintético que arbitre y medie en la desestructuración implícita, de un árbitro que imparta justicia, de un elemento tercero que dé una cierta unidad de orden a la heterogeneidad por sí o natural, de tal manera que su mediación, logre la reconciliación de los opuestos.

²⁷¹ KANT, INMANUEL, *Crítica de la razón pura*, Pág. 130-131. Prólogo, traducción, notas e índices por Pedro Rivas. Madrid, Santillana, 1997.

²⁷² Efectivamente, también en la noética aristotélica el ejercicio del conocer se realiza mediante los sentidos, la imaginación y el intelecto o entendimiento (paciente y activo).

²⁷³ Al menos en el Kant de la segunda versión de su crítica.

3.3.2. LA LEY DEL ARBITRAJE

Tenemos, por tanto, dos instancias cognoscitivas o facultades psíquicas formalmente muy distintas que requieren acercarse a una cierta unidad de orden que permita el proceso subjetivo que conduce a cualquier experiencia ordenada, y que por tanto, se encuentra necesitada de esa reunión formal capaz de concluir en un saber con sentido, en un conocimiento con pretensiones de verdad. Éste solo puede ser procurado por la comunión de lo absolutamente extraño del material empírico propio de la sensibilidad, y lo universal y necesario característico del entendimiento, construyendo así el complejo entramado del conocimiento humano posible, esto es, las explicaciones propias de la ciencia, los juicios sintéticos *a priori*, los cuales coinciden en ser tanto sensibles y múltiples como inteligibles y universales (materiales y formales²⁷⁴, fenoménicos y categoriales). Como nos decía Kant en un texto ya recogido en el epígrafe anterior: “*Tenemos ya dos clases de conceptos de índole completamente distinta, que coinciden, sin embargo, en referirse a objetos enteramente a priori, a saber, los conceptos de espacio y tiempo como formas de la sensibilidad, por una parte, y las categorías como conceptos del entendimiento, por otra*”²⁷⁵.

Procede recordar que de toda esta elaboración intelectual propia del giro moderno, hemos deducido que, para Kant, pensar y sentir son formalmente tan opuestos como lo eran el ser y el pensamiento en la metafísica unívoca propia del racionalismo dogmático. En cualquier caso, como venimos afirmando, parece evidente que no hay posibilidad de afirmar un ajuste automático y simple (por sí, actual) entre semejante diversidad. Fenómeno y categoría se constituyen como dos formalidades con cierta entidad o autonomía de por sí, son dos formas distintas *ex natura rei*, dos causas diversas, enfrentadas, parciales, las cuales, se encuentran formalmente tan alejadas la una de la otra que han de ser reunidas en un acto de síntesis mediadora que permita la unidad formal que compone el conocimiento humano posible. Pero dicha unificación, como ha de reconocer el propio Kant, no se puede producir con naturalidad, no puede surgir a través de un acto uno y por sí, sino que solo puede acontecer, en última

²⁷⁴ Podríamos atrevernos a afirmar, una suerte de hilemorfismo insertado problemáticamente en el sujeto de conocimiento.

²⁷⁵ *Ibíd.*, Pág. 121.

instancia, si va acompañada de un tercero que reconcilie la heterogeneidad empírica de una parte, y el sentido conceptual, necesario y universal de la otra. De esta manera, lo particular del fluir caótico fenoménico solo podrá ajustarse a la unidad conceptual que supone la estructura categorial universal del entendimiento mediante un mecanismo que ordene o salve las diferencias formales, rebajando su distancia a través de un puente dúctil a medio camino entre el concepto único y el fenómeno múltiple.

Este mecanismo de orden que ha de reunir lo universal y lo absolutamente diverso y particular será realizado, según Kant, a través de la facultad de la *imaginación*. En efecto, para Kant, la imaginación será el elemento tercero que ponga término a la discordia entre las distintas condiciones de posibilidad en las que se ha fragmentado formalmente la conciencia trascendental: “*Comenzando por abajo, es decir, por lo empírico, expondremos ahora la necesaria conexión del entendimiento con los fenómenos a través de las categorías. Lo primero que nos es dado es el fenómeno, que recibe el nombre de percepción cuando va ligado a la conciencia (sin la relación con una conciencia que sea, al menos, posible, jamás se convertiría el fenómeno en objeto de conocimiento, ni sería nada para nosotros; como no posee en sí mismo realidad objetiva alguna, sino que sólo existe en el conocimiento, no sería nada en absoluto). Pero, dado que cada fenómeno incluye una multiplicidad, es decir, son varias las percepciones que intervienen separada e individualmente en el psiquismo, les hace falta una cohesión que no pueden tener en el sentido mismo. Hay, pues, en nosotros una facultad activa que sintetiza esa multiplicidad. La denominamos imaginación...*”²⁷⁶

La imaginación tendrá, pues, para el filósofo prusiano, la virtud de situarse a medio camino entre los dos elementos o formalidades distintas *ex natura rei* que constituyen la experiencia posible, a saber, el fenómeno múltiple y el concepto universal. En concreto, la capacidad característica de la imaginación funcionará produciendo *imágenes* o *esquemas mentales*. Estas coordenadas formales esquemáticas (esta forma superpuesta, este tercer término) tendrán tanto las propiedades de lo universal como de lo particular (de la materia y de la forma, del fenómeno y el concepto). Así pues, la posibilidad de orden capacitada para elaborar la síntesis o unidad entre el flujo fenoménico y el orden categorial se alcanza a través de la

²⁷⁶ *Ibíd.*, Pág. 145.

capacidad imaginativa de construir esquemas, esto es, de su habilidad para articular productos formales en la conciencia a mitad de camino entre las imágenes sensibles y múltiples propias de la corriente fenoménica y el cauce legaliforme universal y unívoco característico del concepto puro. Recuperemos aquí un muy significativo texto ya citado anteriormente: “*Queda clara la necesidad de un tercer término que sea homogéneo*²⁷⁷ *con la categoría, por una parte, y con el fenómeno por otra, un término que haga posible aplicar el primero al segundo. Esta representación mediadora tiene que ser pura (libre de todo elemento empírico) y, a pesar de ello, debe ser intelectual, por un lado, y sensible, por otro. Tal representación es el esquema trascendental*”²⁷⁸.

Así pues, el esquematismo trascendental debe posibilitar la unidad de la conciencia, y para ello debe ser concreto y particular, equívoco, tal y como lo es el fenómeno; y a la vez, ha de trazar sus líneas con algo de perspectiva universal, de forma analítica, llevando lo sentido hacia un esqueleto lógico que lo abstraiga y que propicie una posible identificación de aquél con otro acontecimiento sentido, esto es, tiene que presentarse con un cierto sentido universalizador, abstracto, unívoco. De este modo, el esquema posibilitador de la unidad sintética, debe ser capaz de confundirse con lo concreto, debe contener el colorido y la dimensión abigarrada de lo particular, de lo equívoco propio de lo sensible; pero a la vez, ese mismo esquema imaginativo debe encontrarse también en el orden de lo general, abstrayendo las líneas de lo individual, generalizándolas, y acercándolas así a la univocidad formal, de modo que, a la postre, pueda también entrar en contacto con la categoría o concepto puro del entendimiento.

Así pues, para Kant, el esquematismo de la imaginación ha de servir de puente, de elemento tercero, de *tertium quid*, para enlazar formalmente las dos causas por sí que constituyen la experiencia, para orillar lo universal y lo particular, para unificar y

²⁷⁷ La dificultad lógica que venimos constatando se hace aquí evidente. Kant defiende en este punto que la imaginación ha de ser homogénea tanto al fenómeno como a la categoría, pero, ¿cómo puede contener la imagen tal homogeneidad si ambos términos se han presentado como absolutamente heterogéneos? Precisamente, en un texto ya recogido anteriormente nos decía el filósofo de Königsberg “*Comparados con las intuiciones empíricas (o incluso con todas las sensibles), los conceptos puros del entendimiento son totalmente heterogéneos y jamás pueden hallarse en intuición alguna. ¿Cómo podemos, pues, subsumir ésta bajo tales conceptos y, consiguientemente, aplicar la categoría a los fenómenos, ya que a nadie se le ocurrirá decir que una categoría, la causalidad por ejemplo, pueda ser intuita por los sentidos ni hallarse contenida en el fenómeno?*” *Ibíd.*, Pág. 182.

²⁷⁸ *Ibíd.*, Pág. 183.

ordenar lo material y lo formal, lo determinado y la determinación, la diferencia y la repetición, lo equívoco y lo unívoco “...*ambos extremos, es decir, sensibilidad y entendimiento, tienen forzosamente que interrelacionarse a través de esa función trascendental de la imaginación, ya que, en caso contrario, dichos extremos suministrarían fenómenos, pero no objetos de conocimiento empírico, ni, por tanto, experiencia alguna.*”²⁷⁹

Parece entonces que la razón última de la conciencia trascendental kantiana en su uso puro, su secreto postrero para construir una experiencia con sentido, esto es, una verdad formal posible, se encuentra en esta habilidad sintetizadora y esquematizadora propia de la imaginación. Podemos decir así, sin forzar la lógica y las pretensiones fundamentales de la filosofía crítica, que esta capacidad trascendental o posible del esquema para nadar entre dos aguas, constituye el “es” de todo juicio sintético *a priori*, el enlace último entre sensibilidad y entendimiento, el mediador entre lo universal y necesario propio de la categoría y lo empírico y cambiante característico de lo material sensible. El esquema es, de esta manera, el responsable de articular una unidad de orden capaz de armar cualquier experiencia posible con sentido, y también cualquier juicio científico, puesto que hace de elemento unificador entre lo sensible y lo conceptual, entre la intuición fenoménica y la categoría racional (entre lo analítico y lo sintético). Esta mediación constituye así una de las claves estructurales fundamentales del proyecto epistemológico kantiano, del yo trascendental, del sujeto conciencia, la cifra formal capaz de justificar la verdad posible, la verdad como coherencia; el elemento unitivo que ha de reunir la variedad del aparato modal subjetivo en el que ha devenido el sujeto trascendental, el medio de justificar que el ser posible no deje de ser un producto racional, ordenado, formal, lógico, coherente “*La facultad humana del conocimiento empírico contiene necesariamente, por tanto, un entendimiento que se refiere a todos los objetos de los sentidos, aunque sólo por medio de la intuición y la síntesis de los mismos a través de la imaginación, un entendimiento, pues, al que se hallan sometidos todos los fenómenos en cuanto datos de una posible experiencia.*”²⁸⁰.

Así pues, de todas las herencias estructurales que componen la doctrina trascendental kantiana, y que nuestro estudio tiene la pretensión de hacer explícitas, se

²⁷⁹ *Ibíd.*, Pág. 148.

²⁸⁰ *Ibíd.*, Pág. 144.

puede afirmar que tiene un interés filosófico especial aquella que defiende que cualquier forma de experiencia humana posible, pero también todo proyecto de conocimiento científico, se ha de trabar o unificar exteriormente, formalmente, a través de una forma mediadora, garantista, desde un cauce de conciliación formal que acerque cada uno de los dos elementos opuestos, o formalidades distintas *ex natura rei* que constituyen dicha posibilidad. Así pues, como acabamos de describir, esta diferencia formal de experiencias y saberes sólo se hará formalmente posible si la categoría universal que ha de dar razón de lo múltiple se individualiza y se particulariza a través de un interlocutor, de un *tertium quid* que sea capaz de rebajarla y hacerla mediatamente sensible, al igual que ésta ha de perder parte de su individualidad y singularidad de tal forma que se encuentre en un nivel de abstracción suficiente para caer en manos del concepto. Esta función conciliadora, o sea, este trabajo de la acción sintética, este suelo o base, este fundamento que ha de reunir lo material y lo formal, lo llevará a cabo, como hemos dicho, el esquematismo propio de la imaginación²⁸¹.

Por tanto, el esquema, para ser justo, para mantener su condición de intermediario formal, de elemento tercero, para construir una mediación coherente y respetuosa con la lógica unívoca que la sostiene estructuralmente, tiene que guardar y preservar parte de la universalidad categorial, de manera que pueda mantener la pretensión de servir de transmisor de su identidad y universalidad; pero también ha de ser capaz de rebajarse hasta la particularidad y equivocidad propia del flujo fenoménico, y así poder convivir y reunir o asimilar dicho vaivén. El esquema ha de ser, de este modo, de una plasticidad o ductilidad infinita, pues su posibilidad sintética se basa en su habilidad para contener dos formalidades o causas heterogéneas que se oponen; esto es, tiene que funcionar a un tiempo como concepto abstracto universal y cómo fenómeno particular, múltiple y cambiante. En última instancia, el esquema tiene que ser a la vez forma y materia, mecanismo analítico y sintético, determinación legal y multiplicidad amorfa, ley y caos, univocidad y equivocidad, Dios y el mundo²⁸².

²⁸¹ En este sentido Heidegger afirma que “*En esta triada, la síntesis pura de la imaginación ocupa el centro. Esto no tiene el significado superficial de que, en las condiciones del conocimiento puro, la imaginación se nombre simplemente entre la primera y la segunda. Este centro tiene más bien una índole estructural.*” HEIDEGGER, MARTIN, Kant y el problema de la metafísica PÁG. 61. Editorial Fondo de cultura Económica, Madrid 1993.

²⁸² De nuevo parece que esta lógica sintética adelanta la inmanencia del sujeto dialéctico hegeliano, del ser lógico y absoluto que es a la vez en sí y para sí.

Como venimos advirtiendo, es esta difícil acción sintética o unidad de orden propia del esquema una de las cuestiones teóricas más problemáticas que el sujeto trascendental kantiano tiene que afrontar en su búsqueda de la articulación de la verdad posible, y con ella, una piedra de toque esencial de todo el proyecto de la epistemología crítica. Tanto es así que esta distinción formal *ex natura rei* entre la sensibilidad y el entendimiento, reducida o mediada a través de la función del esquematismo de la imaginación, esta ruptura abierta formalmente y después entretejida desde fuera a través de la unidad de orden puesta por el esquema de la imaginación, será la herida no cerrada que amenace todo el proyecto epistémico kantiano, y con él, todo su planteamiento filosófico. Esto es así dado que, si dicha diferencia formal se mantiene, si no se da una razón convincente de su disolución dialéctica a través de un enlace u orden lo suficientemente adaptable para reunir lo universal determinante y lo material diverso, imposibilitará cualquier expresión del conocimiento humano posible, impedirá el producto unitario y formal del conocimiento, incapacitará la aprehensión racional del fenómeno. De ahí el interés kantiano por la reducción de tal hiato, su convencimiento de la necesidad de la actividad sintética, y su preocupación por ofrecer una justificación teórica convincente que de razón del esquematismo de la imaginación, engranaje mediador en la producción de la verdad posible. Este cierre sintético, esta reunión de lo formalmente diverso, hace, como hemos dicho en capítulos anteriores, de la cuestión de la síntesis, la llave maestra estructural de filosofía kantiana. Ésta representa, en última instancia, la posibilidad de articular una experiencia y un conocimiento racional que puedan quedar reducidos a una misma representación, y con este resultado mixto, mantener una teoría epistemológica mediadora entre el empirismo y el racionalismo. Por tanto, el esquematismo de la imaginación es, en última instancia, la columna vertebral, el cierre del sistema propio de la filosofía trascendental en su elucidación epistemológica, el meollo del criticismo teórico, el fundamento último del idealismo no dogmático. Es su función reconciliadora, su labor como *tertium quid*, el responsable formal de la posibilidad del conocimiento y de la verdad, esto es, el árbitro que ha de dar credibilidad al proceso del saber científico y a su composición empírico-racional, responsable última de la articulación de los juicios sintéticos *a priori*²⁸³.

²⁸³ Ciertamente, el intento kantiano de legitimar el conocimiento a través de estas instancias mediadoras, constituye un alejamiento de Ockham, quien, lejos de pretender salvar la separación intelecto-realidad, la reafirma. El principio de economía (la navaja de Ockham)

3.3.3. LAS DOS SOLUCIONES “IMAGINATIVAS”

Si la hipótesis anterior es cierta, será en la mentada identidad de orden subjetiva irresoluble, rea de una distinción formal difícilmente reconducible, donde se juega y se pierde escotistamente la problemática de lo que venimos denominando la concepción trascendental de la verdad-síntesis kantiana (al menos, en su deducción o justificación pura o epistémica). Es en esta unidad de orden pendiente de la mediación compuesta a través de la acción sintética del esquema de la imaginación donde se agrupa y se formaliza categorialmente la diversidad sensible del caudal fenoménico. Es en este principio de orden formal, es en este tercer término o interlocutor trascendental, el elemento del que penden todas las posibilidades del conocimiento y de la verdad posible. Nos encontramos pues ante la puesta en funcionamiento de un mediador o *tertium quid* formal, cuya única función será la de reducir la diferencia *ex natura rei* planteada entre el pensamiento y el material empírico, entre lo universal permanente y lo particular cambiante.

Será precisamente la inquietud provocada por esta difícil cuestión, el problema fundamental que motive la revisión que el propio Kant lleve a cabo entre las dos versiones de su *Crítica de la Razón Pura*. En efecto, la solución que dará Kant a esta problemática sufrirá alteraciones fundamentales a lo largo de los años, lo que nos da idea de las dificultades que conllevó, para el propio autor, el planteamiento de dicha dialéctica y su sutura formal. Veremos a continuación las dos soluciones a la cuestión de la mediación sintética entre la sensibilidad y el entendimiento que el pensador de Königsberg articuló en sus dos versiones de la *Crítica de la Razón Pura*, en la obra publicada en el año 1780 y en la revisión posterior de 1787. En concreto, la inquietud filosófica que atribulara a Kant le conducirá a reelaborar profundamente la sección

niega precisamente la existencia de estos intermediarios, y dirá que el “salto” de la intuición a la intelección se produce como mera eficiencia, sin que haya que dar razón del por qué se produce. Cae así en el escepticismo tan del gusto de Hume, pero evita el desplazamiento kantiano a una problemática de suyo irresoluble.

segunda del capítulo II de la *Analítica Trascendental*, que lleva el título de *Deducción de los conceptos puros del entendimiento*.

En el primer escrito de su crítica el filósofo alemán estableció como mediación entre las dos raíces formalmente diversas del conocimiento humano (la sensibilidad y el entendimiento, lo material empírico y lo formal categorial) una concepción que, ciertamente, no resuelve de modo racional el problema de la unidad de orden entre las formas heterogéneas, o que, en último caso, lo hace a través de una propuesta que acaba haciendo reposar la unidad de orden formal en un mediador equívoco o sensible dispuesto a través de la facultad de la imaginación. En efecto, podemos afirmar que la primera solución kantiana al problema de la diferencia formal *ex natura rei* entre la intuición y el concepto inclinará la naturaleza del esquema trascendental hacia la primera de las causas parciales que constituyen el conocimiento, esto es, hacia la sensibilidad. De este modo, en esta primera versión de la *Crítica de la Razón Pura*, el tiempo, como forma pura o *a priori* de la sensibilidad, jugará un papel preponderante en la definición de la imaginación. Ciertamente, este *a priori* o condición de posibilidad característico de la sensibilidad, también gozará de cierto protagonismo en la segunda versión de la crítica, pero, sin embargo, allí, este elemento, llegará a perder su condición marcadamente sensible para acercarse al impulso unívoco propio de lo categorial. En cualquier caso, el Kant de 1780 está convencido de que el tiempo es el fundamento de la labor propia de la imaginación “*Cualquiera que sea la procedencia de nuestras representaciones, bien sea producido por el influjo de las cosas exteriores, bien sean resultado de causas internas, lo mismo si han surgido a priori que si lo han hecho como fenómenos empíricos, pertenecen, en cuanto modificaciones del psiquismo, al sentido interno y, desde este punto de vista, todos nuestros conocimientos se hallan, en definitiva, sometidos a la condición formal de tal sentido, es decir, al tiempo. En él han de ser todos ordenados, ligados y relacionados*”²⁸⁴.

Básicamente, la función propia de la imaginación propuesta en la primera versión de la *Crítica de la Razón Pura*, en la cual, se la relaciona directamente con la forma sensible *a priori* de la temporalidad, será la de actuar como vara de medir temporal dedicada a catalogar el flujo constante de la multiplicidad característica de la intuición empírica. La experiencia sensible necesita de un constructo de conciencia que

²⁸⁴ *Ibíd.*, Pág. 131.

permita recrear la serie de intuiciones pasadas o el anuncio de las por venir, de forma que lo vivo, la intuición actual, pueda ser reconocida y significada en un orden de inteligibilidad cronológico. Esta facultad de recuperación y de previsión temporal será denominada por Kant la *síntesis de la reproducción*, “Decimos, pues, que conocemos el objeto cuando hemos producido la unidad sintética en lo diverso de la intuición. Ahora bien, no es posible tal unidad si la intuición no ha podido ser originada, según una regla, por una función tal de síntesis, que, por una parte, haga posible un concepto en el que la diversidad se unifique y, por otra, haga necesaria a priori la reproducción de esa misma diversidad (...). Y sólo puedo constituir una regla para las intuiciones representando en los fenómenos dados la necesaria reproducción de su diversidad y, por tanto, la unidad sintética en la conciencia de los mismos”²⁸⁵.

Pues bien, esta unidad o “reproducción” formal acaecida en lo sensible se orquesta y se produce a través de una imaginación rebajada a sensibilidad. La imaginación hundida en el tiempo será la responsable de construir las referencias sensibles, pasadas y futuras, que no están teniendo lugar actualmente, pero necesarias para ubicar las presentes. Así pues, la reproducción de las imágenes sensibles no presentes que la imaginación lleva a cabo en el ámbito de la experiencia sensible es fundamental para que esa experiencia adquiriera un cierto sentido, una concordancia formal con las demás intuiciones, y a su vez, es también fundamental para que esa experiencia, luego, sea pensada, esto es, unificada a través de cierto orden categorial. De modo que el tiempo, oculto bajo la función del esquema será el mecanismo que permita a la imaginación servir de gozne entre la propia sensibilidad y el entendimiento “Tenemos, pues, una imaginación pura como facultad del alma humana, como facultad que sirve de base a todo conocimiento a priori. Por medio de ella combinamos lo diverso de la intuición, por una parte, y, por otra, lo enlazamos con la condición de unidad necesaria de la aperccepción pura. Ambos extremos, es decir, sensibilidad y entendimiento, tienen forzosamente que interrelacionarse a través de esta función trascendental de la imaginación, ya que en caso contrario, dichos extremos suministrarían fenómenos, pero no objetos de conocimiento empírico, no, por tanto, experiencia alguna. La verdadera experiencia, que consta de aprehensión, asociación (reproducción) y, finalmente, reconocimiento de los fenómenos, incluye en este

²⁸⁵ Ibíd., Pág. 135.

*reconocimiento, último y supremo elemento entre los meramente empíricos, los conceptos que hacen posible la unidad formal de la experiencia, y consiguientemente, toda validez objetiva (verdad) del conocimiento empírico*²⁸⁶.

De esta manera, en la primera respuesta crítica a la cuestión de los opuestos formales en el interior de la actividad psíquica, el *tertium quid* imaginativo contenido en la formalización temporal constituye el elemento pacificador que pone orden entre lo empírico y lo lógico, entre la sensibilidad y el entendimiento, dado que salva a lo empírico de su disparidad y lo convierte en repetición, en esquema, en unidad abstracta. La figura del esquema acompaña a la receptividad sensible, la reproduce, la enmarca, y para hacerlo, necesita ser creativa, activa, imaginativa, productora del cauce formal de unificación de dicha experiencia, pues esa reproducción establece lo común, la estabilidad propia del yo pensante, al que en esta versión de su crítica Kant denominará *Objeto Trascendental*. Por tanto, el peso de la unión, de la síntesis de lo diverso lo lleva el tiempo. Las imágenes y reproducciones esquemáticas de aquello que ya no, o que aún no ha sido intuido, permiten la unificación de la multiplicidad fenoménica bajo una categoría. Es la reproducción imaginativa que tiene lugar bajo la égida de la forma temporal lo que permite reunir bajo un primer fondo común, aquello que se presenta de manera absolutamente diversa.

Este hecho trascendental, el acercar sintética o formalmente la función imaginativa al lado de lo sensible, tendrá consecuencias muy relevantes para el conjunto de la arquitectónica crítica. En efecto, la solución planteada en esta primera hipótesis, a saber, que el elemento de mediación, el *tertium quid*, el esquema de la imaginación, descansa sobre un elemento sensible fuera de la pura articulación lógica, esto es, que se base en un proceso imaginativo no nacido del entendimiento, implica toda una serie de consecuencias para el conjunto de la doctrina kantiana. Y es que lo que se plantea verdaderamente en esta posible solución a la cuestión del hiato formal entre la sensibilidad y el entendimiento, es que la síntesis última no venga propiciada por un presupuesto de orden racional. Todo lo contrario, será el producto de una imaginación mediadora insertada en la temporalidad sensible el que se imponga para justificar la síntesis última entre lo intuido y lo categorial. De este modo, podemos decir, que en la primera propuesta de la *Crítica de la Razón Pura*, la imaginación es

²⁸⁶ *Ibíd.*, Pág. 147-148.

hija adoptiva de la sensibilidad, de lo particular, de lo contingente, de lo equívoco, y no del concepto, no del entendimiento, no de la universalidad. Se impone el equivocismo nominalista propio de Hume, y no el racionalismo univocista de Descartes.

Cierto es que Kant advierte que este fondo sintético de unidad temporal que manda sobre la imaginación ha de ser a su vez recogido por una unidad de conciencia mayor. La última síntesis que ha de otorgar sentido último al caudal de los fenómenos sólo puede ser realizada a través de la *apercepción trascendental*, “*En consecuencia, tiene que haber un fundamento trascendental de la unidad de la conciencia en la síntesis de la diversidad contenida en todas nuestras intuiciones y, por tanto, de los conceptos de objetos en general y, consiguientemente, de todos los objetos de la experiencia. Sin tal fundamento, sería imposible pensar un objeto de nuestras intuiciones, ya que ese objeto no es más que algo cuyo concepto expresa esa necesidad de síntesis. Esa condición necesaria y trascendental no es otra que la apercepción trascendental*”²⁸⁷. Sin embargo, a pesar de esta promisión de lógica y de universalidad, el fundamento de esa síntesis, la verdad de esa apercepción, la unidad de orden que pliega lo sentido al pensamiento, seguirá mostrándose oscura, recayendo sobre una unidad reproductiva manchada por la temporalidad sensible, con lo que su deducción trascendental, la justificación racional de la unidad o síntesis entre ambas partes, seguirá siendo un problema sin resolver. Pues aunque cuando el yo deba acompañar todas mis representaciones, las intuiciones sensibles siguen quedando domadas previamente a través de un esquematismo que, a su vez, se encuentra dominado por la temporalidad.

En efecto, tal y como defendíamos en el capítulo anterior, la articulación de dos causas heterogéneas y por sí, de dos formalidades distintas *ex natura rei*, necesariamente, genera una solución problemática. En este sentido, el filósofo español Félix Duque, en una obra monográfica acerca de la *Crítica de la razón pura*, afirma que la función de la imaginación como elemento tercero que ha de permitir la unidad entre lo analítico y lo sintético en la primera versión de la crítica permanece ciertamente oscura: “*Con términos no usados por el propio Kant, podríamos decir que él ha mostrado el “quid facti” del funcionamiento dual de la autoposición analítica (el ego cogito cartesiano) y la autoposición sintética (la apertura del yo para salir espacio-*

²⁸⁷ *Ibíd.*, Pág. 136.

temporalmente al encuentro de los objetos). Pero si se ve que ambos objetos son “el mismo” (como corrobora empíricamente, cuando somos conscientes de nosotros mismos en cuanto “fenómeno”, al tener cualquier percepción), seguimos sin saber la razón de esa “mismidad” »²⁸⁸ .

En cualquier caso, a esta mismidad no deducida, a esta síntesis no resuelta que acaba otorgando al tiempo el secreto de la unidad de orden imaginativa, hay que añadir que, será precisamente este elemento de irracionalidad, esta síntesis sensible creativa no enderezada racionalmente, la que haga de esta primera versión de la *Crítica de la razón pura* un caudal de promisión para el romanticismo, y la que, a su vez, cause en el propio pensador ilustrado el desazón de poner en lo más hondo de la razón humana un momento de irracionalidad, una instancia de equivocidad no explicitada desde el entendimiento, una síntesis o unidad de orden, no deducida racionalmente.

Por otro lado, y junto a las inquietudes intelectuales que experimentó el propio Kant ante una mediación o unidad de orden de la que no se puede dar razón, ante un puente formal que el mismo propone como oscuridad y acercamiento sin explicitar, sin articular filosófica o categorialmente, hemos de poner de relevancia que nuestra perspectiva estructural, ya se sabe, nos hace considerar dicho problema como una encrucijada lógica irresoluble. No hay forma coherente, filosófica, de generar dos formas con cierta entidad de por sí, dos formalidades distintas *ex natura rei*, dos causas enfrentadas fuera de una unidad simple y por sí, y luego intentar reunir las bajo un fondo común que sirva de mediador. Si la lógica que guía la empresa filosófica es una lógica unívoca y construye entidades formales no transitivas, no mantenidas analógicamente en un orden propio, las separaciones y roturas que se establezcan, se han de mantener como tales por muchos arbitrajes formales que se operen en su acercamiento. Eso, o dejar la razón de la mediación a un nudo de irracionalidad. Si se nos permite comparar el ser, o en este caso, el sujeto trascendental, con un puzzle cuyos límites son formalmente distintos, el organizar sus fichas en un mapa u orden de inteligibilidad no podrá nunca fundir cada una de ellas en una unidad última y por sí. Una vez se ha construido un límite, una separación, una forma distinta *ex natura rei*, esa diferencia formal establecida se vuelve insalvable. Serán precisamente estas

²⁸⁸ DUQUE, FÉLIX, *La fuerza de la razón, invitación a la lectura de la Crítica de la Razón Pura de Kant*, Pág. 46. Editorial Dykinson, Madrid, 2002.

cuestiones, las cuales ciertamente involucran un pensamiento del límite y su posible o imposible superación, las cuestiones filosóficas que lleven al discípulo más conspicuo de Kant a defender una lógica dialéctica, y, con ella, a considerar adecuadamente el propio concepto de límite, el cual implica necesariamente su propia superación, esto es, la negación de esa posición absoluta como un absoluto mismo (la conocida negación de la negación hegeliana).

Por su parte, la segunda versión de la *Crítica de la razón pura* revisará el papel de la imaginación y su magma creativo, temporal e irracional como generador de uniones sintéticas. En esta segunda acometida filosófica, y para salvar la cuestión de la verdad posible (la verdad como coherencia), Kant reconducirá el papel de la imaginación y de la temporalidad hacia una causa más racional, desplazando el centro de gravedad hacia el elemento lógico propio del entendimiento, convirtiendo la mediación formal, el *tertium quid*, en un nexa conceptual procurador de permanencia, de universalidad. En este segundo planteamiento del papel del *tertium quid*, Kant reforzará la figura del yo, de la autoconciencia, del pensamiento del pensamiento, de la reflexión reflexiva, de la razón o del entendimiento volcado sobre sí, como el cemento formal que ha de coordinar todo su sistema de la experiencia posible. Ese yo o *apercepción trascendental*, que en la versión anterior delegaba su función sintetizadora a la acción de la temporalidad sensible, el que se convierte ahora en el *a priori* formal constitutivo del orden formal tanto de lo pensado como de lo intuitivo “*En efecto, las diferentes representaciones dadas en una intuición no llegarían a formar conjuntamente mis representaciones si no pertenecieran todas a una sola autoconciencia (...) Así, la completa identidad de apercepción de la diversidad dada en la intuición contiene una síntesis de las representaciones y solo es posible gracias a la conciencia de esa misma síntesis*”²⁸⁹.

De este modo, el tiempo como intuición pura se encuentra ya constituido por lo lógico, la reproducción se halla gobernada por el yo aperceptivo como pensamiento de todos los pensamientos posibles; cuando se intuye sensiblemente, se necesita ya el reconocimiento consciente de esa intuición empírica como parte del yo, como parte de la autoconciencia; a cada intuición sensible la ha de acompañar la apercepción del

²⁸⁹ KANT, INMANUEL, *Crítica de la razón pura*, Pág. 154. Prólogo, traducción, notas e índices por Pedro Rivas. Madrid, Santillana, 1997.

propio yo. En este sentido, nos vuelve a avisar Félix Duque que “*Para paliar en lo posible este carácter insatisfactorio de la deducción trascendental, Kant modificó en buena medida estos textos en la segunda edición, en la que podemos entrever (por seguir una distinción convencional) algo así como una deducción objetiva, mucho mejor articulada y dividida en párrafos. De ella desaparece el Objeto trascendental, y en ella perderá la imaginación su oscuro y fascinante carácter de “raíz común” acentuándose en cambio el valor del entendimiento (...). El enlace o “conjunctio” de una multiplicidad en general, se dice ahora, no puede llegar a nosotros a través de los sentidos (...). Toda “conjunctio” es pues un acto sintético de espontaneidad (o sea, del entendimiento). Ahora bien, el foco de esa facultad (la apercepción pura u originaria) es un mero vehículo lógico, el mismo en toda conciencia.*”²⁹⁰

En efecto, en esta segunda versión de la *Deducción Trascendental* Kant da razón de esta superposición y de este triunfo final de lo racional sobre lo sensible, de lo dogmático sobre lo escéptico, de nuevo a través de la temporalidad. Pero en este caso, el tiempo, como forma *a priori* de la sensibilidad, se encuentra ya domesticado por el *yo pienso* que ha de poder acompañar a todas mis representaciones, ahora también a las sensibles. El tiempo no es, pues, pura receptividad, sino que supone ya un momento de cierta espontaneidad, de legislación, de formalización o determinación lógica, con lo que los juicios sintéticos *a priori*, esto es, el valor empírico y racional de toda afirmación científica, pierden al menos la mitad de su condición posibilitante, pierden su elemento sintético. Siempre que se ordena una intuición en un tiempo, esa intuición necesita ser encauzada por el mecanismo último de unificación categorial, por el *yo pienso*, por el elemento racional o analítico más abstracto, más general, más universal posible. De este modo, la sensibilidad y el esquematismo de la imaginación se encuentran preñadas de yo, de apercepción, de identidad, de pureza conceptual, de categorización, de entendimiento. Así pues, en esta segunda versión de la crítica, parece que las dos raíces del conocimiento humano, las dos formas *ex natura rei* que dan razón de toda experiencia, se reducen a una, se someten al entendimiento.

Así pues, sentir es ya, en el fondo, pensar; al menos pensar en uno mismo. Esto es, siempre que la sensibilidad intuye, se necesita que esa experiencia singular se una o se sintetice con la conciencia del yo, reconociendo eso sentido como formando parte de

²⁹⁰ Op. Cit. Pág. 47.

la apercepción, de la unidad del yo pienso. Esta unidad trascendental es el mecanismo último necesario para tener conciencia de sí y de lo otro, del pensamiento y de lo sentido, “*Los esquemas no son, pues, más que determinaciones del tiempo realizadas a priori según unas reglas que, según el orden de las categorías se refieren a los siguientes aspectos del tiempo: serie, contenido, orden y finalmente, conjunto, en relación todos ellos con la totalidad de los objetos posibles. Es claro por tanto que el esquematismo del entendimiento, que se desarrolla por medio de la síntesis trascendental de la imaginación, se reduce a la unidad de toda diversidad de la intuición en el sentido interno y así, indirectamente, a la unidad de la apercepción, que como función, corresponde al sentido interno (que es receptividad)*”.²⁹¹

Pero entonces, toda la estrategia de la filosofía trascendental y su defensa, dentro de la vía moderna, del contenido sintético propio del conocimiento sensible como cauce de un saber empírico (así como su oposición al dogmatismo leibniziano y wolffiano por haber reducido todo conocimiento a concepto, esto es, a verdad analítica), pierde parte de su legitimidad. Kant debería haber repensado y reformulado toda su estética trascendental de mantener esta idea del esquematismo trascendental, puesto que el problema de la mediación entre lo sensible y lo inteligible le lleva, en esta segunda versión de su crítica, a suponer un fondo lógico en toda sensación. El *yo pienso* ha de acompañar cada una de mis representaciones, también a las sensibles, con lo que aquello que sirve de cauce de unificación y ordenación categorial al caos fenoménico se encuentra presente ya en la mediación primera entre la materia de la intuición y las formas puras de la sensibilidad. Lo sentido tiene pues una raíz lógica. La intuición es ya espontaneidad. El tiempo, como forma de lo sensible, contiene ya al *yo pienso* aperceptivo. Lo sentido ha de ser a su vez, y para que aquello tenga “sentido”, pensado en su relación con el yo de la apercepción. Lo analítico se superpone a lo sintético. La intuición, el fenómeno, no es del todo sensible, esto es, la intuición fenoménica opera ya desde un mecanismo de síntesis intelectual, desde una unidad de orden lógica; la intuición no es sólo receptividad sino también, y fundamentalmente, espontaneidad, “*Una vez concedido que hay que ir más allá de un concepto dado para confrontarlo sintéticamente con otro, hace falta un tercer elemento que es el que permite la síntesis de los dos conceptos. ¿En qué consiste este tercer elemento en cuanto medio de todos*

²⁹¹ KANT, INMANUEL, *Crítica de la razón pura*, Pág. 188. Prólogo, traducción, notas e índices por Pedro Rivas. Madrid, Santillana, 1997.

los juicios sintéticos? No hay más que un todo en el que se hallen contenidas todas nuestras representaciones, a saber, el sentido interno, y la forma a priori del mismo, el tiempo. La síntesis de las representaciones se basa en la imaginación. La unidad sintética de las mismas (unidad necesaria para el juicio) lo hace en la unidad de apercepción. Es, pues, en el sentido interno, en la imaginación y en la percepción donde hay que buscar la posibilidad de juicios sintéticos...’’²⁹².

Contando con esta asimilación de lo intuitivo sensiblemente a la determinación racional del *yo pienso* que ha de acompañar todas mis representaciones, el encabalgamiento de los dos polos o causas por sí que constituyen la psicología humana, pierde gran parte de sus dificultades. Ya no hay dos opuestos formales, ya no hay dos causas parciales, ya no hay dos formas distintas *ex natura rei* que reconducir formalmente a través de un tercero, dado que ambos elementos se presentan ahora como momentos del *yo pienso*. La *apercepción trascendental* se convierte en la trama subjetiva que transita desde el mundo fenoménico al mundo categorial. El ser transitivo aristotélico, la relación misma, encuentra aquí su doble formal perfecto, en el *yo pienso*, que ya desde Descartes se había convertido en la *koiné* de la modernidad.

En cualquier caso, de estas últimas afirmaciones podemos concluir que, en esta segunda edición de la crítica pura, se puede asegurar (aunque Kant no lo llegará a reconocer), que la razón intuye, o al menos, que el *yo pienso*, está ya, necesariamente, presente en la intuición sensible. Pero si esto es así, todo el proyecto trascendental kantiano se viene abajo. Su incapacidad para sintetizar lo empírico y lo conceptual, lo sensible y lo categórico, hace que la serie de mediaciones que han de salvar esta ruptura *ex natura rei* se encuentren formalmente teñidas de uno de los dos lados de la oposición, en este caso, del dogmatismo, del entendimiento, del *yo* como pensamiento. De ahí que, desde los principios estructurales que rigen esta investigación, podamos afirmar lo fallido de la empresa kantiana en su segundo intento de fundamentar su idealismo trascendental, esto es, su escondido espíritu dogmático, su renuncia al elemento empírico o sintético, su caída en uno de los dos polos que constituyen el ámbito del conocimiento, su epistemologización racionalista, su formalización dogmática, la hipostización del *yo*, su idealismo univocista, su incapacidad de dar razón

²⁹² *Ibíd.*, Pág. 194.

de la síntesis, de la verdad formal o posible como una cierta unidad de orden, del mecanismo de reunión de lo sensible y lo categorial.

Tengamos finalmente en este viaje por la subjetividad kantiana unas palabras para ese yo aperceptivo que se ha hipostatizado formalmente, que se ha convertido en la condición de posibilidad última de todo conocimiento, tanto sensible como conceptual, que ha remplazado al ser aristotélico.

3.3.4. LA APERCEPCIÓN TRASCENDENTAL

Ciertamente, pensar, juzgar, organizar conforme a formas puras universales el infinito abanico de la experiencia posible implica la subsunción de lo múltiple bajo una regla, regla que será concretada e individualizada a través de un esquema que, a la postre, se encontrará bajo la medida universal del concepto, del concepto del entendimiento más general posible, de la unidad formal más abstracta, del yo sintético, del yo epistemológico, del yo-ser-verdad-posibilidad, del yo pienso que ha de acompañar a cada una de mis representaciones. Acabamos de ver cómo, realmente, es la estructura de pensamiento escotista la que se reproduce tanto en la distinción formal *ex natrua rei* que distingue la sensibilidad y el entendimiento, como en la serie de causas superpuestas necesarias para llevar a cabo la unidad formal en la acción noética del sujeto trascendental kantiano, el cual, en última instancia, acaba en un desequilibrio formal irreductible en el que el lado del entendimiento y su forma categorial última, quedan recogidas como condiciones de posibilidad principales. La forma trascendental del entendimiento, al ponerse sobre la materia sensible, necesita sobreponerse a través de la conciencia de dicha actividad, mediante el reconocimiento subjetivo de dicha labor, esto es, por medio de la unidad última que supone la apercepción trascendental. Esta introducción del pensamiento en el sentimiento se llevará a cabo, en la última versión de la crítica kantiana, y como afirmábamos más arriba, a través de un tiempo ya esquematizado. El yo es, pues, el primero en cifrar, el primero en ordenar formalmente, en dar unidad a la multiplicidad propia de la intuición. Efectivamente, sin él, ninguna experiencia intuitiva, ninguna sensación sería posible “*La naturaleza, en cuanto objeto*

*de conocimiento empírico e incluyendo todo lo que ellas puede abarcar, sólo es posible en la unidad de apercepción. La unidad de apercepción es, pues, el fundamento trascendental que explica la necesaria regularidad de todos los fenómenos contenidos en una experiencia (...) Todos los fenómenos, en cuanto posibles experiencias, se hallan, pues, a priori en el entendimiento y de él reciben su posibilidad formal*²⁹³.

Pero a su vez, la apercepción implica la última acción del pensamiento, el último movimiento de la conciencia trascendental, identidad que se encuentra al final de las demás formas categóricas sintetizadoras, la forma de las formas del entendimiento, la síntesis que ha de acompañar a cada una de mis categorizaciones, y que hace que cada una de éstas se encuentre formalmente legalizada, subjetivada, universalizada, llevada a norma, convertida en conciencia, elevada a “yo”. Como ya hemos avanzado, el lado del entendimiento, el lado lógico, se presenta como el lado de más peso en la realización de la experiencia y el conocimiento humano, y a su vez, esta función trascendental compuesta por conceptos puros que reúnen la multiplicidad sensible, se reconoce a través del *yo pienso*. El yo como entraña del entendimiento, como el pensamiento más puro, como el pensamiento del pensamiento, es la causa última de toda experiencia y de todo acto cognoscitivo. Podríamos decir que la sensibilidad queda rebajada a simple causa eficiente, a excusa externa, accidental, ajena finalmente al ámbito de la posibilidad subjetiva y formal, ya que solo pone en funcionamiento el engranaje ordenador de la conciencia, la actividad de la apercepción trascendental, pero sin dejar ningún sello fundamental sobre la misma “*La misma apercepción es el fundamento de la posibilidad de las categorías, las cuales no representan, a su vez, más que la síntesis de la diversidad de la intuición, en la medida en que tal diversidad posee su unidad en la apercepción. La autoconciencia es, pues, la representación de lo que constituye la condición de toda unidad, pero que es, por su parte, algo incondicionado*”²⁹⁴.

En este sentido, Kant se encuentra persuadido de que ese yo consciente, esa instancia última de unificación que ha de servir de elemento identitario de todo lo múltiple contenido en la experiencia, no puede ser él mismo y por definición, un elemento empírico; no puede consistir en una instancia material, amorfa, múltiple,

²⁹³ *Ibíd.*, Pág. 149.

²⁹⁴ *Ibíd.*, Pág. 363-364.

sensible, discreta, carente de toda relación formal; sino que, por el contrario, ha de ser absolutamente trascendental, común, universal, idéntica consigo mismo, constante, unívoca, lógica, capaz de poner una definitiva unidad de orden; de manera que sea capaz de acoger en su orden de inteligibilidad lo infinitamente diverso del material empírico y lo relativamente unificante del orden categorial inferior al yo (esto es, los conceptos puros del entendimiento, como por ejemplo, la causa y la sustancia). El *yo pienso* ha de posibilitar, en última instancia, la reducción de la distancia absoluta que media entre la universalidad propia de la categoría y la particularidad empírica propia del fenómeno. Eso sí, la mediación de mayor fuste, el nexo que aborda la mayor diferencia entre capacidades contrarias, es, como ya hemos visto, la juntura que lleva a cabo el esquematismo trascendental, pero un esquematismo categorializado que, al menos en la última versión de la crítica, ocurre en el interior de un tiempo que ha sido deducido o reducido a apercepción, tiñendo de entendimiento lo que en origen se pensó sólo como un sentimiento.

Es, pues, esta solución que alcanza la apercepción trascendental, la última síntesis que ofrecerá la crítica kantiana al problema de la unidad predicamental entre la sensibilidad y el entendimiento. Y como hemos visto en el epígrafe anterior, la distancia entre lo sensible y lo conceptual se elimina a costa de eliminar también lo sensible, la materia, la multiplicidad infinita de lo fenoménico. El problema del *tertium quid*, la cuestión del tercer hombre, se cierra con la postulación formal omnimoda del elemento aperceptivo. El yo conciencia se ha comido al yo intuición. Tal y como ocurría en la causación divina del conocimiento en el pensamiento de Ockham, la producción trascendental, subjetiva y conceptual en el pensamiento de Kant, no ha de ajustarse a ningún mundo fenoménico, a ninguna materialidad intuitiva, a ninguna corriente discreta de sensaciones absolutamente heterogéneas. Dios, de potencia absoluta, o el yo, de posibilidades igualmente absolutas, constituyen un saber completo y acabado, absoluto, al margen del ser o de una intuición que ha quedado reducida a límite, a accidente del pensar. Ya no hay ningún ser que condicione el pensar, ni ninguna intuición empírica rota o discreta que imponga su diferencia al yo. La comunicación, la transitividad, la relación del ser aristotélico queda muy lejos, tanto como estas palabras del filósofo de Estagira: “*Por su parte, lo que es en el sentido de “es verdadero”, y lo que no es en sentido de falsedad, están referidos a la unión y a la división, y entre ambos a su vez, se reparten la contradicción. (En efecto, la verdad*

comprende tanto la afirmación sobre lo que se da unido como la negación sobre lo que se da separado; la falsedad a su vez, comprende la contradicción de estas dos partes: Ahora bien, cómo acaece el pensar (los dos términos), uniendo(los) o separando(los), es otro asunto, quiero decir, uniendo y separando de modo tal que no se produzca una mera sucesión sino algo dotado de unidad).”²⁹⁵

²⁹⁵ ARISTÓTELES, *Metafísica*, Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Editorial Gredos, Madrid, 1994.

3.4. LA SÍNTESES DE LAS SÍNTESES. LA LUZ DE LA RAZÓN.

3.4.1. LOS USOS DE LA RAZÓN

Una interpretación precipitada del criticismo trascendental kantiano podría dar por concluido su estudio estructural con el análisis realizado hasta ahora. La localización subjetiva del modo de la posibilidad dispuesta en las formas puras de la sensibilidad y en las categorías del entendimiento, da buena cuenta de la intención crítica. Deducir o justificar la acción sintética realizada por el sujeto trascendental tanto en la intuición sensible como en el engarce de los conceptos puros, y en última instancia, en la imaginación y la apercepción trascendental, explicaría suficientemente el conjunto de las posibilidades y de los límites del conocimiento y de la experiencia humana. Sentir y sobre todo pensar a través de la unidad sintética desplegada por la apercepción trascendental, podría, ciertamente, agotar el análisis epistemológico contenido en la *Crítica de la Razón Pura*. Un estudio semejante daría cuenta así del elemento más determinante de la filosofía trascendental, a saber, su original crítica al conjunto de posturas epistemológicas que hasta ese momento se habían defendido en la historia de la filosofía occidental, esto es, al realismo griego (platónico o aristotélico), al idealismo dogmático y al empirismo escéptico. La conclusión básica propia del criticismo gnoseológico defendería así que la unidad de orden y la verdad del conocimiento posible es puesta por el sujeto trascendental en su actividad sintética, y no extraída del ser mismo. Según dicha postura, lo formal, la identidad, lo común, se convierten en una serie de condiciones de posibilidad inmanentes al sujeto mismo responsables últimas tanto del conjunto de experiencias cotidianas, como de las posibilidades de verdad de la nueva ciencia newtoneana.

Sin embargo, desde mi punto de vista, esta versión epistémica y simplificada de la crítica kantiana se encuentra bien lejos de descubrir el verdadero sentido de la propuesta trascendental. Un estudio del sujeto kantiano que no llegue a sobrepasar el

análisis del entendimiento (y con él, el de la ciencia empírica) se quedaría bien lejos de penetrar en la función esencial que Kant otorga a la inteligencia humana (a la conciencia trascendental). Efectivamente, junto al análisis de la formalización pura de la intuición empírica y a la unificación discursiva o conceptual del objeto fenoménico por parte del entendimiento, el filósofo de Königsberg añade una tercera y fundamental actividad sintética propia de la conciencia finita, a saber, la unidad formal última que elabora la razón. Esta determinación no puede confundirse con las otras funciones que realiza el sujeto trascendental en su gestación del conocimiento humano. Efectivamente la razón es un ejercicio intelectual formalmente distinto al que realizan la sensibilidad y el entendimiento. Pero además de esta distinción de la razón misma con respecto al resto de dinamismos del conjunto del proceso cognoscitivo humano, la actividad racional se presentará como una labor muy por encima de las dos anteriores. En efecto, la razón se encuentra, para Kant, a un nivel sintético muy superior a aquél que garantizan la sensibilidad y el entendimiento. Este valor superior del orden racional se justifica no sólo por su mayor rango epistemológico como estructura formal heurística, sino también por su mayor grado de relevancia antropológica. Contrariamente a lo que supone una lectura reduccionista y epistémica del criticismo trascendental, la razón representa para Kant el momento cumbre de toda actividad humana, el ejercicio sintético fundamental que caracteriza a la especie (y como suele recordar con insistencia el propio Kant, a cualquier ser racional); en palabras del filósofo de Königsberg: *“Ahora bien, el hombre encuentra realmente en sí mismo una facultad por la cual se distingue de todas las demás cosas, e incluso de sí mismo en tanto que es afectado por los objetos: la razón. Ésta, como autoactividad pura, se alza incluso por encima del entendimiento en que, aunque éste es también autoactividad y no contiene, como el sentido, meras representaciones que sólo surgen cuando se está afectado por cosas (y, por tanto, se es pasivo), sin embargo no puede producir por su actividad otros conceptos que los que sirven meramente para poner bajo reglas las representaciones sensibles y así unirlos en una conciencia, y sin ese uso de la sensibilidad no pensaría absolutamente nada; en cambio la razón exhibe, bajo el nombre de las ideas, una espontaneidad tan pura que por ella va mucho más allá de todo lo que la sensibilidad puede darle, y muestra su más noble quehacer el uno del otro mundo de los sentidos y el mundo del entendimiento y al señalar así sus barreras al entendimiento mismo”*²⁹⁶.

²⁹⁶ KANT, INMANUEL, Fundamentación de la Metafísica de las costumbres, Pág. 235. Edición

Ciertamente, más allá de las palabras anteriores trazadas por el propio Kant en su *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, el hecho de que Kant reserve el nombre de *racional* para este ejercicio o capacidad del sujeto trascendental, con la dignidad filosófica que conlleva dicho término, es ya una prueba de la relevancia que ocupa en su doctrina los posibles ejercicios sintéticos de la razón pura. Para cualquier pensador, pero aún más para un filósofo ilustrado, valerse del concepto de *razón* para denominar cualquier aspecto de su pensamiento da idea de la importancia teórica de aquel contenido. Y no solo eso, puesto que a este uso filosófico del propio término podemos añadir aún dos pruebas más, si bien también circunstanciales, aunque no por ello despreciables, de la importancia que Kant atribuye a dicha actividad. La primera se refiere al hecho de que Kant escoja dicha expresión para dar título a sus dos obras principales, la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica*²⁹⁷. En efecto, la intención última de la filosofía kantiana es, indudablemente, hacer una crítica total de la razón misma, tanto en su uso epistemológico como en el moral, e incluso también en el estético. Por tanto, criticar la razón y reconfigurar sus posibilidades será, efectivamente, el tema fundamental de las tres críticas y de la filosofía kantiana en su conjunto. Junto a esta posición de la razón en el friso de su sistema filosófico hay que añadir que el análisis y la deducción de esta faceta de la conciencia humana será la parte de la *Crítica de la Razón Pura* a la que Kant dedique sus mayores esfuerzos aclaratorios. No en vano, su dilucidación ocupará una extensión muy superior a la suma de las páginas vertidas para dar “razón” de la estética y de la lógica trascendental. Sin duda, esta acusada relevancia otorgada al último paso sintético alcanzado por el ejercicio racional, nos conmina a interrogarnos por el valor y el significado de la labor trascendental que está llamada a realizar semejante función, así como por su relación con el conjunto de su epistemología, e incluso con la filosofía kantiana en general. Así pues, debemos plantearnos los siguientes interrogantes: ¿en qué consiste la síntesis de la razón?, ¿qué se puede y se debe alcanzar con el uso de la razón?, ¿cuáles son sus límites?, ¿qué tipo de conocimientos pretende legitimar aquí el filósofo crítico?

Podemos comenzar aclarando que Kant alberga en este punto clave de su especulación filosófica dos muy distintos e importantes propósitos. El primero y más urgente es el de poner en su sitio, de una vez por todas, las viejas pretensiones de la

bilingüe y traducción José Mardomingo. Editorial Ariel, Barcelona, 1996.

²⁹⁷ Los títulos originales son: *Kritik der Reinen Vernunft* y *Kritik der Praktischen Vernunft*.

metafísica tradicional. Urge ajustar cuentas con los excesos de la filosofía dogmática. Conviene demarcar los límites de la actividad racional misma. Si bien las matemáticas y la física han quedado debidamente justificadas en el desarrollo previo de la labor crítica como conocimientos científicos, esto es, como saberes portadores de una verdad universal, necesaria y a la vez empírica²⁹⁸, en definitiva, si la ciencia se ha deducido como un conocimiento capaz de construir juicios sintéticos *a priori*, la metafísica, por su parte, como eje fundamental del viejo pensamiento filosófico, quedará imposibilitada para arrogarse a sí misma dicho logro. Lo propio de la razón, frente al entendimiento, no consiste en construir juicios científicos. Es más, cuando se lanza a la búsqueda de dicha empresa intelectual no puede sino precipitarse en una espiral dialéctica de contradicciones insalvables. La razón, al ir más allá de sus límites, se trastorna en locura, cae presa de la irracionalidad. Los intentos de la razón humana por auparse más allá de lo físico, esto es, su ansiado proyecto de construir juicios sobre las cosas en sí mismas, sobre la realidad nouménica, no pueden dejar de caer en contradicciones. Kant mostrará esta fractura de la razón mediante las paradojas lógicas contenidas en los paralogismos y las antinomias de la razón pura *“El paralogismo lógico es la incorrección del silogismo desde el punto de vista de su forma, sea cual sea su contenido. Un paralogismo trascendental posee un fundamento trascendental consistente en que induce a inferencias formalmente incorrectas. Así pues, semejante falacia tiene que basarse en la naturaleza de la razón humana y conllevar una ilusión inevitable, aunque no insoluble”*²⁹⁹.

En efecto, las intenciones últimas de la filosofía tradicional de construir explicaciones acerca de las cuestiones metafísicas últimas, a saber, sobre el Alma, el Mundo y Dios, no se soportan sobre las suficientes condiciones de posibilidad capaces de ofrecer una mínima viabilidad veritativa. Las pretensiones de verdad de la metafísica son, bien pensado, un sueño, una quimera, un absurdo, una pérdida de razón. Sus presuntos conocimientos constituyen una imposibilidad lógica, una fisura racional insalvable, pues los supuestos objetos reales sobre los que promueve su labor judicativa son meros entes de razón, construcciones ideales sin correspondencia alguna con la

²⁹⁸ Sin embargo, es esta conclusión la que ha puesto en entredicho nuestras reflexiones previas. La contaminación de la intuición por parte de la apercepción trascendental, parece que niega la posibilidad de que el conocimiento surja de dos fuentes.

²⁹⁹ KANT, INMANUEL, *Crítica de la razón pura*, Pág. 328. Prólogo, traducción, notas e índices por Pedro Rivas. Madrid, Santillana, 1997.

realidad tal y como es en sí misma. No es posible salirse de los fenómenos para articular un conocimiento con pretensiones de cientificidad. Las únicas leyes que el sujeto puede deducir de la naturaleza son las regularidades propias del mundo fenoménico “*El resultado de todas las tentativas dialécticas de la razón pura no sólo confirma lo que ya demostramos en la analítica, que todas las inferencias que pretendan rebasar el campo de la experiencia posible son falaces y carentes de fundamento, sino que nos enseña a la vez lo siguiente: que la razón humana posee una tendencia natural a sobrepasar ese campo;...*”³⁰⁰.

Así pues, el intento de conducir más allá de los datos fenoménicos a la razón misma, carece de fundamento. Sin embargo, como asegura el propio Kant en los últimos dos textos recogidos, a pesar de este crudo límite epistemológico, las ambiciones de la razón por ir más allá del mundo de los fenómenos es una tendencia natural e incontenible de la razón humana. En efecto, como asegura Kant “*la razón de esto se halla en que hay en nuestra razón (considerada subjetivamente como una facultad cognoscitiva del hombre) reglas básicas y máximas para aplicarla que tienen todo el aspecto de principios objetivos. Debido a tales principios, se toma la necesidad subjetiva de cierta conexión –favorable al entendimiento- de nuestros conceptos por una necesidad objetiva de determinación de las cosas en sí mismas. Se trata de una ilusión inevitable, tan inevitable como que el mar nos parezca más alto hacia el medio que en la orilla, puesto que allí lo vemos a través de rayos de luz más altos que aquí*”³⁰¹.

Pero, aun cuando la búsqueda de lo incondicionado, de la cosa en sí, de lo nouménico, del ser, de lo no sujeto a las condiciones de posibilidad de la sensibilidad y del entendimiento (de lo incondicionado), sea un anhelo inscrito en la propia dinámica de la conciencia trascendental, cuando la razón sobrepasa sus límites heurísticos y pretende tratar sus mecanismos gnoseológicos (sus ideas puras, sus referentes absolutos e incondicionados: Alma, Mundo y Dios) como si fueran *objetos* posibles, como si fueran fenómenos, como si fueran “cosas reales”, el resultado es una serie de afirmaciones con consistencia interna pero contradictorias unas con otras. La razón es incapaz de encontrar una síntesis que reúna en una verdad coherente las distintas

³⁰⁰ Ibid., Pág 530.

³⁰¹ Ibid., Pág. 299.

aseveraciones que se pueden deducir al pensar a través de conceptos del entendimiento (causa, sustancia, etc.) las ideas puras como si fueran objetos fenoménicos. Los objetos metafísicos, el mundo inteligible, el noúmeno, cuando se piensa a través de los conceptos del entendimiento, produce un conjunto de resultados que no pueden escapar de sus propias contradicciones, que se funden en una dialéctica infranqueable imposible de deducir mediante un *tertium quid* conciliador. Cuando el pensamiento no permanece atado a lo fenoménico, a la posibilidad, a lo intuido sensiblemente, al objeto de la experiencia, acaba precipitándose en inevitables fracturas y contradicciones lógicas “Desgraciadamente para la especulación (aunque quizá afortunadamente para el destino práctico del hombre³⁰²) la razón se encuentra, en medio de sus más altas expectativas, sumida en un insoluble conflicto de argumentos y contraargumentos...”³⁰³.

Desde un punto de vista estructural, esto es, bajo la visión analógica y hermenéutica que guía nuestro estudio, no deja de resultar paradójico el hecho de que el propio Kant no fuera consciente de las barreras estructurales que gobernaban su crítica, es decir, que se mostrara incapaz de reconocer la imposibilidad lógica que la diferencia formal genera para el pensamiento humano, cuando él mismo había denunciado una dialéctica similar en el centro de su doctrina para desarmar las aspiraciones teóricas de la metafísica tradicional. De la misma manera que la finitud o infinitud del universo, tratado como cosa en sí misma, son ideas a la vez pensables pero irreconciliables y cáusticas si se ponen en el mismo plano lógico, esta misma carencia de mediación se produce, tal y como hemos intentado defender en capítulos precedentes, entre la diferencia formal *ex natura rei* construida entre la sensibilidad y el entendimiento³⁰⁴. Kant, sin duda, fue también consciente de este último conflicto, prueba de ello son los arbitrajes que su pensamiento se vio obligado a disponer para coser la sutura modal que él mismo había tejido. Lo que no pudo, dada su perspectiva y su horizonte de inteligibilidad moderno, fue romper definitivamente con la lógica unívoca y la dialéctica formalista de lo posible, y encontrar en el ser común la unidad por sí, la relación, la

³⁰² Efectivamente, como ya anuncia aquí el propio Kant, su estrategia filosófica consistirá en eliminar toda pretensión teórica por parte de la metafísica (esto es, de la filosofía), para encontrar su nuevo campo de aplicación en el mundo moral.

³⁰³ *Ibid.*, Pág. 421.

³⁰⁴ O como veremos más adelante, entre la felicidad y el deber.

identidad actual, transitiva, la comunidad de origen que hubiera evitado su desazón lógica y filosófica.

Pero, en cualquier caso, si es cierto que la razón no sirve para construir juicios científicos, siendo además su labor, tal y como Kant piensa, tanto una tendencia improrrogable para el propio sujeto, como el ejercicio cognoscitivo más relevante que puede llevar a cabo la inteligencia humana, ¿cuál será su uso apropiado?

Solucionar esta cuestión será la segunda gran intención que Kant proyecta realizar en esta tercera parte de su crítica³⁰⁵. La razón tiene que tener un uso propio y legítimo. Se puede incluso afirmar que para Kant, la dignidad humana se juega en esta actividad. Si el buen uso de la razón no puede ser el de producir juicios sintéticos *a priori* acerca de cosas en sí, esto es, sobre el mundo nouménico, su actuación formal, su actividad cognoscitiva, su modo adecuado, habrá de tener alguna aplicación legítima. Es más, como venimos defendiendo, dicha aplicación, será, para el autor de las tres críticas, mucho más relevante, desde un punto de vista epistemológico, pero también antropológico e incluso ontológico, que la acción sintética de las dos fuentes de la conciencia que la preceden, ya que éstas quedan reducidas a la labor heurística del sujeto trascendental, mientras que aquélla se posa sobre una esfera de intereses muy superior *“Todo nuestro conocimiento comienza por los sentidos, pasa de estos al entendimiento y termina en la razón. No hay en nosotros nada superior a ésta para elaborar la materia de la intuición y someterla a la suprema unidad del pensar”*³⁰⁶.

Esta relevancia epistemológica, antropológica y ontológica que Kant otorga a la razón se verterá finalmente en un uso legítimo doble. Por un lado, la razón pura tiene un definitivo uso regulativo, heurístico. Por el otro, siendo éste aún más relevante que el anterior, la razón pura se convierte en la fuente de los principios de la moral *“La mayor –y tal vez la única- utilidad de toda filosofía de la razón pura es tan solo negativa, ya que no sirve como órgano destinado a ampliar, sino como disciplina limitadora (...). Sin embargo, tiene que haber en algún lugar una fuente de conocimientos positivos pertenecientes al ámbito de la razón pura, de conocimientos que, si ocasionan errores, sólo se deba quizá a un malentendido, pero que, de hecho, constituyan el objetivo de los*

³⁰⁵ E incluso, podríamos afirmar, que éste proyecto será el objetivo prioritario del resto de su producción filosófica.

³⁰⁶ *Ibíd.*, Pág. 300

afanes de la razón. De lo contrario, ¿a qué causa habría que atribuir su anhelo inextinguible de hallar su suelo firme situado enteramente fuera de los límites de la existencia? La razón barrunta objetos que compartan para ella el mayor interés. Con el fin de aproximarse a tales objetos, emprende el camino de la mera especulación, pero éstos huyen ante ella. Es de esperar que tenga más suerte en el único camino que le queda todavía, el del uso práctico”³⁰⁷. Veamos a continuación estos dos usos en extenso.

3.4.2. LAS IDEAS REGULATIVAS. EL CIERRE DEL SISTEMA.

Kant propone un primer uso legítimo de la razón pura en la síntesis última de todo el entramado de diversas materialidades y formalidades que constituyen el conjunto de la experiencia y el conocimiento humano. Ya vimos cómo, para el idealismo trascendental kantiano, pensar no era otra cosa que juzgar, y este ejercicio consiste, precisamente, en unificar, en sintetizar todo aquello que se intuye. Ciertamente, la razón piensa; es más, su actividad comprensiva representa el pensamiento más alto. Sin embargo, su síntesis, su generación de identidades formales, no puede ser la propia del entendimiento. El ejercicio de la razón no se rebaja a la identificación fenoménica cumplida a través de los moldes conceptuales o categoriales del entendimiento. La síntesis de la razón no se produce mediante la unificación conceptual de la variedad sensible troquelada con la ayuda de los esquemas de la imaginación. La razón no juzga, la razón no produce juicios sintéticos *a priori*. La razón es mucho más ambiciosa. Y es que su tarea consiste en una unificación o síntesis de segundo nivel. Su proceso de identificación se lleva a cabo sobre lo ya entendido, sobre lo ya ordenado, sobre lo ya conceptualizado, sobre lo ya juzgado, sobre lo ya apercebido.

En efecto, la razón no procura, como sí lo hace el entendimiento, una primera unidad de orden o síntesis fenoménica, sino que su unificación formal implica una

³⁰⁷ *Ibíd.*, Pág. 624.

identidad de segundo orden, una unificación sobre lo ya mediado o comprometido previamente por las formalidades categoriales que constituyen el objeto fenoménico. La razón ni construye pasivamente el objeto, ni lo categoriza espontáneamente, sino que lo piensa como un todo. Por tanto, el ejercicio racional, más que un juicio, es un juicio de juicios, esto es, el ejercicio de la razón supone lo que Kant, y en general la lógica formal misma, denomina un razonamiento. La razón es pues la síntesis de las anteriores identificaciones formales, la identidad de las identidades, la unidad de las unidades previas, la unidad de orden de los juicios construidos por el entendimiento: *“El entendimiento constituye un objeto de la razón, al igual que la sensibilidad lo es del entendimiento. Unificar sistemáticamente todos los posibles actos empíricos del entendimiento constituye una tarea de la razón, así como el entendimiento enlaza la diversidad de los fenómenos mediante conceptos y la somete a leyes empíricas”*³⁰⁸.

Así pues, el razonamiento consigue ordenar y unificar el conjunto de la experiencia humana ya formalizada por el orden sensible y categorial. La razón viene a reunir en un molde formal absolutamente universal, en un razonamiento postrero, la diversidad de las experiencias facilitadas por las intuiciones de la sensibilidad que a su vez han caído en el orden propio de los juicios del entendimiento. Los razonamientos sintetizan el conjunto de experiencias judicativas realizadas por el entendimiento al aplicarse a la intuición, llevando a cabo el acto sintético definitivo, el producto de la conclusión intelectual misma, la determinación última del saber, el cierre noético que constituye el silogismo, el candado comprensivo del sistema formal que propicia el caudal intuitivo y categorial, la unidad de orden más abstracta y universal.

Debemos añadir en este punto, que, del mismo modo que en la síntesis de la sensibilidad no aparecía el problema estructural de la mediación, tampoco aquí lo hace, pero, en este caso, con más “razón”. Las ideas de la razón no tienen problema alguno para esquematizar los productos del entendimiento, ya que estos, y aquellas, pertenecen a la misma familia, a la *filia* de la lógica, a lo propio de lo universal (no hay aquí, pues, dos elementos absolutamente heterogéneos, lo particular fenoménico y lo universal categorial, que hayan de acercarse a través de un *tercero* en discordia, la imaginación). El problema de la síntesis entre opuestos, la cuestión de la verdad, surge solo en la subsunción de lo fenoménico por lo conceptual, pues uno es infinitamente

³⁰⁸ *Ibíd.*, Pág. 544.

indeterminado, y el otro la unidad de la determinación. Así pues, como vuelve a insistir Kant (en un texto ya recogido en parte por nosotros) *“Antes hemos llamado a la dialéctica en general lógica de la ilusión. Esto no significa que sea una doctrina de la probabilidad, ya que ésta es verdad, si bien una verdad conocida por medio de razones insuficientes, cuyo conocimiento es por tanto defectuoso, pero no falaz. Consiguientemente no debe separarse de la parte analítica de la lógica. Mucho menos se debe tomar el fenómeno y la ilusión como idénticos. En efecto, ni la verdad ni la ilusión se hallan en el objeto en cuanto intuitivo, sino en el juicio sobre éste en cuanto pensado. Es pues correcto decir que los sentidos no se equivocan, pero no porque juzguen correctamente, sino porque no juzgan en absoluto. Así pues, la verdad y el error y, consiguientemente, también la ilusión en cuanto conducente al error, solo puede hallarse en el juicio, es decir, en la relación del objeto con nuestro entendimiento. En un conocimiento enteramente concordante con las leyes del entendimiento, no hay error. Tampoco lo hay en una representación de los sentidos, al no incluir juicio alguno. Ninguna potencia de la naturaleza puede, por sí sola, apartarse de sus propias leyes. Por tanto, ni el entendimiento por sí solo (sin influjo de otra causa), ni los sentidos por sí mismos, se equivocan”*³⁰⁹

En cualquier caso, la función que otorga Kant a la actividad propia de la razón, supone pues, la actividad trascendental más universal, su posibilidad sintetizadora más alta, su unidad de orden más general. Sin esta síntesis última, sin la actividad conclusiva y deductiva de la razón, el conocimiento como totalidad, como sistema universal de saberes interconectados (conectados por una unidad de orden), sería imposible, *“Si echamos una ojeada a nuestros conocimientos del entendimiento en toda su extensión, vemos que lo peculiar de la razón a este respecto, lo que ella intenta lograr, es la sistematización del conocimiento, es decir, su interconexión a partir de un sólo principio. Esta unidad de la razón presupone siempre una idea, la de la forma de un todo del conocimiento, un conocimiento que es anterior al conocimiento concreto de las partes, y que contiene las condiciones que determinan a priori la posición de cada parte, así como su relación con las demás. En consecuencia, esta idea postula en el conocimiento del entendimiento una unidad completa gracias a la cual este conocimiento sea, no un agregado fortuito, sino un sistema ligado por leyes*

³⁰⁹ *Ibíd.*, Pág. 297.

necesarias”.³¹⁰ La razón impone así las condiciones de posibilidad de la sistematización última de los saberes, la trama trascendental que propicia una visión de conjunto, la forma que posibilita su comprensión estratégica, su conclusión unitaria. Al imponer la idea de totalidad o de unidad ordenada a la diversidad y multiplicidad diferenciada de los distintos conocimientos y discursos científicos (de los diferentes juicios), la razón aporta la imprescindible consistencia y sentido a las diversas aportaciones del entendimiento y de la sensibilidad. Pero, ¿con qué medios cuenta la razón para llevar a cabo esta definitiva reunión?

Para realizar esta última y absolutamente general unidad de orden o acción sintética, la conciencia no puede usar ya los conceptos puros del entendimiento (los cuales sólo tienen aplicación verdadera al aplicarse a lo fenoménico) sino que ha de trabajar con lo que Kant denomina ideas. Las ideas serán las condiciones de posibilidad del ejercicio sistematizador y totalizante de la razón humana. De la misma manera que las condiciones trascendentales y subjetivas que posibilitan la intuición son el espacio y el tiempo, y que las estructuras subjetivas básicas que permiten pensar los objetos son los conceptos puros del entendimiento, las ideas de la razón conforman las formalidades o cifras determinantes que hacen posible el razonamiento en su función aglutinadora de toda experiencia y de todo conocimiento posible. Se razona, se concluye, se pone la unidad universal última al conjunto de los saberes científicos a través de las ideas de la razón. Efectivamente, para Kant, la razón es precisamente la responsable de ese ejercicio heurístico que garantiza la posibilidad del conocimiento como una totalidad coherente y dinámica. Coherente porque se piensa la experiencia como un todo, y dinámica porque es capaz, a través de su visión de conjunto, de encontrar las lagunas y las deficiencias que permiten impulsar las energías de las nuevas investigaciones. Como nos advertía Kant en un texto ya recogido en parte anteriormente: *“Ahora bien, el hombre encuentra realmente en sí mismo una facultad por la cual se distingue de todas las demás cosas, e incluso de sí mismo en tanto que es afectado por los objetos: la razón. Ésta, como autoactividad pura, se alza incluso por encima del entendimiento en que, aunque éste es también autoactividad y no contiene, como el sentido, meras representaciones que sólo surgen cuando se está afectado por cosas (y, por tanto, se es pasivo), sin embargo no puede producir por su actividad otros conceptos que los que*

³¹⁰ *Ibíd.*, Pág. 532.

sirven meramente para poner bajo reglas las representaciones sensibles y así unir las en una conciencia, y sin ese uso de la sensibilidad no pensaría absolutamente nada; en cambio, la razón exhibe, bajo el nombre de las ideas, una espontaneidad tan pura que por ella va mucho más allá de todo lo que la sensibilidad puede darle, y muestra su más noble quehacer al distinguir el uno del otro el mundo de los sentidos y el mundo del entendimiento y al señalar así sus barreras al entendimiento mismo”³¹¹.

Esta última hipótesis del criticismo kantiano es de una importancia mayúscula ya que implica que la mediación identitaria impuesta por la razón representa el eje o el producto trascendental que se adecua de la manera más fiel posible al concepto mismo de la unidad formal, de lo que impone un orden formal, o como dice Kant en el texto recogido unas líneas más arriba, el elemento de la conciencia trascendental que procura la más alta espontaneidad, la más elevada actividad de la conciencia trascendental portadora del orden esencial. Las ideas de la razón son condiciones de posibilidad que responden de un modo mucho más ferviente que las intuiciones puras y las categorías del entendimiento a su estatus de elementos formales, a su condición de estructuras trascendentales universales. La unidad formal, la determinación, la identidad, lo posible, las condiciones subjetivas de todo conocimiento, adquieren aquí una expresión superlativa, alcanzan su formulación más consistente, al menos en el ámbito de la razón epistémica³¹². Las ideas de la razón pura son la forma más abstracta y universal que el conocimiento humano dispone para hacer comprensible, para ordenar, para unificar proporcionalmente, para dar sentido al caudal de sus representaciones. Su uso regulador es absolutamente necesario para construir el conocimiento y la experiencia humana en su conjunto: *“Sostengo, pues, que las ideas trascendentales nunca son de uso constitutivo, de suerte que se den en virtud de ellas los conceptos de ciertos objetos; entendidas así, no son más que conceptos sofisticos (dialécticos). Tienen por el contrario un destacado uso regulador, indispensablemente necesario, a saber: dirigir el*

³¹¹ KANT, INMANUEL, *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, Pág. 235. Edición bilingüe y traducción José Mardomingo. Editorial Ariel, Barcelona, 1996.

³¹² Veremos que aún queda un definitivo lazo formal, si bien, esta última unidad mediadora que Kant guarda en secreto mientras deduce todo su sistema lógico y epistemológico, será impuesta no ya por la razón en su uso puro, sino que vendrá a relevarse por ella misma, pero en su uso práctico.

*entendimiento a un objetivo determinado en el que convergen las líneas directrices de todas sus reglas*³¹³.

Los productos últimos de la razón pura, allí donde convergen todas sus reglas, las ideas que Kant postula como formas de formas, son pues, el verdadero ejercicio sintético formal que otorga la unidad de orden definitiva al conjunto de la experiencia y el conocimiento humano, la culminación epistemológica³¹⁴ de aquello que venimos buscando desde las primeras páginas del presente trabajo, a saber, ese elemento determinante ideal, formal, ese perfil normativo extrínseco unificador, la unidad de orden, la matriz identitaria de todo ser posible. Este ser abstracto y universal (perdida su condición metafísica como relación), ésta unidad de orden o unidad predicamental, la hemos visto transitar a través de nuestro estudio estructural desde el formalismo escotista a través de toda la historia del pensamiento occidental, en una metamorfosis que lo ha conducido desde el ser hasta el pensar, y que, finalmente, se ha concretado en las ideas puras de la razón como condiciones racionales que abren la posibilidad de todo el aparato de conocimientos y experiencias *a priori*. No en vano el propio Kant denominará a estas formas de la unidad trascendental introducidas por la razón con el mismo nombre que utilizara en su día Platón, pues, verdaderamente, tienen un significado filosófico análogo: *“Platón observó perfectamente que nuestra capacidad cognoscitiva experimenta una necesidad muy superior a la consistente en un mero deletreo de la unidad sintética de los fenómenos, si queremos leerlos como una experiencia. Observó también que nuestra razón se eleva naturalmente hacia conocimientos más altos, que ningún objeto ofrecido por la experiencia puede convenirles, a pesar de lo cual estos conocimientos no son meras ficciones, sino que poseen su realidad objetiva”*³¹⁵.

En efecto, esta capacidad cognoscitiva capaz de ofrecer una unidad sintética y que Kant cree hallar en el origen estructural de sus propias tesis, se expresan por primera vez en la historia del pensamiento occidental en las ideas platónicas. Pues bien, estas ideas, no pudiendo existir a modo de una serie de piezas fenoménicas concretas y

³¹³ KANT, INMANUEL, *Crítica de la razón pura*, Pág 531. Prólogo, traducción, notas e índices por Pedro Rivas. Madrid, Santillana, 1997.

³¹⁴ Si bien, como hemos afirmado en la nota anterior, no es la más abstracta o totalizante, pues ésta solo puede aparecer con el enlace definitivo impuesto por el interés moral de la humana.

³¹⁵ *Ibíd.*, Pág. 310

particulares más o menos susceptibles de ser generalizadas y extraídas de la experiencia a través de un razonamiento inductivo, y por supuesto, no reconocida su aspecto actual (como en Aristóteles), sólo se pueden sostener y justificar críticamente como una serie de condiciones de posibilidad trascendentales previas a toda experiencia, que suponen la unidad última que permite dar sentido a todos aquellos fenómenos. En esto consiste, tal y como defiende Kant en el texto anterior, su realidad objetiva, su ser posible.

Ciertamente, como ocurría en la estética y en la lógica trascendental, las ideas kantianas se presentan a la manera moderna, no como un ser en sí, trascendente, platónico, sino como condiciones de posibilidad trascendentales, como un mundo de capacidades subjetivas previo, como un ser inteligible potencial o *a priori*, como la esencia real suareciana epistemologizada, hecha conciencia; un mundo de reglas trascendentales que han de encontrar su materia fenoménica externa para ponerse en movimiento. En el caso de la razón, la materia, ya lo hemos dicho, serán todas las representaciones regladas producidas por la acción sintética de la sensibilidad y el entendimiento (el conjunto de juicios que componen el conocimiento humano), con lo que, la última formalización garantista impuesta por aquélla constituirá una unidad trascendental por medio de la cual se alcanzará a reunir legalmente, formalmente, predicamentalmente, universalmente, el conjunto de las experiencias humanas anteriores. Para el filósofo de Königsberg, la labor sintética de la razón es en verdad muy necesaria, ya que la materia del conocimiento humano expresada en intuiciones y juicios presenta aún un aspecto abigarrado y múltiple que la conciencia humana ha de unificar para constituir un entramado global ordenado y con sentido. Es cierto, nos dice Kant, que tanto las formas *a priori* de la sensibilidad como las categorías del entendimiento son condiciones que permiten la experiencia y el conocimiento, pero ellas mismas requieren, a su vez, otra serie de elementos reguladores que las reúnan formalmente. Los elementos trascendentales de la intuición y de la comprensión conceptual son condiciones que otorgan sentido, pero que, a su vez, necesitan recibir un mapa de ordenación formal contenido en una instancia extraña a sus propias condiciones; son, por tanto, condiciones sujetas, condiciones condicionadas. Así pues, las formas del sentir y del pensar, siendo ellas mismas condiciones de posibilidad de toda experiencia humana, requieren de una base cognoscitiva y epistémica superior, más universal, más formal, más *a priori*, más ordenadora, la cual, no se puede encontrar en el interior de sí mismas “*El concepto trascendental de razón no es, pues, otro que el de*

*la totalidad de las condiciones de un condicionado dado. Teniendo en cuenta que sólo lo incondicionado hace posible la totalidad de las condiciones y, a la inversa, la totalidad de las condiciones es siempre incondicionada, podemos explicar el concepto puro de razón como concepto de lo incondicionado, en el sentido que contiene un fundamento de la síntesis de lo condicionado*³¹⁶.

Esa base donadora de determinación última son las ideas de la razón. Éstas, son pues, condiciones de posibilidad no de la intuición del objeto, ni tan siquiera del pensamiento del mismo, sino del propio entramado formal que propicia el reconocimiento en un todo abstracto de esos mismos pensamientos o intuiciones. Las ideas de la razón son pues condiciones de condiciones, formas de formas, unidad de unidades, orden de órdenes; ellas mismas no albergan ninguna condición de posibilidad epistémica ulterior, ninguna unidad de orden más abstracta, son pues condiciones incondicionadas³¹⁷: *“El concepto trascendental de razón sólo se refiere a la absoluta totalidad en la síntesis de las condiciones y no se acaba más que en lo absolutamente incondicionado, es decir, en lo incondicionado en todos los aspectos. En efecto, la razón pura lo deja todo para el entendimiento, que es el que se refiere de inmediato a los objetos de la intuición, o mejor dicho, a su síntesis en la imaginación. La razón se reserva únicamente la absoluta totalidad en el uso de los conceptos del entendimiento e intenta conducir hasta lo absolutamente incondicionado la unidad sintética pensada en la categoría. Podemos, pues, llamar a esta unidad de los fenómenos unidad de la razón, al igual que podemos denominar unidad del entendimiento a la expresada por la categoría. Consiguientemente la razón se refiere al uso del entendimiento, no en el sentido de que este uso contenga el fundamento de la experiencia posible (ya que la totalidad absoluta de las condiciones no es un concepto aplicable en la experiencia, puesto que esta nunca es incondicionada), sino para imponerle una proyección hacia cierta unidad de la que el entendimiento no posee ningún concepto, unidad que tiene como objetivo recapitular todos los actos del entendimiento relativos a cada objeto en un todo absoluto*³¹⁸. La razón es, por tanto, el verdadero campo de lo universal, la ley definitiva, la regla de reglas, la unidad de orden última, la forma verdaderamente pura,

³¹⁶ *Ibíd.*, 315.

³¹⁷ Aunque si necesitará, tal y como venimos afirmando en las notas anteriores, de una definitiva orientación moral.

³¹⁸ *Ibíd.*, Pág. 318.

la condición de las condiciones, la realidad formal del conjunto de objetos de la experiencia y el conocimiento, en definitiva, el último orden, el elemento trascendental absolutamente incondicionado.

Este enlace o síntesis de la razón lo justificará Kant, tal y como hemos afirmado más arriba, identificándolo con el movimiento del silogismo. De la misma manera que los conceptos puros del entendimiento se habían deducido de los tipos de juicios, las ideas de la razón serán justificadas desde la operación conclusiva operada en el razonamiento, *“La forma de los juicios (convertida en un concepto de la síntesis de las intuiciones) originó categorías que dirigen todo uso del entendimiento en la experiencia. Igualmente, podemos esperar que, si aplicamos la forma de los silogismos a la unidad sintética de las intuiciones, bajo la guía de las categorías, tal forma contendrá el origen de especiales conceptos a priori que podemos denominar conceptos puros de la razón o ideas trascendentales, las cuales determinan, de acuerdo con principios, el uso del entendimiento en la experiencia tomada en su conjunto”*³¹⁹. Kant piensa que el movimiento de la razón consiste en poner mojones universales concluyentes al trabajo del entendimiento en el juicio.

Este enlace último que realiza la razón se lleva a cabo a través de tres condiciones incondicionadas o ideas absolutamente universales, absolutamente racionales, a saber, Alma, Mundo y Dios: *“Todos los conceptos puros tienen que ver con la unidad sintética de las representaciones, pero los conceptos de la razón pura (las ideas trascendentales) tienen que ver con la unidad sintética de todas las condiciones. Consiguientemente, todas las ideas trascendentales podrán reducirse a tres clases: la primera de ellas incluirá la unidad absoluta (incondicionada) del sujeto pensante; la segunda, la unidad absoluta de la serie de condiciones del fenómeno; la tercera, la unidad absoluta de la condición de todos los objetos del pensamiento en general”*³²⁰. Las tres ideas de la razón pura unifican de este modo, a través de entramados formales absolutamente universales, todos los juicios referidos a la experiencia fenoménica. La idea de Alma reúne el caudal fenoménico de la experiencia interna. La idea de Mundo engloba toda la diversidad de los juicios que se refieren a experiencias externas, a la naturaleza y a sus leyes. Finalmente, la idea última, la idea de

³¹⁹ *Ibíd.*, Pág. 314.

³²⁰ *Ibíd.*, 322.

ideas, la idea de Dios, unificará en una última condición, la totalidad de las condiciones anteriores. Las ideas de la razón son pues instancias formales reguladoras absolutas de toda experiencia posible, *“De esta forma, la idea no es en realidad más que un concepto heurístico, no ostensivo; no indica qué es un objeto, sino cómo hay que buscar, bajo la dirección de este concepto, qué son y cómo están enlazados los objetos de la experiencia en general”*³²¹.

Las ideas son pues indicadoras del sentido de toda experiencia, sin las cuales, la comunidad de los saberes, su visión de conjunto, y con ella, las estrategias cognoscitivas, el reconocimiento de sus imperfecciones y lagunas, no sería posible. Así pues, sin el uso de las mismas se perdería toda opción de superación o mejora de los conocimientos vigentes, dado que se carecería de la guía y dirección última de la empresa científica como totalidad. Sin razón, el saber sería un anecdotario, un cúmulo de accidentes, un sin sentido de afirmaciones rapsódicas, fragmentadas, abigarradas, imposibles, pues ciertamente, la razón es el órgano general que unifica formalmente el conjunto de la experiencia *“Todo nuestro conocimiento comienza por los sentidos, pasa de estos al entendimiento y termina en la razón. No hay en nosotros nada superior a ésta para elaborar la materia de la intuición y someterla a la suprema unidad del pensar”*³²².

3.4.3. EL VERDADERO MUNDO DE POSIBILIDADES. EL MUNDO MORAL

Kant, en su deducción o justificación de la significación *a priori* o trascendental de la razón pura asegura que las ideas son realmente condiciones formales que han de considerarse como principios. La razón es la capacidad o función de la conciencia

³²¹ *Ibíd.*, Pág. 548.

³²² *Ibíd.*, Pág. 300.

humana posibilitadora del establecimiento o postulación de principios o ideales³²³. Los principios constituyen así referentes o guías rectoras absolutamente abstractas, formas puras *a priori* que dan un sentido unitario (una unidad de orden, esto es, una unidad extrínseca) a los conjuntos ya “sensibilizados”, categorizados y esquematizados de experiencias, vivencias y determinaciones trascendentales anteriores: “*Si el entendimiento es la facultad de la unidad de los fenómenos mediante reglas, la razón es la facultad de la unidad de las reglas del entendimiento bajo principios. La razón nunca se refiere, pues, directamente a la experiencia o a algún objeto, sino al entendimiento, a fin de dar unidad a priori, mediante conceptos, a los diversos conocimientos de éste*”³²⁴.

Los principios de la razón son, pues, esquemas de esquemas, formas de formas, síntesis de síntesis, condiciones de posibilidad de condiciones de posibilidad, unidades de orden de unidades de orden, mecanismos sintéticos que ponen sentido a la plétra trascendental de experiencias y conocimientos ya formalizados; y lo hacen, otra vez, desde fuera, mediante una unidad *secundum quid* (y no a través de una relación o unidad por sí).

En torno a este valor mediador u ordenador, podemos decir que, las formas puras de la razón comparten su labor sintética o regulativa con el resto de estructuras *a priori* de la sensibilidad y del entendimiento. Pero junto a esta labor cognitiva de mediación de lo particular a través de una regla universal, Kant está convencido, ya en el momento de la redacción de la *Crítica de la Razón Pura*³²⁵, de que existen, en el trabajo de la razón, ciertas operaciones que sobrepasan, con mucho, el interés cognoscitivo al que se reducen aquellas. Las intuiciones puras propias de la sensibilidad, junto con las categorías o conceptos puros del entendimiento, permiten obtener experiencias y conocimientos, posibilitan sentir y luego concebir los objetos del mundo fenoménico, son los mecanismos trascendentales que hacen posible, primero la construcción del fenómeno, y después, el pensamiento del mismo. Ciertamente, la razón participa también de esta función sintética teórica, pues, su actividad epistémica constituye la unidad de orden y la condición de posibilidad de las otras estructuras o condiciones de

³²³ De ahí que podamos afirmar de nuevo que es aquí donde, efectivamente, Kant se encuentra con el verdadero campo de la filosofía. No se opera ya con intuiciones ni con las leyes científicas que las ordenan, sino con la razón misma y sus formas ideales.

³²⁴ *Ibid.*, Pág. 302.

³²⁵ Idea que más tarde quedará corroborada y especificada en la *Crítica de la Razón Práctica*.

posibilidad cognoscitivas. Pero a esta función epistemológica propia del sujeto trascendental hay que añadir aún una segunda maniobra formal o mecanismo de determinación universalizador inscrito en lo más profundo de la actividad propia de la razón, y sobre el que ésta goza de un monopolio exclusivo, a saber, la unidad formal que permite imponer al conjunto de la experiencia humana los fines propios de la moral; y es que, como dice el propio filósofo de Königsberg “¿*Qué uso podemos hacer de nuestro entendimiento, incluso en relación con la experiencia, si no nos proponemos fines? Ahora bien, los fines supremos son los de la moralidad y sólo la razón pura puede dárnoslos a conocer*”³²⁶.

Efectivamente, las ideas que constituyen la razón no sólo operan como moldes heurísticos últimos o principios rectores absolutamente universales e incondicionados del mapa de la experiencia fenoménica, sino que son también reguladoras supremas de la conducta moral del ser humano. Los principios últimos de la razón constituirán así los criterios o guías directrices que conducirán, no sólo el anhelo cognoscitivo o teórico³²⁷ propio de la vida humana, sino también, la necesidad de orientar moralmente cualquier praxis existencial³²⁸. Y esta función, como afirma Kant en el texto anterior, la lleva a cabo la razón de forma exclusiva. La sensibilidad, el entendimiento, y también la propia razón en su uso regulativo, propician el acceso humano a la experiencia y al conocimiento posible, pero ni los sentidos ni las categorías pueden ayudar a orientar la existencia humana. La razón, para Kant, lógicamente, como ya ocurría en la filosofía platónica³²⁹, va mucho más allá del descubrimiento de qué es y cómo es la realidad fenoménica (en el caso del criticismo esta labor queda reservada preferentemente al entendimiento y a sus productos: las ciencias empíricas; mientras que en Platón se consideraba el conocimiento empírico como mera *doxa* u opinión), erigiéndose como una razón pura-práctica, una razón que determina no sólo cómo es el orden natural del mundo, sino también como debería ser “*En efecto, si la experiencia nos suministra las reglas y es la fuente de la verdad en lo que afecta a la naturaleza, esta misma*

³²⁶ *Ibíd.*, Pág. 637.

³²⁷ O como Kant lo denomina, “puro”.

³²⁸ A este aspecto se refiere Kant como “práctico”, o incluso como “puro-práctico”.

³²⁹ De la misma manera que el bien era para Platón la idea de ideas, el ser que da el ser al resto de la estructura ontológica del mundo inteligible, para Kant, el aspecto moral de la actuación de la razón pura constituye el último orden de posibilidad de toda la estructura trascendental del sujeto. En ambos autores, la estructura ética formal (ya sea esta objetiva, ser, o subjetiva, condición de posibilidad) propician toda acción humana, incluyendo la noética o cognoscitiva.

*experiencia es (desgraciadamente), en lo que toca a las leyes morales, madre de la ilusión. Es muy reprobable el tomar las leyes relativas a lo que se debe hacer de aquello que se hace o bien limitarlas en virtud de esto último*³³⁰.

Para Kant las posibilidades reales de la razón se plantean como una serie de representaciones formales que contienen, pero que también desbordan³³¹, el ámbito del conocimiento (el mundo de la naturaleza, de las leyes fenoménicas) para desembocar en el examen y en la elaboración de una legislación moral pura práctica (un orden, no ya del ser, sino del deber ser³³²), *“La legislación de la razón humana (filosofía) posee dos objetos, naturaleza y libertad, y, consiguientemente, incluye tanto la ley de la naturaleza como la ley moral, primero en dos sistemas distintos y, finalmente, en un único sistema filosófico. La filosofía de la naturaleza se refiere a todo lo que es; la filosofía moral, sólo a lo que debe ser”*³³³.

De este modo, para el pensador de Königsberg, las operaciones de la razón se convierten en un orden trascendental que compone la totalidad de los principios que orientan el conjunto de la existencia humana. La posibilidad práctica de la razón, ordena (establece una cierta unidad de orden), a través de un ideal, cada una de las facetas del conjunto de la vida del ser humano (o de cualquier ser racional), contando también entre estas circunstancias, claro está, aquellas que regulan el afán cognoscitivo o científico de cualquier sujeto. Dicho de otra manera, el orden moral racional último de determinación *a priori* dispondrá el esquema general definitivo de la existencia humana en su conjunto, dando un puesto y un valor, según sus principios, a la propia esfera del saber. De ahí que podamos afirmar que la unidad moral representa un lazo de determinación formal superior a la amalgama de síntesis epistémicas realizadas por la sensibilidad, el entendimiento, o por la propia razón en su actividad cognoscitiva. Su acción sintetizadora supone una especie de meta-unidad práctica, una meta-síntesis moral, una unidad de orden absoluta, una mediación del ejercicio de lo cognoscitivo a través de lo práctico, una postulación de lo práctico (de lo moral, de la libertad) como condición de

³³⁰ *Ibíd.*, Pág. 313.

³³¹ O que superan englobando, asumiendo, *“aufheben”*, que diría Hegel.

³³² Otra vez, tenemos aquí el aguijón del escepticismo humeano sirviendo de *fiat* a las reflexiones y soluciones críticas. Frente al escepticismo y al emotivismo humeano, Kant defenderá que hay racionalidad tanto en la definición de las causas de los fenómenos como en el análisis de los valores éticos.

³³³ *Ibíd.*, Pág. 652.

posibilidad de lo teórico. Su orden formal representará así las verdaderas condiciones de posibilidad últimas, las condiciones que no albergan condición alguna, condiciones incondicionadas, pues no hay principios ni ordenes superiores que les impongan sentido “*Por lo tanto, en el enlace de la razón pura especulativa con la razón práctica, con vistas a un conocimiento, el primado le corresponde a esta última, bajo el presupuesto de que tal enlace no sea contingente y arbitrario, sino que se fundamente a priori sobre la propia razón y sea por ello necesario*”³³⁴.

Efectivamente, para Kant, la razón, en su vocación moral, posibilita una unidad de orden o síntesis última (un fundamento *a priori* dice Kant) de todas las facetas existenciales, una reunión formal y orientadora de todos los aspectos de la vida del ser humano en general (o de cualquier ser racional). Podemos decir, por tanto, que la visión de conjunto que permite alcanzar la actividad de la razón pura-práctica acercará los dos órdenes formales o *a priori* constitutivos de la existencia humana (los dos *sistemas filosóficos* o sistemas de la razón, como decía Kant en el texto recogido unas líneas más arriba), el ámbito del conocimiento y el espacio de la moral, reduciendo aquél a éste³³⁵. A través del ejercicio sintético de la razón pura-práctica se han de unificar o mediar las dos actividades fundamentales que puede llevar a cabo todo ser racional, a saber, el conocer y el querer. La razón es así el nudo formal definitivo que ordena y orienta toda aspiración del sujeto trascendental, subsumiendo formalmente su vocación epistemológica, y plegándola a los intereses prácticos generales de la vida humana.

La razón queda así encuadrada, dentro del sistema trascendental, como la única condición de posibilidad de entre todas las capacidades humanas intelectivas que

³³⁴ KANT, INMANUEL, *Crítica de la Razón Práctica*, página 236. Edición de Roberto R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid 2000.

³³⁵ A esta unidad moral de lo fenoménico se refiere Zubiri cuando en su obra *Los problemas Fundamentales de la Metafísica Occidental* afirma: “*Los postulados de la razón práctica, es decir, las condiciones de inteligibilidad del imperativo moral son la coincidencia real y formal entre lo moral y lo natural, entre la naturaleza y la moralidad. La inmortalidad es lo exigido por el deber en orden a la naturaleza; Dios es algo exigido para el logro de la felicidad. Precisamente por ser un imperativo objetivo, tienen que existir estas condiciones de coincidencia: tú debes, luego tú puedes (Du sollst, also du kannst). De lo contrario ¿de dónde iba a salir un imperativo categórico, sino fuese que ese imperativo tiene un objeto adecuado, objetivamente adecuado y objetivamente imperado? De ahí que lo que la razón pura ha declarado como meramente posible –lo trascendente- la razón práctica lo alcanza realmente; en este sentido hemos logrado una metafísica trascendente, que la razón especulativa fue radicalmente incapaz de lograr*”. ZUBURI, XAVIER *Los Problemas Fundamentales de la Metafísica Occidental*, página 234. Alianza Editorial, fundación Xavier Zubiri, Madrid 1994.

responde a una funcionalidad bifronte. En el lado epistémico la razón ofrece el significado y el engarce último de toda experiencia (ley de la naturaleza). En el universo moral, la razón se arrogará la capacidad de suministrar el principio moral universal, incondicionado y absoluto, de toda acción, de toda conducta, de toda vida humana (ley de la libertad); también de la vida ligada al saber y a la ciencia³³⁶.

Verdaderamente, la racionalidad del conjunto de las funciones insertas en el sujeto trascendental, esto es, la posible inteligencia formal, *a priori*, procedimental y esquematizadora que Kant le supone a la especie humana (y a todo ser racional), se cifra en este último y doble movimiento de la inteligencia, movimiento que, en última instancia, provoca un desplazamiento de la razón, y con ella del conjunto del sujeto trascendental, hacia la moralidad. En efecto, la razón, como orientadora del conjunto de la existencia humana, cumple un papel mucho más principal que aquél que realiza cuando trabaja como mera función de ordenación sintética de la experiencia. En este sentido asegura Kant que *“La superioridad de la filosofía moral frente a cualquier otra aspiración racional explica que también los antiguos siempre entendieran por “filósofo” de modo especial al moralista, e incluso en la actualidad se sigue llamando*

³³⁶ Ciertamente es que la mediación que lleva a cabo la razón para someter lo científico a lo práctico, se sostiene sobre un presupuesto que Kant no aclara en su primera obra crítica. En la crítica pura, así como en la práctica, se asume el hecho de que la moral humana, como principio determinante de la acción, pueda encajar y dominar a un mundo fenoménico regido por la necesidad del principio de causalidad, y que las decisiones humanas puedan realizarse ajenas a esa necesidad natural. Lo cierto es que en esta parte de la producción kantiana no había lugar a semejante cuestión, aun cuando es posible admitir que el problema si aparecía implícitamente sugerido por sus propias especulaciones. En concreto, lo que Kant verdaderamente tiene aquí entre manos es si el sentido último del conocimiento humano se puede reducir a lo pragmático, a lo científico, a teoría pura, o si esa teoría, tal y como pensaban los griegos, implica ya una praxis. La cuestión que ahora ocupa la reflexión crítica es por tanto la de si la consideración del valor moral de la empresa científica esta o no por encima de las propias reglas internas que la ciencia construye para evaluar sus hallazgos y su fundamento. El hecho de que a su vez, se pueda deducir de aquí, que el propio ser humano se constituya como actor de dos campos o realidades opuestas, a saber, el de la necesidad natural, el de la res extensa como había afirmado Descartes, y el de la libertad o res cogitans, es algo que sobrepasa el lugar teórico que ahora ocupa al propio Kant. Esta problemática le incumbirá tanto a la filosofía política, como veremos más adelante, como a la tercera crítica, a la Crítica del Juicio, donde se intentara trazar de nuevo una garantía para dar solución al problema metafísico (y no epistémico-práctico, que es el que ahora nos ocupa) de la relación entre una libertad portadora de fines, de *telos*, de moral, y una naturaleza, o mundo fenoménico, gobernada, fundamentalmente, por la necesidad de la categoría de la causa eficiente.

*filósofo, por cierta analogía, a quien muestra exteriormente autodominio mediante la razón, a pesar de su limitado saber*³³⁷.

Las ideas de la razón en su vertiente práctica son así los verdaderos *axiomas* del conjunto del sistema crítico, las definiciones básicas que rigen toda actividad humana. Son las verdades últimas, las verdaderas condiciones incondicionadas de la propuesta kantiana, las definitivas condiciones de posibilidad del conjunto de la existencia humana o racional. Ahora bien, no debemos dejar de insistir en que estas posibilidades últimas son, como el resto de estructuras trascendentales, condiciones de posibilidad, cauces de determinación al margen del ser, identidades ideales autorreferenciales, instancias de determinación subjetivas absolutamente *a priori*, mecanismos formales capaces de componer una unidad de orden, y no una unidad por sí, relacional. Las ideas de la razón práctica vuelven a reivindicarse como formas vacías que tienen como fin mediar, unir, ordenar formalmente el conjunto de la vida humana. Son principios últimos sin ningún arraigo empírico o metafísico, condiciones o principios ideales *a priori* al margen tanto del ser como de la experiencia; formas puras posibilitadoras del querer y del conocer, esto es, unidades de orden que no se proponen en ningún caso como una relación. De ahí, que podamos concluir que las ideas de la razón práctica kantiana adolecen de las mismas virtudes y de los mismos defectos que el conjunto del sujeto trascendental, a saber, de su hipostatización formal, de su idealización unívoca. El propio Kant asegura que dicha esencialización o idealización es realmente una trascendentalización, o sea, una racionalización, esto es, una reconducción formal al interior de la conciencia humana de todo aquello que en el idealismo clásico se mantenía como un conjunto de referentes pertenecientes a una esfera de realidad trascendente. Lo trascendental y *a priori*, representa, de esta manera, no a ningún ser en sí, más o menos divinizado, sino a los engranajes formales potenciales donadores de una unidad de orden que componen al sujeto racional, sea o no humano, pero en cualquier caso, finito. De ahí que dichas estructuras subjetivas contengan un fundamento epistémico, ontológico y moral, a la manera de los entes matemáticos, deduciéndose, como el resto de formas *a priori* del criticismo, como puros entes de razón, como puros ideales, como formas puras o *a priori, more geométrico*. Las ideas son así productos o construcciones formales no deducidos del ser (ya sea éste inmanente o trascendente),

³³⁷ KANT, INMANUEL, *Crítica de la razón pura*, Pág 652. Prólogo, traducción, notas e índices por Pedro Rivas. Madrid, Santillana, 1997 *Ibíd.*, Pág..

sino definidas *a priori* a través de una *Crítica de la Razón Pura* como condiciones de posibilidad antes de su aplicación extrínseca a posteriori a cualquier experiencia (siendo toda experiencia, claro está, una vivencia ineludiblemente moral). En definitiva, las formas posibles kantianas, también las ideas de la razón en su vertiente práctica, responden a una lógica que tiene su origen en el escotismo y en el nominalismo medievales: son sólo entes de razón quebrados, independientes y absolutos con respecto al ser “*La virtud, y con ella la sabiduría humana en toda su pureza, constituyen ideas. El sabio es un ideal, esto es, un hombre que sólo existe en el pensamiento, pero que corresponde plenamente a la idea de sabiduría. No poseemos otra guía de nuestras acciones que el comportamiento de ese hombre divino que llevamos en nosotros, con el que nos comparamos, a la luz del cual nos juzgamos y en virtud del cual nos hacemos mejores, aunque nunca podamos llegar a ser como él. Aunque no se conceda realidad objetiva (existencia) a esos ideales, no por ello hay que tomarlos por quimeras. Al contrario, suministran un modelo indispensable a la razón, la cual necesita del concepto de aquello que es enteramente completo en su especie con el fin de apreciar y medir el grado de insuficiencia de lo que es incompleto*”³³⁸.

3.4.4. LA METAFÍSICA DEL DEBER SER

En concreto, para el pensador prusiano, la condición de posibilidad que constituye la razón práctica (esto es, los engranajes *a priori* que proyecta la dirección moral conducida por la razón) se compone de tres ideales o principios formales, o como Kant los llamará en la *Crítica de la Razón Práctica*, por tres postulados: la *Libertad*, la *Inmortalidad del alma*, y otra vez, como cierre definitivo del conjunto del sistema, la *idea de Dios*. Como afirma el propio filósofo de Königsberg, “*Estos postulados son los de la inmortalidad, la libertad considerada positivamente (como causalidad de un ser en tanto que pertenece al mundo inteligible) y la existencia de Dios. El primero emana de la condición prácticamente necesaria de adecuar la duración al íntegro cumplimiento de la ley moral; el segundo del necesario presupuesto de independencia*

³³⁸ *Ibíd.*, Pág. 486.

*con respecto al mundo sensible y de la capacidad para determinar su voluntad conforme a la ley de un mundo inteligible; el tercero de la necesidad de la condición requerida por ese mundo inteligible para ser el sumo bien, merced a la presuposición del sumo bien autárquico, esto es, de la existencia de Dios*³³⁹.

Vemos pues, tal y como decíamos en el epígrafe anterior, como estas ideas surgen de la razón misma, deductiva y axiomáticamente como condiciones de posibilidad ideales. Se observa además claramente cómo Kant encuentra aquí un paralelismo directo entre las formas supremas regulativas de la razón teórica y las meta-síntesis morales de la razón práctica: *Mundo/Libertad, Yo/Alma y Dios* (en esta última claro está, no puede haber dualidad pues implica la idea de totalidad, de absoluto). Estos pares son formas superpuestas que responden a una unidad o actividad racional pareja pero que se pueden disolver según la estrategia racionalizadora se dirija hacia el conocer o hacia el querer.

En cualquier caso, estas instancias posibles, decíamos anteriormente, cuando se postulan como ideales prácticos, tienen mucho más relevancia que todos los anteriores elementos *a priori* de la subjetividad trascendental, dado que aquellos sólo servían para conocer, mientras que estos últimos sirven para orientar, para *vivir*. Las formas o ideales más altos y elevados que el hombre puede concebir, aquello sobre lo que la razón, y no ya el entendimiento, puede tratar, tienen así una última condición moral. De ahí que la filosofía, para Kant, no debe caer en las viejas pretensiones idealistas de fundar una ontología. El filósofo debe huir de la formulación de un discurso metafísico acerca del ser, para reconocer que sus verdaderas posibilidades noéticas se han de reducir al campo de la moral (a una *metafísica de las costumbres*), a una racionalización acerca del deber ser.

En efecto, la propuesta doctrinal kantiana proyecta, como uno de sus pilares teóricos básicos, la vocación por limitar toda reflexión metafísica al ámbito de lo práctico. La metafísica tal y como la concibió la modernidad (el discurso de lo posible acerca del alma, del mundo y de Dios), sólo puede acceder legítimamente a la reflexión y al estudio sobre la moral, a ese ámbito que se define como el espacio de la libertad.

³³⁹ KANT, INMANUEL, *Crítica de la Razón Práctica*, página 251. Edición de Roberto R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid 2000.

Kant mismo afirma haber tenido que aniquilar los ideales de la razón como objetos del estudio científico (objetos fenoménicos), para resucitarlos en la especulación moral (como condiciones incondicionadas de la proyección de una vida racional y libre). La filosofía no puede afirmar nada acerca del mundo en sí con valor científico (esta posibilidad se reserva a la física y a su comprensión de la naturaleza fenoménica a través del entendimiento), pues su objeto de conocimiento se ha de reducir a la moral. Los antiguos objetos de la filosofía tradicional, Alma, Mundo y Dios, no pueden ser demostrados empírica y científicamente, pero sin embargo, constituyen las condiciones ideales de la posibilidad misma de toda reflexión moral (y con ella, del conjunto de la unidad del orden trascendental mismo). La filosofía, la metafísica, se ve reducida a la filosofía moral, *“Es precisamente al aplicarlas, al extender progresivamente el uso de la razón, cuando la filosofía, que parte del campo de la experiencia y se eleva paulatinamente hasta esas ideas excelsas, pone de manifiesto una dignidad tal que, si pudiera sostener sus pretensiones, superaría con mucho el valor de las otras ciencias humanas, ya que nos promete la base de nuestras más altas expectativas y de nuestras posibilidades respecto de los fines últimos, fines en los que tienen que converger, en definitiva, todos los esfuerzos de la razón”*³⁴⁰.

Con respecto a este *giro moral* de la filosofía trascendental kantiana, y a su huida de toda pretensión ontológica o metafísica, precisamente, el filósofo francés Étienne Gilson afirma que: *“Cuando, después de haberse separado de la Metafísica, comienza la Ética a dictar su propia metafísica, aparece el “moralismo” en escena. El principio kantiano de la primacía de la razón práctica es un caso claro de “moralismo”, una de las clásicas huidas del escepticismo de alguien que no confía en la Filosofía. La primacía de la razón práctica significa que la razón tiene que suscribir ciertas afirmaciones, aunque sean racionalmente indemostrables, porque las exigencias de la vida moral postulan su verdad”*³⁴¹.

En cambio, para el pensador de Königsberg, esta decisión epistemológica y ontológica que reduce la reflexión metafísica al ámbito de la moral, constituye una situación teórica que se ha de aceptar como una verdad crítica, racional, empírica, o sea

³⁴⁰ KANT, INMANUEL, *Crítica de la razón pura*, Pág. 420. Prólogo, traducción, notas e índices por Pedro Rivas. Madrid, Santillana, 1997.

³⁴¹ GILSON, ÉTIENNE, *La unidad de la experiencia filosófica*, Pág. 202. Ediciones Rialp, S. A. Madrid, 1998.

científica, y también moral, absolutamente necesaria; como una conclusión que la razón, la ciencia y la ética, no pueden eludir. La ciencia experimental (y con ella, el entendimiento) solo puede tratar con fenómenos. No hay posibilidad alguna de alcanzar una intuición inteligible. La reflexión moral es la única capaz de tenérselas con noúmenos, con el mundo inteligible, con ideas; pero no porque llegue a afirmarlas como un dato de la experiencia, sino porque sin ellas la moral misma no tendría posibilidad de ser. Ni la experiencia ni la ciencia pueden dar razón de estas “cosas” (Alma, Mundo y Dios); y sin embargo, la moral, el supuesto comportamiento libre, racional, responsable y justo de la especie humana, no podría darse sin ellas. El conjunto de las actividades humanas no puramente biológicas (no incluidas en el mundo fenoménico y conducidas por la causalidad característica de las leyes de la naturaleza posible), no provocadas directamente o mecánicamente por su condición animal, esto es, su praxis existencial racional y cultural, su carácter irrenunciable como ser moral, sólo puede admitirse si su existencia se encuentra dirigida por ideales, por condiciones morales incondicionadas, por formas puras de la moralidad, por esencias formales construidas al margen de cualquier principio instintivo o causal producto de la naturaleza fenoménica.

Insistamos en esta *idea*. La conclusión metafísica fundamental que Kant deduce al final de su primera crítica y que se puede considerar como el aspecto heurístico, epistémico y metafísico más determinante de su propuesta filosófica, es que la guía moral, los principios de la razón desde la perspectiva del uso práctico de la razón, los postulados de la razón práctica³⁴², gobiernan todas las facetas de la vida humana en general, y de este modo, también el conjunto de elementos *a priori* del lado epistemológico de la conciencia humana. Por tanto, podemos decir que para Kant, vivir es elegir. Existir humanamente es vivir desde la moral, desde el querer, desde los *finés últimos de la razón*, desde la *libertad*³⁴³. Así pues, hay que considerar el conocimiento como una forma más de la voluntad. Como decía Kant en un texto recogido en parte unas líneas más arriba, “¿*Qué uso podemos hacer de nuestro entendimiento, incluso en relación con la experiencia, si no nos proponemos fines? Ahora bien, los fines supremos son los de la moralidad y sólo la razón pura puede dárnoslos a conocer. Una*

³⁴² Si bien ya hemos dicho, solo recibirán este nombre a partir de la Crítica de la Razón Práctica, mientras que en la primera crítica solo alcanzaron la denominación de principios de la razón pura-práctica.

³⁴³ No está la posmodernidad de Nietzsche muy lejos de esta afirmación. Debajo, como fundamento de la razón, se encuentra la voluntad misma, el poder.

vez provisto de ellos y situados bajo su guía, sólo podemos emplear adecuadamente el conocimiento de la naturaleza respecto del proceso cognoscitivo cuando es la misma naturaleza la que ha puesto la unidad de propósito. En efecto, sin esta unidad, careceríamos incluso de razón, ya que no tendríamos ninguna escuela para ella, como tampoco ningún cultivo de la misma a través de objetos que suministrarán la materia de esos conceptos. Aquella unidad de propósito es necesaria y se funda en la esencia de la voluntad misma”³⁴⁴.

Así pues, conocer es querer. Esto es, para conocer, igual que para realizar cualquier otra disposición en una vida gobernada por la razón, hay que poder decidirlo racionalmente, hay que ser libre. La unidad de razón que, como dice el texto anterior, permite todo proceso de conocimiento, constituye una unidad fundada en la voluntad misma. Cada una de las experiencias cognoscitivas que el ser humano atiende, ya sea en el nivel de la ciencia profesional o en el ámbito de la praxis de la vida cotidiana, se encuentran a su vez gobernadas o condicionadas por una síntesis moral, por un interés práctico, tal y como siglos después afirmará Habermas³⁴⁵. Toda esquematización o determinación cognoscitiva se desplaza y se orienta sobre una vía moral. El conocer tiene un sentido práctico previo que le proporciona una finalidad concreta, otorgando una dirección, un valor humano y moral, a esa investigación y a los posibles descubrimientos que depare³⁴⁶. Los fines de la ciencia entran dentro de los fines últimos de la especie. La ciencia es una actividad racional propia del sujeto moral trascendental. La moral es la condición de posibilidad de la ciencia, propicia su unidad de orden última. El hombre es, primero e irrenunciablemente, filósofo, metafísico, moralista, y sólo después podrá ser científico o matemático.

Estas últimas consideraciones son las que conducen a Kant a afirmar que la función verdaderamente relevante de la razón humana (y que constituye el objeto

³⁴⁴ KANT, INMANUEL, *Crítica de la razón pura*, Pág. 637. Prólogo, traducción, notas e índices por Pedro Rivas. Madrid, Santillana, 1997.

³⁴⁵ HABERMAS, JÜRGEN *Conocimiento e interés*. Traducción de Manuel Jiménez, José F. Ivars y Luis Martín. Editorial Taurus, Madrid, 1982.

³⁴⁶ De ahí lo obvio que para Kant resultaría la recién descubierta necesidad por parte de los científicos de una bioética. Para el filósofo prusiano, se sepa o no, se preparen o no comités para su análisis, todo saber se encuentra orientado por valores, con lo que de hecho se da también una “quimioética”, y una “fisiológica”, y una “historioética”... e incluso una “periodismoética”. La vida humana, se lleve a cabo o no desde el examen racional, es una existencia mediada moralmente en todos y cada uno de sus aspectos.

esencial tanto de su crítica, como de la metafísica, como de la filosofía en general), es la expresión de esos fines últimos o principios de la moralidad. El mundo de lo posible, la esencia real, los elementos trascendentales dispuestos por el sujeto, tal y como ocurría con el mundo inteligible platónico, constituyen un entramado de virtualidades últimas fundamentalmente moral. Kant se encuentra aquí, de nuevo, y tal y como constatábamos anteriormente, con el idealismo platónico, al conceder a los valores morales el más alto grado de entidad formal inteligible: *“Si prescindimos de la exageración de sus términos, el empeño espiritual de Platón por ascender de su consideración del cosmos físico como copia hasta su conexión arquitectónica según fines, es decir, según ideas, constituye un esfuerzo digno de ser respetado y proseguido. Un mérito muy especial de Platón se halla en lo relativo a los principios de la moral, de la legislación y de la religión, donde son las ideas las que hacen posible la misma experiencia (del bien), aunque tales ideas nunca puedan ser expresadas en ella”*.³⁴⁷

Recuperemos, tras la voz de Platón y por un instante, los hilos de nuestro trabajo. Según nuestra visión estructural conducida por una hermenéutica analógica, la identidad práctica, la unidad de orden moral última como forma universal (la cual permite todo el resto de actividades racionales humanas o no humanas, es su condición de posibilidad), el deber ser, tal y como aparece en la propuesta del criticismo kantiano, es el resultado definitivo y más completo de la revolución escotista y ockhamista acaecida en las luchas intelectuales de la última escolástica. El *esse objectivum*, en el lado del conocer, y el *esse volitum*, por parte del querer, adquieren, frente a la posición aristotélica, una cierta independencia e identidad por sí; una diferencia con respecto al fin del conocer o del querer, que, en función de sus claves genéticas y teológicas, se constituye, o bien, según un cierto sentido, a modo de representación, esto es, formalmente *ex natura rei*, o bien, más exageradamente, de forma absoluta, dada la voluntad infinita y todopoderosa de Dios. Dicha reificación de los productos de la conciencia, ya sean epistémicos o prácticos, adquieren en la época moderna un estatus esencial y formal a la manera de Escoto, representando una mediación, constituyéndose en el mundo de lo posible tanto en la reflexión suareciana, como en la cartesiana, leibziana y wolffiana. Pues bien, será este mundo trascendente de lo posible propuesto por el racionalismo la herencia filosófica que en el criticismo kantiano adquiera rango

³⁴⁷ *Ibíd.*, Pág. 313.

de condición de posibilidad de toda experiencia inscrita en el sujeto, o sea que, en la llamada por él mismo revolución copernicana, pase al interior del sujeto trascendental como instancias posibilitadoras de todo conocer y de todo querer (convirtiendo las posibilidades de la ontología en una mera *analítica trascendental*). El criticismo trascendental radicalizará la modernidad racionalista de una manera similar a como Ockham había llevado al extremo los presupuestos del escotismo. El ser posible se desplaza al interior del sujeto y adquiere un estatus independiente y absoluto de condiciones sistémicas posibilitadoras de toda actividad humana. Aquella unidad formal de posibilidades mediadoras que en el racionalismo permitían al ser humano confiar en un mundo con sentido o equilibrado, trabado mediante una identidad unívoca, se absolutiza y se traslada al sujeto como único foco de la unidad o legislación sintética que permite hallar y construir toda experiencia significativa. Ahora es la conciencia la que siembra la comunidad sustancial o causal necesaria para concebir una realidad fenoménica homogénea y previsible, una realidad subjetiva estable y racional al margen del ser.

Esta última conclusión ockhamista contenida en el criticismo kantiano guarda aún un último viraje trascendental. Esta definitiva vuelta de tuerca del mundo de lo posible consistirá, como ya hemos visto, en un desplazamiento hacia lo moral, hacia la voluntad³⁴⁸. La filosofía, la metafísica, para Kant, pierde definitivamente su relación con el ser y se ha de reducir a su comprensión del deber ser. El mundo fenoménico, la experiencia, la naturaleza y sus leyes, son, más bien, *cosas* de la ciencia experimental (del entendimiento). La filosofía, la razón, no puede orientar una naturaleza gobernada por leyes empíricas y necesarias. La ciencia experimental, en este ámbito, en su propia esfera, no deja sitio alguno para la razón filosófica. Todo análisis acerca de la naturaleza queda en manos de la ciencia. Por su parte, la filosofía, la razón, se ha de reducir al estudio de lo moral, y por tanto, también, al análisis de lo político o de lo jurídico. Pero esta reducción del pensamiento al orden práctico implica asimismo un reinado de éste sobre aquellas fórmulas o saberes surgidos desde la experiencia fenoménica y su comprensión por parte del entendimiento. Y es que la forma determinante, la unidad de orden, la condición de posibilidad ideal y racional última, la condición incondicionada,

³⁴⁸ Ciertamente, dicha resolución moral de toda condición de posibilidad, estaba ya anunciada en el optimismo ontológico leibziano, donde el mundo actual, la existencia, no es sino el mejor de los mundos posibles.

adquiere su verdadera relevancia en las vivencias o experiencias morales internas que es capaz de reproducir la razón, y que Kant denomina el mundo moral o mundo de la libertad. La moral legisla, orienta y posibilita cualquier conducta humana, por lo que se convierte en condición de posibilidad de toda manifestación racional, también de la actividad epistemológica o científica. Las ideas de la razón, como cifras de la moralidad y de la libertad, fundamentan y ordenan el conjunto de la existencia humana, con lo que también examinan y determinan (esto es, formalizan) los hallazgos en el orden del estudio y de la comprensión de los fenómenos naturales (de la sensibilidad y el entendimiento). La forma trascendental verdadera es la forma del deber ser, la forma de la moral³⁴⁹.

En efecto, este último giro de lo posible hacia la moral y la libertad vuelve a traslucir los paralelismos entre el criticismo kantiano y el voluntarismo nominalista ockhamista. Ya vimos como el poder absoluto de Dios, su libertad sin límite, impedía, para Ockham, tanto la postulación de un cosmos racional, de una forma universal insertada en la naturaleza de los seres creados, como un conocimiento humano que pretendiera la asimilación objetiva de ese ser. El ser es lo que en cada momento establezca el arbitrio de Dios. Mientras, nuestras representaciones mentales, contienen también objetos que no reproducen la cosa ni intencional o actualmente ni a través de una mediación (el *esse objectivum*), sino que, es posible que sus contenidos hayan sido directamente insertados allí por una decisión de la divinidad, por su voluntad, por su libertad absoluta, por su causalidad primera sin el concurso de las causas segundas. Es posible concebir así una intuición de una cosa que no existe, un conocimiento no sólo escindido formalmente del ser (a lo Escoto), sino un saber absoluto de por sí, una idea sin referente, una intuición que no representa al ser sino que consiste en ser sólo un nombre, que no sea a la vez concepto y ser, que sea sólo, y que se encuentre sólo, en el sujeto. El mundo se fragmenta a voluntad divina y el conocimiento se separa del ser perdiendo su representatividad formal o su transitividad u objetividad final. Vemos como esta idea de una divinidad absoluta sólo reconocida en su libertad o voluntad sin término, se reproduce en las conclusiones de la filosofía trascendental kantiana. El orden del ser no constituye un orden de por sí, objetivo, sino que reproduce aquel que el propio sujeto le impone, y esta imposición responde, en última instancia, a una voluntad

³⁴⁹ Aunque, ciertamente, para deducir semejante conclusión la investigación ha navegado por las aguas de la epistemología (y también, de la negación de la ontología).

absoluta, a una libertad, a un querer. Las representaciones mentales, las intuiciones y el pensamiento, no recogen la cosa en sí, sino que reconstruyen y responden a la propia lógica formal del sujeto, que en última instancia, no hace sino expresar primero una legislación natural, fenoménica, y en última instancia, una legislación moral, una unidad de orden propia de lo moral, esto es, un querer, una libertad, en este caso no divina sino humana, no trascendente sino trascendental. El absoluto trascendente ockhamista se ha subjetivado, se ha humanizado, se ha trascendentalizado, pero la estructura de pensamiento es la misma.

Pero además, esta postura doctrinal propia del criticismo, reproduce también un aspecto estructural básico del escotismo. El sujeto trascendental, al haberse fragmentado formalmente *ex natura rei* en una serie de capacidades o causas por sí que propician el conjunto de la experiencia y el conocimiento humano, no puede aspirar a una unidad por sí, natural, relacional. De ahí que la unidad de orden que ponga término a semejante disparidad tenga que ordenarse a través de una instancia formal que se convierte en principal. Del mismo modo que el entendimiento acababa por contaminar la sensibilidad en la difícil síntesis entre ambos, en última instancia, todo el edificio kantiano se ve arrastrado hacia la razón moral, hacia la libertad. La razón práctica, las condiciones de posibilidad incondicionadas de la moral, la libertad, se convertirá en la causa más principal de toda la arquitectónica trascendental. En efecto, dada la lógica unívoca subyacente al conjunto del criticismo, la separación formal de cada una de las funciones de la conciencia trascendental, provoca la definitiva sublimación de una de las partes o causas del proceso cognitivo, de la forma de la razón, de una razón que ha quedado convertida en expresión de la moralidad, en expresión de la voluntad, de la libertad. De este modo, modernamente, la moral anegará las otras partes del proceso, convirtiéndose en el único fundamento de toda la actividad propia del sujeto trascendental, pues *“Estos postulados no son dogmas teóricos, sino hipótesis presupuestas necesariamente desde un punto de vista práctico y, por lo tanto, aunque no ensanchan el conocimiento especulativo, si confieren una realidad objetiva universal (a través de su relación con lo práctico) a las ideas de la razón especulativa,*

*permitiéndole adjudicarse conceptos de los cuales en otro caso no hubiera podido afirmar ni tan siquiera su posibilidad*³⁵⁰.

Así pues, son estas hipótesis filosóficas heredadas implícitamente de soluciones escotistas y ockhamistas, ciertamente, las que arrastrarán al criticismo kantiano a defender que las ideas de la razón práctica, como entraña última del mundo de la posibilidad (del conjunto del sujeto trascendental), de la esencia formal, ocupan el lugar que antes mantenían las tres grandes instancias del ser en la ontología moderna. El Yo o el Alma, el Mundo o la Libertad, y por supuesto, Dios, pierden su rango ontológico y se introducen en la conciencia trascendental como condiciones de posibilidad absolutas y últimas de toda experiencia y vida humana. Así pues, el sentido universal de todo conocimiento y la orientación moral hacia la existencia parten del sujeto trascendental convertido en cauce de determinación moral, libre, no de ningún objeto o cosa en sí misma que finalice el conocer o el querer. Éstos pierden definitivamente su lógica teleológica, su finalidad puesta sobre el ser (o sobre la posibilidad), y se reducen a una mera expresión de la razón humana (de la libertad). La metafísica, como ciencia acerca del ser, se desinfla. La cosa en sí, el noúmeno, se presenta como un ámbito incognoscible para la ciencia, para el entendimiento. El ser ha dejado definitivamente de ser, y sus supuestos elementos principales, el *Mundo* o la *Libertad*, *yo mismo* o el *Alma*, y el ser superior, *Dios*, pasan del ser en sí al sujeto conciencia, a la razón en su función práctica: *“En efecto, no pretendo –ni estoy autorizado a hacerlo- conocer el objeto de mi idea en lo que se refiere a lo que pueda ser en sí mismo, pues carezco de conceptos para ello. Incluso los conceptos de realidad, sustancia, causalidad; más todavía, incluso el de necesidad en la existencia, pierden todo significado y constituyen vacías designaciones de conceptos carentes de todo contenido cuando osamos servirnos de ellos para salir del campo de los sentidos. Simplemente concibo la relación que un ser, en sí mismo completamente desconocido para mí, guarda con la mayor unidad sistémica del universo, sin otro objetivo que el de convertirlo en esquema del principio regulador del uso empírico más amplio posible de la razón”*³⁵¹.

³⁵⁰ KANT, INMANUEL, *Crítica de la Razón Práctica*, página 251. Edición de Roberto R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid 2000.

³⁵¹ KANT, INMANUEL, *Crítica de la razón pura*, Pág. 552. Prólogo, traducción, notas e índices por Pedro Rivas. Madrid, Santillana, 1997.

El *noúmeno* no puede ser conocido (dado que no es ningún ente fenoménico susceptible de ser categorizado por el entendimiento), pero sí puede ser pensado, dado que sus supuestos referentes adquieren vida efectiva como condiciones de posibilidad racionalizadora en la última instancia de la conciencia humana, en la moral, en la libertad. El noúmeno se vuelve sujeto, pero un sujeto que adquiere la definitiva forma posible de un sujeto moral, de un sujeto libre. La razón última del mundo es sólo un pensamiento, una reflexión moral, una metafísica de la voluntad. El Mundo o la Libertad, el Yo o el Alma, y por supuesto, Dios, no son cosas en sí, sino ideas o formas últimas de la conciencia racional práctica.

De esta manera, podemos concluir que, para Kant, la única cosa en sí, el único ser real, sólo puede serlo el propio sujeto, pero un sujeto enraizado en la praxis moral. El mundo inteligible (el platónico mundo de las ideas), la verdadera esencia de las cosas, es una instancia formal de la razón humana, que en último caso, responde a su actividad práctica. La propia reflexión filosófica, después de subir por la escalera de la epistemología y reconocer sus propios límites, ha de someter o reorientar sus pretensiones cognoscitivas y reducirse a la moral. Y es que el último gradiente de lo posible, es una ordenación moral, es una estructura posibilitadora de la voluntad, del poder, de la libertad: *“El concepto de libertad, en tanto que su realidad queda demostrada mediante una ley apodíctica de la razón pura práctica, constituye la clave de bóveda para todo el edificio de un sistema de la razón pura, incluyendo a la razón especulativa, y el resto de conceptos (los de Dios y la Inmortalidad), que como simples ideas permanecen en la razón especulativa sin asidero alguno, quedan asegurados por ese concepto de libertad y reciben con él, y gracias al mismo, consistencia y realidad objetivas, es decir, que la posibilidad de tales conceptos queda probada porque la libertad es algo efectivo, dado que esta idea se revela por medio de la ley moral”*³⁵².

El conjunto de formas epistémicas y morales, nos dice Kant, se sostienen sobre la posibilidad de la libertad, o sea, de la moral. La libertad, la moral, la capacidad para escoger, que se supone la característica propia de la especie humana, no es demostrable empíricamente. Si lo fuera, el hombre no sería nada más que un fenómeno. La libertad es algo mucho más trascendental, más metafísica. El ser humano, o todo ser racional, es

³⁵² KANT, INMANUEL, *Crítica de la Razón Práctica*, página 52. Edición de Roberto R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid 2000.

cosa en sí. Pero lo es, no porque esta condición supraempírica pueda demostrarse científicamente (tales deducciones sólo son posibles en el ámbito fenoménico), sino porque ha de aceptarse este *hecho* como condición de posibilidad de la moral. La vida moral o la libertad del hombre es el postulado, es la idea o la forma determinante sobre la que se sostiene el conjunto de la vida humana o racional. Sin libertad, sin elección, sin moral, el ser humano no sería más que un animal, un ser reducido a sus instintos, fenoménico, un ser sin pensamiento, sin razón de ser, sin metafísica, sin cultura.

Por tanto, las ideas de la razón, la idea de la Libertad, pero también la del Alma y la de Dios, no son los objetos más abstractos, más generales, con los que se puede encontrar la conciencia humana para gozar de experiencias, para otorgarlas una cierta unidad. La Libertad, el Alma, y por supuesto Dios, no son objetos de la contemplación empírica o intelectual, en realidad, no son objetos en absoluto. Y sin embargo, aun sin ser cosas del mundo, sin ser realidades fenoménicas, son los principios morales que permiten orientar humanamente, racionalmente, o sea, no instintiva o necesariamente, el conjunto de la existencia humana. Son las condiciones últimas que permiten construir un mundo de objetos humanos. Por ello, como parte de esta existencia humana, las ideas o postulados de la razón permiten formalizar, moralizar, ordenar, o sea, poner sobre el verdadero plano de lo real (un plano subjetivo, eso sí), a todas las cosas de ese mundo fenoménico. La moral guía la vida humana como expresión de la libertad, y a su vez ilumina el interés cognoscitivo como parte de esa existencia.

Así pues, la conclusión moral del criticismo trascendental afirma que la posibilidad absoluta de todo lo real, de todo lo posible, tiene una última naturaleza práctica. El mundo nouménico (los referentes de la metafísica clásica: Mundo, Alma y Dios), imposible como espacio del ser, pero renacido en la conciencia humana como condición de posibilidad de toda experiencia y vida racional, es, en última instancia, un universo moral. Por tanto, las formas cognoscitivas de toda experiencia humana, y con ellas el conjunto del mundo de los sentidos, el mundo que aparece, el ser fenoménico, se encuentran supeditadas a los principios o ideales éticos dispuestos por la razón. De este modo, afirma Kant en un texto fundamental ya recogido en parte al comienzo y a la mitad de este apartado: “*¿Qué uso podemos hacer de nuestro entendimiento, incluso en relación con la experiencia, si no nos proponemos fines? Ahora bien, los fines supremos son los de la moralidad y sólo la razón pura puede dárnoslos a conocer. Una*

vez provistos de ellos y situados bajo su guía, sólo podemos emplear adecuadamente el conocimiento de la naturaleza respecto del proceso cognoscitivo cuando es la misma naturaleza la que ha puesto la unidad de propósito. En efecto, sin esta unidad, careceríamos incluso de razón, ya que no tendríamos ninguna escuela para ella, como tampoco ningún cultivo de la misma a través de objetos que suministraran la materia de esos conceptos. Aquella unidad de propósito es necesaria y se funda en la esencia de la voluntad misma. Consiguientemente, esta segunda unidad, que contiene la condición de su aplicación concreta, tiene que serlo también. De esta forma, la aplicación trascendental de nuestro conocimiento racional no sería la causa de la intencionalidad práctica que la razón nos impone, sino que sería sólo su efecto”³⁵³.

La razón especulativa, y con ella, el conjunto del mundo fenoménico, es pues sólo el efecto de los mandamientos de la razón práctica. Las condiciones de posibilidad de la sensibilidad y del entendimiento, por su parte, se han perdido, escotístamente, como una causa menos principal. La razón como postuladora del sentido moral, es el verdadero y último orden de lo posible, la verdadera esencia real, la más alta cláusula de determinación formal, el mecanismo que posibilita la unidad y el conocimiento de cualquier existencia. La realidad última y posibilitadora de todo suceso humano es un mundo de idealizaciones prácticas. El ser ha quedado modernamente reducido al ser posible y éste se condensa en la posibilidad moral, o como Kant la denomina, en el reino de la libertad. Ser, conocer, hacer, vivir, es ejercer la libertad, la voluntad, el poder. La esencia realmente moldeadora del universo humano es una idea moral. La filosofía ha reducido la metafísica a una moral de principios.

¡Qué gran conclusión la del criticismo trascendental! Relativizar el conjunto del conocimiento, y de la realidad misma, en pos del único absoluto que supone la libertad del hombre ¡Que descubrimiento! Lo posible, en su momento más elevado, una vez ha superado no sólo el ser de los antiguos sino también el conjunto de lo sensible, lo conceptual, e incluso lo ideal-racional en su sentido epistemológico, aparece como el ideal de la libertad, del deber, del querer, del poder. La esencia última de lo real como elemento *a priori* y formal anidado en la razón, esto es, como elemento donador de identidad en su mayor universalidad, determinación y realidad, es el mundo de la razón

³⁵³ KANT, INMANUEL, *Crítica de la razón pura*, Pág. 637. Prólogo, traducción, notas e índices por Pedro Rivas. Madrid, Santillana, 1997.

pura-práctica: “... *la única legalidad de las acciones completamente derivable a priori a partir de principios es la moralidad*”³⁵⁴.

La forma posible es así un mundo inteligible de posibilidades morales, o sea, el mundo de la libertad, del poder de la voluntad humana; pero es éste un mundo práctico que, como ya sabemos, es sólo conciencia, se encuentra más acá de la cosa en sí, o sea, no es trascendente sino trascendental, no es objetivo sino subjetivo. Lo real es lo racional como luego afirmará Hegel, pero éste no es otra cosa sino la libertad de la voluntad. La libertad o la razón no pueden obtenerse de ningún mundo extramental dado que únicamente son la expresión del propio sujeto.

3.4.5. EL AFUERA DE LA CONCIENCIA

Alegábamos al comienzo del estudio de la razón pura que la filosofía kantiana, bien entendida, encuentra en esta parte de la crítica su verdadera vocación. Defendíamos entonces que un análisis de la doctrina kantiana que se reduzca a las posibilidades de la ciencia empírica (sensibilidad y entendimiento) no alcanza a comprender la esencia del criticismo. Ya hemos visto por qué. La filosofía misma, la metafísica, el análisis de lo puramente racional, la moral, el deber, la libertad, encarna la forma de conocimiento que define la actividad posible más elevada que caracteriza al ser humano. La función trascendental verdaderamente apremiante para el sujeto se encuentra en la comprensión del uso de la razón, en el examen de la moral, en la toma de conciencia de la libertad posible. Si esto es así, es lógico que a partir de este reconocimiento teórico la especulación filosófica kantiana, para ser coherente consigo misma, se tenga que replegar sobre lo práctico. Efectivamente, a partir de la conclusión de la *Crítica de la razón pura* el trabajo filosófico kantiano se deslizará hacia cuestiones eminentemente prácticas, poniendo el centro de gravedad de todas sus investigaciones en la cuestión de lo posible trascendental como la forma ideal que compone la manifestación de lo moral. Incluso su última gran crítica, la *Crítica del juicio* (o *Crítica del discernimiento*), tal y

³⁵⁴ *Ibíd.*, Pág. 653.

como se aseguró en una nota precedente, constituirá un intento por dar razón de una problemática que hunde sus raíces en el ámbito práctico, a saber, la de la convivencia de los dos mundos que han surgido en el desarrollo de la doctrina trascendental, el mundo de los fenómenos y el ámbito de la libertad. En definitiva, a partir de la conclusión de su teoría epistemológica, la producción kantiana se traducirá en un entramado de reflexiones y obras que tendrán como objeto el estudio del sujeto moral y la posible relación de éste con el mundo natural (fenoménico). La filosofía trascendental que se superpone a los principios hallados en la deducción gnoseológica tiene la finalidad de analizar la cuestión de si es posible actuar y vivir en el mundo desde el fundamento último que propone la ley moral, esto es, desde la libertad, desde el deber.

Así pues, tal y como se viene asegurando en nuestras últimas interpretaciones hermenéuticas y estructurales, la consideración moral del sujeto trascendental tendrá consecuencias muy relevantes para el conjunto del proyecto filosófico kantiano (y también, claro está, para nuestras propias conclusiones). Si la síntesis trascendental, si la posibilidad moral, esto es, si la última unidad de orden impuesta por la voluntad, hunde sus raíces en el epicentro de la razón misma, el análisis y la identificación filosófica (metafísica) de la posible efectividad o aplicación práctica de ese entramado de idealidades o principios formales propios de la moralidad, se vuelve imprescindible. Así es, lo ideal, la libertad como condición de posibilidad última, el entramado moral trascendental propio del sujeto conciencia, en definitiva, la elaboración teórica e ideal de los presupuestos de la moralidad, y su posible aplicación, su ejercicio práctico, han de tener, para Kant un vínculo ineludible. Pensar, examinar, comprender, razonar de modo práctico, implica ya, por pura lógica (por una lógica formal), la predisposición existencial hacia una conducta libremente instituida, hacia una praxis más allá de las leyes de la naturaleza, hacia una voluntad más allá de la causalidad propia del mundo fenoménico *“El uso teórico de la razón sólo versaba sobre objetos relativos a la capacidad cognoscitiva, y su crítica –a propósito de tal uso- no concernía propiamente sino a la capacidad pura del conocimiento, porque ésta suscita la sospecha (confirmada ulteriormente) de que se extravía con suma facilidad allende sus fronteras entre objetos inaccesibles o incluso entre conceptos mutuamente contradictorios. Con el uso práctico de la razón, todo es distinto. En éste la razón se ocupa de los fundamentos que determinan a la voluntad, la cual supone o bien una capacidad para producir objetos que se correspondan con las representaciones, o bien una capacidad*

*para producir objetos (al margen que se cuente, o no, con una capacidad física que la respalde), o sea, la capacidad para determinar su causalidad. Pues ahí la razón puede cuando menos bastarse en la determinación de la voluntad y posee siempre una realidad objetiva en la medida en que sólo se trata del querer*³⁵⁵.

En efecto, la conducta emancipada de la necesidad física o biológica propia de las leyes de la naturaleza (del orden de los fenómenos), no puede sino deducirse directamente de la propia actividad racional del sujeto trascendental. De otro modo, lo moral estaría manchado por lo empírico, por lo a posteriori. Sin embargo, ya hemos visto que la moral, la libertad, es, por el contrario, el elemento *a priori* más universal, la condición absolutamente incondicionada de todo conocer y de todo querer. Esta conclusión pura-práctica en la que desemboca el idealismo trascendental da razón del hecho de que la cuestión fundamental que atribulará a la filosofía moral kantiana desde este momento será precisamente la de la posible relación entre la teoría y la praxis (entre la razón como expresión de la libertad y su efectividad más allá de la conciencia, esto es, en su consideración como una causa posible del mundo inteligible).

Efectivamente, uno de los asuntos clave que vertebrará la reflexión práctica kantiana a partir de este momento crítico consistirá en explicar el modo en el que la traza o la unidad de orden definitiva de la forma moral como modo de lo posible es capaz de superar su condición puramente teórica, su ensimismamiento como ente de razón, su consideración como un puro ideal, y hacerse, virtualmente, un acontecimiento práctico; o sea, cómo se explica que la constitución racional y deductiva de los principios morales puramente ideales pueda tener luego su efectividad más allá de la conciencia. Sin lugar a dudas, como hemos visto en la última cita, Kant considera indubitable el hecho de que la razón pura-práctica, si quiere postularse como un acontecimiento verdaderamente moral, precisa abandonar el plano subjetivo y trascender el mundo de la conciencia trascendental. La razón pura tiene su última vocación ideal en su aplicación al mundo, en su salida fuera de la subjetividad, en definitiva, en su materialización social, jurídica y política.

³⁵⁵ KANT, INMANUEL, *Crítica de la Razón Práctica*, página 69. Edición de Roberto R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid 2000.

Así pues, la razón moral, la libertad, requiere, por pura lógica, por una exigencia ideal deducible axiomáticamente a partir de la pureza del sujeto trascendental, hacerse mundo, hacerse práctica, hacerse efectiva. Las ideas de la moral pura-práctica se han de volcar, en última instancia, sobre la realidad extramental (sobre la cosa en sí, sobre el ser inteligible); las cosas han de ser liberadas de su desorden propio para ser dispuestas conforme al orden moral y formal que dispone la libertad subjetiva, conforme a la última unidad de orden propia del sujeto trascendental, conforme al deber ser. Pero claro está, esta efectividad de la libertad trascendental como causa de los acontecimientos no puede darse en el mundo de los fenómenos, los cuales se encuentran gobernados por las leyes necesarias de la naturaleza. De ahí que la única posibilidad que tendrá la libertad para ser efectiva será la de volcar sus principios y su acción moral en el otro mundo, en el mundo de las cosas en sí, en el mundo inteligible “*No podíamos esperar encontrar esta vinculación en acciones realmente dadas a la experiencia, porque la causalidad por la libertad siempre ha de buscarse fuera del mundo sensible, en lo inteligible*”³⁵⁶.

Este último desplazamiento de lo ideal subjetivo como principio moral al campo de la cosa en sí, esto es, al ámbito de lo inteligible o nouménico, tiene un valor esencial para dar cumplimiento al espíritu de la filosofía trascendental. Si, como hemos defendido en el capítulo precedente, la praxis es, verdaderamente, el corazón del conjunto de la reflexión crítica, el verdadero mundo de posibilidades, un abandono de los productos de la misma al mundo interior del sujeto, a los sueños visionarios de la conciencia trascendental, a lo puramente teórico (mental), supondría un reconocimiento implícito de lo inane o quimérico de los mismos. Ciertamente, Kant no pretende construir una utopía idealista sino más bien un sistema de principios regulativos, una base de principios racionales posibilitantes de la actuación humana. A pesar de lo que se pudiera afirmar tras la publicación de su primera crítica, Kant no proyectó reencarnar a un Hume germanizado. Su filosofía no se puede reducir a un fenomenismo práctico (a un solipsismo moral, a un escepticismo de la libertad). La ley moral (como la ley natural), es cierto, se encuentra sólo en la voluntad subjetiva como modo trascendental de lo posible, esto es, se deduce exclusivamente del seno de una razón posible, de formas *a priori* como una unidad de orden extrínseca a la acción misma (esto es, no

³⁵⁶ *Ibíd.*, Pág. 209.

como un *telos*, no como un fin, sino como una potencia, como una posibilidad). Pero esta volición fundada exclusivamente en la conciencia subjetiva trascendental, siendo como es resultado de un juicio práctico racional, tiene una necesaria vocación por concluirse en la acción humana, en el mundo más allá de la subjetividad trascendental.

Se puede considerar, analógica y estructuralmente, esta imprescindible necesidad de exteriorización o extrañamiento³⁵⁷ del sujeto trascendental como una cierta reedición en el plano moral del *cogito ergo sum* cartesiano, y con él, del modelo cognoscitivo garantista y mediador propuesto originalmente por Duns Escoto. Efectivamente, si Descartes había necesitado esgrimir la idea de Dios como mediación, como *tertium quid*, el cual, a través de su bondad y perfección, era capaz de liberar la verdad y el conocimiento del solipsismo del *ego cogito*, de la verdad auto-revelada del *yo pienso*, Kant llevará a cabo este mismo desplazamiento liberador del egoísmo solipsista de la subjetividad trascendental a través del arbitraje conciliador o sintético que demanda la moral. En el filósofo francés sólo se puede demostrar la existencia de la *res extensa*, del mundo material ajeno al sujeto pensante, a través de la garantía del Dios bondadoso. Las ideas adventicias construidas por el pensamiento humano sólo pueden aspirar a expresar y a corresponderse con el mundo físico porque al menos una idea innata y evidente, absolutamente cierta y por sí, la idea de Dios, contiene, analíticamente, la garantía de la evidencia de su existencia fuera del yo. Esta idea, además de ser prueba suficiente de la existencia de un mundo más allá de la conciencia subjetiva, contiene la bondad y el poder suficiente para hacer de la razón humana una instancia que contenga representaciones claras y distintas, que, formalmente, y siempre gracias a la mediación de Dios (a una unidad, por tanto, *secundum quid*), coincidan con la realidad exterior. Así pues, sólo desde esta idea de perfección surgida del alma humana con evidencia absoluta se puede aceptar, deductivamente, la existencia de las cosas extensas, de las realidades extramentales, y a su vez, esa misma entidad ideal perfecta surgida en el alma de manera innata, sirve para garantizar la correspondencia de las cosas materiales del mundo con las ideas adventicias anidadas en ese mismo sujeto conciencia, o sea, que ese ideal se aprovecha también para contagiar del

³⁵⁷ De nuevo tenemos aquí otra veta que ha de aprovechar Hegel y sus seguidores. La salida del en sí al para sí de la razón o de la libertad, su alineación, su extrañamiento, responde a su propia lógica interna, a su inmanente despliegue dialéctico. La idea, el conocimiento, es la libertad racional que se despliega históricamente.

fundamento de su verdad evidente a los demás pensamientos surgidos en el seno del alma humana.

Siguiendo esta estrategia cartesiana formalista, deductiva, apodíctica, geométrica, y en último caso garantista, Kant se valdrá también de una garantía ideal, de una idea, de una entidad formal, para sobreponerse a las angosturas del mundo de la conciencia trascendental, para transitar fuera del ser fenoménico o ideal posible y tocar la realidad inteligible propia de los noúmenos. La razón práctica, en la hondura de su propia justificación *a priori*, contiene, implícitamente, la necesidad de abrigar una salida de su propio quicio, exige escapar de la soledad de la conciencia y trascender su idealidad, superar su condición como ente de razón, como teoría pura, y volverse práctica, hacerse mundo. El reino de la moral, la libertad, como advertíamos anteriormente, forzosamente, ha de ocupar el lugar de los noúmenos (dado que el de los fenómenos se encuentra sometido a la necesidad de la ley natural). La libertad del sujeto demanda la existencia de un mundo donde registrar dicho poder, donde hacer efectiva dicha voluntad, un mundo donde sea posible producir los acontecimientos por causa de la libertad, por causa del deber. Como afirma el propio Kant refiriéndose a los postulados de la razón práctica: *“Estos postulados son los de la inmortalidad, la libertad considerada positivamente (como la causalidad de un ser en tanto que pertenece al mundo inteligible) y la existencia de Dios. El primero emana de condición prácticamente necesaria de adecuar la duración al íntegro cumplimiento de la ley moral; el segundo del necesario presupuesto de independencia con respecto al mundo sensible y de la capacidad de determinar su voluntad a la ley de un mundo inteligible;...”*³⁵⁸.

Así pues, el mundo inteligible, el ser nouménico como un mundo propicio para la realización del sujeto trascendental (el cual, para la razón pura era sólo un concepto problemático, un límite irrebasable para el conocimiento, para la ciencia, para el entendimiento), ahora se deduce directamente de la condición moral del hombre. De este modo, el ser propio de los noúmenos, el mundo de las cosas tal y como son en sí mismas, se convierte en el mundo donde se plasma y se ejerce la libertad absoluta del sujeto, en el espacio de la posible proyección de la moralidad, de la libertad, del deber, de la ley moral. Ha de existir necesariamente un mundo más allá de las sordas leyes de

³⁵⁸ *Ibíd.*, Pág. 251.

la naturaleza para poder admitir la moralidad. Si sólo existiese el mundo fenoménico, la libertad sería imposible, “*Por eso, un ser racional tiene que considerarse a sí mismo, como inteligencia (esto es, no por el lado de sus potencias inferiores), como perteneciente no al mundo de los sentidos, sino al del entendimiento, y por tanto tiene dos puntos de vista desde los cuales puede considerarse a sí mismo y reconocer leyes del uso de sus potencias, y por consiguiente de todas sus acciones: por una parte, en cuanto pertenece al mundo de los sentidos, bajo leyes naturales (heteronomía), y en segundo lugar, como perteneciente al mundo inteligible, bajo leyes que independientemente de la naturaleza, no son empíricas, sino que están fundadas meramente en la razón*”³⁵⁹.

La existencia de las referencias prácticas *a priori* que se han demostrado imprescindibles para el sujeto trascendental, la virtualidad de estas ideas trascendentales o formas *a priori* de la razón pura-práctica, implican, forzosamente, la existencia de un mundo inteligible más allá de los fenómenos, de un mundo nouménico de seres libres no atados por la ley causal necesaria del orden fenoménico, un mundo más allá de la propia subjetividad trascendental y de su cauce de necesidad espacio-temporal y categorial donde hacer posibles los ideales prácticos.

Así pues, y siempre arrastrado por un razonamiento deductivo absolutamente apodíctico, Kant puede afirmar que el mundo como cosa en sí es aquella realidad donde es posible hacer efectiva la libertad subjetiva, donde es posible plasmar el orden moral. Lo inteligible se deduce como el lugar donde se hace posible la libertad trascendental, la moral, la unidad de orden propia de la moralidad.

Pero esta libertad subjetiva, este orden moral que implica el último ejercicio sintético de la razón trascendental, además de necesitar un mundo extramental donde materializar sus principios, necesita aún un presupuesto más. En efecto, la razón práctica, además de demandar un lugar inteligible no fenoménico donde exteriorizarse, lleva implícita, también, la necesidad de admitir la existencia de otros seres de razón en posesión de esa misma autonomía legisladora. El mundo nouménico representa la realidad metafísica (meta científica, o sea, práctica, no fenoménica, no categorial) donde

³⁵⁹ KANT, INMANUEL, Fundamentación de la Metafísica de las costumbres, Pág. 235. Edición bilingüe y traducción José Mardomingo. Editorial Ariel, Barcelona, 1996.

se asienta la posibilidad de la existencia de la libertad tanto del yo como del otro, un mundo de vida social y moral inteligible donde se pueden plantear principios, una comunidad moral racional más allá de las exigencias puramente físicas o biológicas (fenoménicas) propias de la naturaleza.

La moral, el ámbito trascendental de la libertad, no sólo obliga a la conciencia a representarse a sí misma como un origen absoluto de la acción al margen de las leyes fenoménicas de la naturaleza, sino que su deducción racional también lleva implícita el reconocimiento de un mundo posible no fenoménico, y con él, de otras conciencias, de otros absolutos, de otras libertades, de otros fines, de otras razones, de otros núcleos de poder no sujetos por la causalidad natural. El yo libre, el yo moral, el yo no sometido a la necesidad del mundo fenoménico, es parte del mundo inteligible al que han de pertenecer también, forzosamente, por una necesidad racional e ideal práctica, los otros sujetos. El noumeno contiene ineludiblemente, por una necesidad moral ideal, por un razonamiento deductivo que concluye en el ideal práctico, a uno mismo actuando libremente junto con el resto de seres racionales vinculados a través de esa misma razón, de esa misma idea de independencia de la naturaleza y de emancipación en la libertad. La moral, forzosamente, conduce a un ámbito de la libertad nouménica, digámoslo así, intersubjetiva. La praxis, necesita de un mundo social humano no determinístico donde aplicarse *“No basta que adscribamos libertad a nuestra voluntad, por la razón que sea, sino tenemos una razón suficiente para atribuírsela también a todos los seres racionales. Pues como la moralidad sirve de ley para nosotros meramente como seres racionales, tienen que valer también para todos los seres racionales, y como tiene que ser derivada exclusivamente de la propiedad de la libertad, tiene que ser demostrada también la libertad como propiedad de la voluntad de todos los seres racionales, y no basta mostrarla a partir de ciertas experiencias de la naturaleza humana (...) sino que tiene que ser demostrada como perteneciente a la actividad de seres racionales dotados de voluntad general”*³⁶⁰.

Este último despliegue de la conciencia práctica como instancia ideal que demanda la existencia de una realidad metafísica o inteligible más allá del sujeto aislado, representa, según se ha dicho anteriormente, una última filiación escotista de la filosofía crítica. En buena parte del presente trabajo hemos intentado analizar los

³⁶⁰ *Ibíd.*, Pág. 225.

paralelismos epistemológicos entre la doctrina kantiana y las estructuras de pensamiento escotista y nominalista. En el caso del orden práctico, si bien se parte de una resolución ideal subjetiva planteada en términos de condiciones de posibilidad trascendentales al margen absolutamente del ser (lo que acerca el discurso crítico más bien a la estructura de comprensión ockhamista), en esta última necesidad de exteriorización de la razón moral se vislumbra, de nuevo, un último vínculo con Duns Escoto. El contenido de la conciencia, la razón subjetiva, si bien goza de una virtualidad o de un modo de ser como puro ente de razón, como sujeto trascendental ajeno al supuesto mundo de cosas en sí, moralmente, necesita salir de su condición de puro ente de razón para conquistar libre y racionalmente al ser inteligible, para extrañarse de la conciencia subjetiva e instalarse en el mundo de los noúmenos. Ciertamente, esta conquista no será ya epistemológica sino que tendrá exclusivamente un valor moral. La validez probatoria de dicho vuelco no pretenderá ya el fundamento de una verdad científica (epistémica, fenoménica, conceptual, categorial), sino la de una legitimidad práctico-racional. Aún así, no pretendiendo otorgar un valor científico o teórico a esta necesidad de realización del ideal trascendental (estatus que sí pretendió arrogarse para sí el cartesianismo dogmático), la razón de la posibilidad última del sujeto kantiano consistirá en abandonar a través de una praxis moral el ensimismamiento de la conciencia y en volcarse sobre el mundo inteligible (que no experimentable, fenoménico). Si la razón trascendental ha de hacerse mundo, si la conciencia no puede mantenerse del todo al margen de la cosa en sí, entonces, el nominalismo de Kant se muestra atemperado por un cierto escotismo, por una cierta tendencia a recuperar los lazos con lo real (al menos, formalmente, idealmente, moralmente), los cuales, en un nominalismo consistente (como por ejemplo, el de Hume), no son necesarios.

Y es que, efectivamente, en la propuesta práctica kantiana las reglas de la razón como condición de posibilidad de toda inteligibilidad, se deben hacer existencia, deben plasmarse en el mundo de la convivencia humana; moralmente, necesitan materializarse³⁶¹. El sujeto trascendental es, en última instancia, un sujeto moral que ansía contagiar su entorno humano de su propia conciencia, de su racionalidad, de su

³⁶¹ Otra vez Hegel acertará a nadar entre estas aguas trascendentales con plena conciencia. El momento perfecto de la conciencia es siempre el de una exterioridad reconocida, la salida del *en sí* en el *para sí*.

posibilidad, de su ley trascendental, de su deber³⁶². El ser en sí, el noúmeno, es precisamente el afuera de la conciencia, el otro que se ha de reconocer forzosamente como formando parte de un reino de fines, como otro yo racional, como otra inteligencia, como otro sujeto dentro de un mundo inteligible.

Pero, como venimos defendiendo, este reconocimiento postrero, este intento de demostración de la existencia de un mundo más allá de la conciencia trascendental, en ningún caso se induce, sino que forma parte del propio despliegue deductivo del juego lógico y racional de la conciencia moral misma. El mundo, para ser moral, ha de contagiarse de la libertad arraigada idealmente en la conciencia subjetiva; del mismo modo que uno mismo ha de plegarse a la libertad ajena para expresar racionalmente esa misma libertad. La razón pura-práctica tiene su función última en contagiarse con sus principios trascendentales, con sus ideales, con su razón pura, a la totalidad del mundo social, esto es, al conjunto del mundo inteligible. Las claves de inteligibilidad del sujeto no pueden quedar atrapadas en un solipsismo que guíe axiomáticamente, de forma absoluta, nominalmente, la conciencia individual³⁶³, sino que su misma razón de ser consiste en exteriorizarse y en orientar o moldear un mundo inteligible, un mundo social³⁶⁴.

Este desplazamiento del nominalismo kantiano a un cierto realismo escotista, a un formalismo moral garantista, no carece de lógica. En Ockham, ciertamente, no hay necesidad de unir la conciencia con el mundo ya que Dios responde por igual de ambas realidades, aunque no de su correspondencia, de su relación. La voluntad absoluta de Dios late en cada fenómeno o acontecimiento del universo, ya sea éste óptico o epistémico, constituyendo una entidad absoluta y de por sí. Sin embargo, en una concepción como la de Kant en la que se ha perdido el maridaje onto-teológico original, el filósofo alemán no puede olvidarse del mundo y abandonarlo a un desorden absoluto, a un caos no mediado por voluntad racional alguna. Hacerlo supondría dejar la realidad nouménica al desorden y a la irracionalidad, esto es, a la injusticia. El sujeto racional, el

³⁶² Éste es precisamente el ideal de la ilustración.

³⁶³ Si fuera así, la filosofía kantiana quedaría reducida a una epistemología y no abriría sus puertas a la moral.

³⁶⁴ Ciertamente, será esta la conciencia que explotará la ilustración política y su revolucionaria acción para realizar un nuevo orden, un orden social y político que rebese la materialidad inconsciente, irracional, falta de libertad, del antiguo régimen.

lugar de las formas universales, el lugar del orden formal, el origen del deber, ha de gozar de la posibilidad de reconducir aquél desorden material dejado de la mano de Dios y hacerlo legal, hacerlo humano, hacerlo libre, hacerlo moral.

La libertad es pues, la idea de la razón trascendental (el postulado de la razón práctica) que permite a Kant escapar del solipsismo fenoménico e ideal propio de la conciencia trascendental y hacerse mundo. Es esta idea la que posibilita que el criticismo abandone su sesgo epistemológico solipsista y abrace lo inteligible, lo moral. En efecto, la aceptación metafísica de la moral conlleva el reconocimiento de la capacidad de obligarse a través de la libertad. A su vez, esta idea demanda necesariamente otra causa distinta a la necesidad instintiva o fenoménica, tanto para el yo que acepta este postulado como para los demás sujetos, esto, es, para cualquier otro ser de razón. Por tanto, esta unidad de orden práctica, postulado necesario si se acepta la moralidad como condición antropológica inexcusable, y que a su vez, implica la existencia de una intersubjetividad libérrima, sólo puede darse en el mundo nouménico, en el mundo inteligible. La razón práctica necesariamente remite, como la idea del Dios perfecto en Descartes, a la existencia de un mundo, en este caso no un mundo físico y material, sino un mundo de cosas en sí mismas, de seres libres y autolegisladores, esto es, liberados de la necesidad categorial que gobierna el mundo fenoménico. Así pues, la liberación del yo fenoménico kantiano y de su trascendentalidad teórica, se alcanza, formalmente, a través de un escape práctico o moral guiado por la voluntad. Mediante una fuga moral, el yo toca al tú, dado que la libertad, como dato objetivo necesario para admitir la existencia de la moral, implica la existencia de un mundo inteligible apartado de la necesidad fenoménica del mundo natural, *“Doy al mundo, en la medida en que sea conforme a todas las leyes éticas (como puede serlo gracias a la libertad de los seres racionales y como debe serlo en virtud de las leyes necesarias de la moralidad) el nombre de mundo moral. En tal sentido, éste es concebido como un mundo meramente inteligible, ya que se prescinde de todas las condiciones (fines) e incluso de todos los obstáculos que en él encuentra la moralidad (debilidad o corrupción de la naturaleza humana). No es, por tanto, más que una idea, pero una idea práctica, que puede y debe tener su influencia real sobre el mundo de los sentidos para hacer de éste lo más conforme posible a esa idea. Consiguientemente, la idea de un mundo moral posee realidad objetiva, no como si se refiriera al objeto de una intuición inteligible (objeto que no podemos concebir en modo alguno), sino como refiriéndose al mundo sensible,*

*aunque en cuanto objeto de la razón pura en su uso práctico y cuanto corpus mysticum de los seres racionales de ese mundo, en la medida en que la voluntad libre de tales seres posee en sí, bajo leyes morales, una completa unidad sistemática, tanto consigo misma como respecto de la libertad de los demás*³⁶⁵ La idea de un mundo moral donde trasponer los ideales prácticos, contiene, pues, realidad objetiva, no en el sentido de las viejas ontologías aristotélicas o idealistas, sino en un sentido moderno y trascendental, como condición de posibilidad de la razón práctica, como esencia real constitutiva de la existencia, como presupuesto necesario del ser moral ideal, como mundo inteligible deducido *a priori*, como unidad de orden práctica.

En cualquier caso, está deducción racional que acaba postulando la existencia del mundo inteligible, conlleva, a su vez, otra importante conclusión: el mundo en el que concluye definitivamente la conciencia práctica, esa realidad tal y como es en sí misma, el antiguo ser aristotélico, acaba siendo un sustrato amorfo, carente de fines propios, que se encuentra dispuesto para ser sometido a la acción humana guiada por principios morales trascendentales, por formas subjetivas surgidas de la sola razón, esto es, por la forma o la idea misma de la libertad. Como asegurábamos más arriba, el lugar original de las formas, la causa determinante del bien, la unidad de orden tanto epistémica como moral, es el sujeto trascendental (el objeto del querer no puede constituir un fin para la acción práctica). Ciertamente, ese mundo nouménico desprovisto de formas inherentes (de fines por sí), pero abierto, potencialmente, para ser formalizado por el sujeto y por sus condiciones de posibilidad, no estará nunca a la altura de esas posibilidades ideales, al nivel de esas exigencias morales trascendentales (tal y como le ocurría al mundo sensible en el idealismo platónico); si bien éstas, como esencias ideales, como realidad pura, como formas *a priori* subjetivas, como unidad de orden trascendental, servirán para dirigir su desarrollo y ajuste formal, esto es, para medir su adecuación y calibrar su desmesura.

El bien, la moral, la libertad, no se encuentra en el ser mismo, en la relación del hombre con el hombre, o del hombre con la cosa, tal y como ocurría en Aristóteles; lo debido no se halla inserto en la situación humana particular, en el encuentro con el otro en el seno de una relación, sino que su única posibilidad de ser se destila en su

³⁶⁵ KANT, INMANUEL, *Crítica de la razón pura*, Pág. 632. Prólogo, traducción, notas e índices por Pedro Rivas. Madrid, Santillana, 1997.

condición de esencia real, de entidad formal y trascendental, de unidad de orden, en el hecho de conciencia *a priori*, el cual, eso sí, alberga su última condición de posibilidad esencial, su definitiva potencialidad, su postrera capacidad, en hacerse mundo, en formalizar la materia social, en desgajarse de la propia conciencia subjetiva absolutizada y hacer del mundo un producto a la altura del hombre, una expresión de su libertad. Por tanto, el bien o la justicia, la acción ética y política, se han de basar en el ideal de la razón práctica, en el ser posible, en lo que Kant denomina el mundo de la libertad, en el ideal de la razón pura escindido completamente de su contexto particular de su espacio práctico-social concreto y particular.

Lo debido, lo moral, la libertad, es un ser trascendental, un ideal de la razón pura-práctica, condición de posibilidad subjetiva, unidad de orden, formalidad pura, esencia matematizada, idealizada, hipostatizada. El bien no se comprende, no se entiende, no se extrae de la situación concreta y particular; el bien no es un fin, sino que se concibe idealmente como valor absoluto trascendental, un valor moral puramente formal, un poder o un querer vacío que sólo puede expresar una voluntad absolutamente incondicionada, libre, posible, o sea, no finalizada. La cosa en sí, la realidad extramental, el mundo nouménico, por su parte, no tiene forma moral de por sí previa a la actuación del sujeto y a su unidad de orden trascendental, anterior al ejercicio de la libertad del propio hombre, sino que se ha de formalizar subjetiva y moralmente por éste, se ha de humanizar a posteriori (esto es, se hace justa y equilibrada, ordenada, racional y libre, humanizándose, formalizándose desde el exterior). Y esto se hace sólo cuando el sujeto implanta en esa naturaleza social aséptica y bruta sus propios ideales, su razón subjetiva, su unidad de orden su voluntad, su poder, su libertad. Antes de hacerlo, el mundo en sí mismo consiste en un caos absoluto, en una pura indeterminación, diferencia imperfecta, materia bruta, incertidumbre, violencia, puro mal.

Cierto es que Kant, una vez que ha roto la soledad del sujeto conciencia, reconoce que hay reglas de la actuación humana que se derivan directamente de la interacción del hombre con la naturaleza fenoménica, o sea, que la praxis humana se determina en algunos casos por la razón teórica. La razón pura puede también ayudar a vivir. Las leyes concretas de lo fenoménico guiadas o fundadas en las estructuras categoriales del entendimiento, se reconocen en orden a intervenir en el mundo. Estas

reglas no son sino aplicaciones científicas con valor empírico extraídas de la relación del hombre con el mundo fenoménico. A estas reglas de la acción las denomina Kant reglas de habilidad o pautas técnico-prácticas. Son, si podemos llamarlas tal y como siglos después las denominaría la Escuela de Frankfurt, reglas surgidas de la racionalidad instrumental. Sin embargo junto a estas estrategias vitales guiadas por la utilidad, por el trato pragmático o científico con las *cosas de la vida*, Kant defiende la existencia de otra serie de referentes mucho más relevantes ya no extraídos de la naturaleza fenoménica, sino de la propia razón humana, de su capacidad para legislar y producir ideas morales, de su libertad *“Así como la solución de los problemas de la geometría pura no constituye una parte esencial de la misma, ni tampoco la agrimensura merece el nombre de geometría práctica, a diferencia de la pura, como una segunda parte de la geometría en general, del mismo modo, y con mayor motivo aún, no puede el arte mecánico o químico de los experimentos o de las observaciones valer por una parte práctica de la teoría de la naturaleza. Finalmente, tampoco la economía doméstica, agrícola, del Estado, ni el arte de las relaciones sociales, los preceptos de la dietética, ni la teoría misma de la felicidad, ni siquiera la dominación de las inclinaciones y la victoria sobre las pasiones, pueden contarse entre la filosofía práctica o formar totalmente la segunda parte de la filosofía en general, porque todas ellas encierran solamente reglas de habilidad, y por consiguiente, exclusivamente técnico-prácticas, encaminadas a producir un efecto que es posible según conceptos de naturaleza de las causas y de los efectos, los cuales, por pertenecer a la filosofía teórica, están sometidos a esos preceptos como meros corolarios de la ciencia de la naturaleza, sin poder, por lo tanto, pedir un puesto en una filosofía especial llamada práctica. En cambio, los preceptos morales-prácticos, que se fundan completamente en el concepto de libertad, con absoluta exclusión de los fundamentos de determinación de la voluntad nacidos de la naturaleza, constituyen una manera especialísima de preceptos, que también como reglas a las cuales la naturaleza obedece, se llaman sencillamente leyes; pero en vez de descansar, como aquellos, sobre condiciones sensibles, descansarán sobre un principio suprasensible”*³⁶⁶. Este principio suprasensible fundamental para orientar la existencia es pues el ideal de la razón pura-

³⁶⁶ KANT, INMANUEL, *Crítica del Juicio*, Pág. 97. Edición y traducción de Manuel García Morente. Espasa Calpe, 1997, Madrid.

práctica, el ideal moral de la libertad, esto es, la forma trascendental moderna convertida en condición de posibilidad trascendental y absolutamente desgajada del ser.

Más allá de la diferencia entre las reglas pragmáticas y los postulados prácticos, y junto a la defensa de una forma de la moralidad *a priori*, el fragmento anterior de la *Crítica del juicio* nos trae de nuevo la cuestión que, precisamente, se ha de ventilar en esta última gran obra de la arquitectónica crítica y que el presente trabajo de investigación ya ha señalado de manera accidental, a saber, la cuestión de cómo puede llegar a admitirse que la naturaleza fenoménica, la cual no puede sino ajustarse a las reglas científicas, instrumentales o técnico-prácticas a través de las cuales el ser humano ejerce sobre ella su dominio (dado que esas reglas surgen de la misma naturaleza), se pueda conciliar con otra serie de leyes que provienen exclusivamente de la razón humana, de sus principios morales, de su libertad. Cómo es posible que el mundo de los objetos, regulado por causas naturales o fenoménicas absolutamente necesarias, se pueda encajar con otro tipo de determinaciones, las cuales, en vez de encontrarse legisladas por esa necesidad natural, lo están por la libertad del sujeto trascendental. Cómo puede ser la libertad causa de acontecimientos del mundo. En definitiva, en esta última obra crítica Kant necesita, otra vez, reunir dos universos que él mismo ha escindido formalmente *ex natura rei*, el mundo de la naturaleza y el de la libertad, el mundo sensible y el mundo inteligible, la ciencia teórica y la reflexión práctica. La lógica unívoca y la comprensión de una causalidad parcial y desvinculada convierte, de nuevo, en cuestión fundamental la ligazón entre dos opuestos formales, en este caso, entre las leyes de la naturaleza, el mecanicismo físico o el instinto biológico, y las leyes de la moral, la elección del ser humano racional originada en la libertad. Pero en cualquier caso, Kant, ya en el segundo prólogo a su *Crítica de la Razón Pura*, afirma lo siguiente: “*Supongamos ahora que la moral presupone necesariamente la libertad (en el más estricto sentido) como propiedad de nuestra voluntad, por introducir a priori, como datos de la razón, principios prácticos originarios que residen en ella y que serían absolutamente imposibles de no presuponerse la libertad. Supongamos también que la razón especulativa ha demostrado que la libertad no puede pensarse. En este caso, aquella suposición referente a la moral tiene que ceder necesariamente ante esta otra, cuyo opuesto encierra una evidente contradicción. Por consiguiente, la libertad, y con ella la moralidad (puesto que lo contrario de ésta no implica contradicción alguna, si no hemos supuesto de antemano la libertad) tendrían que abandonar su puesto a*

favor del mecanismo de la naturaleza. Ahora bien, la moral no requiere sino que la libertad no se contradiga a sí misma, que sea al menos pensable sin necesidad de examen más hondo y que, por consiguiente, no ponga obstáculos al mecanismo natural del mismo acto (considerado desde otro punto de vista). Teniendo en cuenta estos requisitos, tanto la doctrina de la moralidad como la de la naturaleza mantienen sus posiciones, cosa que no hubiera sido posible si la crítica no nos hubiese enseñado previamente nuestra inevitable ignorancia respecto de las cosas en sí mismas ni hubiera limitado nuestras posibilidades de conocimiento teórico a los simples fenómenos. Esta misma explicación sobre la positiva utilidad de los principios críticos de la razón pura puede ponerse de manifiesto respecto de los conceptos de Dios y de la naturaleza simple de nuestra alma.” ³⁶⁷ Observamos aquí, de nuevo, cómo Kant resucita la metafísica, la posibilidad de un mundo en sí, de un ser más allá de nuestras representaciones formalizadas por los *a priori* de la subjetividad, para dar cabida a la moral. El mundo, tal y como es en sí mismo, ha de existir si queremos que la libertad sea una causa posible de la determinación de la conducta humana. De otro modo, la moral sería un autoengaño y todas las acciones y comportamientos humanos estarían determinados física o biológicamente. El filósofo de Königsberg, otra vez enfundado en una especie de platonismo moderno, dada su concepción de una causalidad fragmentada, tiene la necesidad de crear dos mundos: el mundo de la necesidad, el ser fenoménico, el espacio científico, y el mundo de la libertad, el mundo nouménico, el ser metafísico, el campo de la filosofía y de la moral.

3.4.6. LA SINRAZÓN DE SER FELIZ.

Este universo posible moralizado, esa unidad de orden moral necesitada de volcarse sobre el mundo inteligible que acabamos de deducir siguiendo el criticismo trascendental, esta idea de la razón que se ha convertido en la esencia del mundo posible y del mundo inteligible, esta universalidad práctica de la que pende toda la estructura

³⁶⁷KANT, INMANUEL, *Crítica de la razón pura*, Pág. 26. Prólogo, traducción, notas e índices por Pedro Rivas. Madrid, Santillana, 1997.

antropológica de la especie en todos y cada uno de sus intereses, y que Kant alcanza a expresar en el ideal de la libertad, no puede ser, como es obvio, ningún referente captado empíricamente (sensiblemente). La verdad científica, así como la verdad moral (la cual se encuentra por encima de aquélla), tiene que constituirse *a priori*.

Sin embargo, lo cierto es que en el ámbito de la experiencia científica Kant sí piensa que hay que contar con algo dado, con algo concreto y particular que va a desencadenar la actividad misma de la formalización trascendental, algo que, además, no puede dejar de producirse en el orden sensible, a saber, la intuición (si bien, ya hemos comprobado anteriormente cómo, en el transcurso de la argumentación kantiana, esta intuición sensible se encontrará categorizada por la apercepción trascendental de tal modo que acabará por perder su impronta sensible para constituir una causa más bien lógica). En cualquier caso, frente a este supuesto arranque empírico o sensible de todo conocimiento teórico, en el lado de la práctica, Kant defiende que si los referentes morales tuvieran este origen, esto es, si los principios prácticos se construyeran formalmente a partir de un estímulo interno generado en la sensibilidad, entonces, tan solo se podría admitir un querer contingente, cambiante y particular, que por tanto, recibiría la determinación de la voluntad sobre una condición heterónoma.

Cierto es que para Kant, un querer relativo y esclavo, una voluntad material, también es posible. De hecho, el interés práctico sensible constituido sensiblemente al margen, en su origen, de toda legislación racional, será precisamente aquella disposición de la psicología humana que el pensador prusiano relacionará con la felicidad. Así es, la búsqueda de la felicidad es posible, pero personifica la persecución de un motivo existencial sin razón alguna, un principio con origen disperso, un motivo surgido de la diferencia, un referente finito y contingente constituido a través de un deseo instintivo, fenoménico, patológico: un mero desorden práctico “*Felicidad es la satisfacción de todas nuestras inclinaciones (...) La ley práctica derivada del motivo de la felicidad la llamo pragmática (regla de la prudencia). En cambio, la ley, si es que existe, que no posee otro motivo que la dignidad de ser feliz la llamo ley moral (ética). La primera nos aconseja qué hay que hacer si queremos participar de la felicidad. La segunda nos prescribe cómo debemos comportarnos si queremos ser dignos de ella. La primera se basa en principios empíricos, pues sólo a través de la experiencia podemos saber que inclinaciones hay que busquen satisfacción y cuáles son las causas naturales capaces*

*de satisfacerla. La segunda prescinde de inclinaciones y de los medios naturales para darles satisfacción; se limita a considerar la libertad de un ser racional en general y las condiciones necesarias bajo las cuales, esa libertad concuerda con un reparto de felicidad distribuido según principios. En consecuencia, esta segunda ley puede al menos apoyarse en meras ideas de la razón pura y ser conocida a priori*³⁶⁸.

Evidentemente, para el racionalismo formalista y trascendental kantiano, al lado de la felicidad existe otra orientación práctica posible. Es más, será esta otra determinación de la voluntad la única obligación que puede aspirar a concluir una propuesta moral universal, racional, ideal y autónoma, es decir, esencialmente posible. De la misma manera que lo trascendental introducido por el sujeto ponía la verdad universal en el orden teórico, en el práctico, la forma de la razón será también la responsable de establecer la identidad veritativa que decida el deber absoluto de la voluntad buena (el imperativo categórico). El querer, como ya hemos visto en el epígrafe anterior, para ser realmente (esto es, posiblemente) como es debido, ha de ser extraído y deducido como una pura forma trascendental. De este modo, la forma moral será la condición de posibilidad que encauce y permita la actividad humana bajo un orden de universalidad autónomo, ofreciendo el verdadero motivo, el motivo racional, la unidad de orden formal, para la acción.

Nos encontramos pues con que, mientras que en el conocimiento teórico, la intuición sensible iniciaba el conjunto del proceso de mediación trascendental por parte de las formas puras de la sensibilidad³⁶⁹, en la práctica, la verdad moral, la universalidad trascendental, ha de surgir de la razón misma y no del motivo original que puede prestar la sensibilidad. Esta consecuencia resulta para Kant una conclusión bastante evidente. En concreto, su esclarecimiento se debe al hecho de que en el caso del conocimiento teórico el proceso noético viaja de afuera hacia adentro, desde la intuición hasta la razón pasando por el entendimiento, mientras que en la praxis, en la moral, ocurre justo lo contrario, saliendo el impulso propio de la libertad desde la propia conciencia para

³⁶⁸ KANT, INMANUEL, *Crítica de la razón pura*, Pág. 631. Prólogo, traducción, notas e índices por Pedro Rivas. Madrid, Santillana, 1997.

³⁶⁹ Aunque ya vimos que en la segunda versión de la *Crítica de la Razón Pura* esta operación sensible queda reducida a verdad analítica por culpa del *yo pienso* aperceptivo que se introduce a través del esquema de la imaginación.

materializarse definitivamente en el mundo (en este caso, en el mundo comprendido como noúmeno).

Ahora bien, como venimos observando, ese principio interno que ha de volcarse en el mundo puede ser o bien sensible, patológico, o bien inteligible, trascendental, ideal, moral, expresión de la libertad. Efectivamente, como advertíamos unas líneas más arriba, en el orden de las leyes naturales, el sujeto epistémico deja entrar lo exterior para teñirlo de su orden trascendental, mientras que en el ámbito de la moral, el sujeto debe salirse de sí mismo para contagiarse con su poder el (des)orden material del mundo. Pero en cualquier caso, para que esa forma se encuentre preñada de universalidad, de orden moral, la determinación que debe orientar la conducta humana solo puede extraerse de la síntesis práctica racional y *a priori* dispuesta por el sujeto trascendental, de su razón pura-práctica, de su libertad racional, y no de un deseo empírico, patológico y voluble, esto es, de la felicidad “*Así pues, todo lo empírico es, como añadido al principio de la moralidad, no solo nada apto para ello, sino sumamente perjudicial para la pureza misma de las costumbres, en las cuales el valor auténtico y elevado por encima de todo precio de una voluntad absolutamente pura consiste precisamente en que el principio de la acción esté libre de todos los influjos de fundamentos contingentes, que sólo la experiencia puede proporcionar*”³⁷⁰.

La moral kantiana implica, pues, la existencia de dos posibles fuentes subjetivas de la praxis: una, la idea de una unidad de orden que representa un deber racional, trascendental, universal y necesario: la idea de la libertad; la otra, aquella que abriga un deseo anidado en la sensibilidad patológica: el impulso hacia la felicidad. Kant, por enésima vez, cae preso de una solución dialéctica. También el mundo moral se encuentra escindido. Así es, la conducta dirigida hacia la justicia, hacia la idea de la libertad, hacia la verdad moral, hacia el deber, hacia la esencia formal y trascendental del mundo, se encuentra en conflicto con la referencia sensible que supone la búsqueda de la satisfacción obtenida a través de la realización de la felicidad. En una, el sujeto se obedece a sí mismo, a la libertad, a la razón pura-práctica, a la unidad de orden trascendental “*La autonomía de la voluntad es la constitución de la voluntad por la cual ésta es una ley para ella misma (independientemente de toda constitución de los objetos*

³⁷⁰ KANT, INMANUEL, Fundamentación de la metafísica de las costumbres, Pág. 183. Edición bilingüe y traducción de José Mardomingo, Editorial Ariel, Barcelona 1996.

del querer)³⁷¹; en la otra, es esclavo de su propia naturaleza sensible, fenoménica, patológica “*En que cifre cada uno la felicidad depende de su particular sentimiento de placer y displacer, incluso en un y el mismo sujeto dependerá de la diferente menesterosidad marcada por la variación de tal sentimiento...*”³⁷².

En todo caso, tal y como venimos constatando en los últimos capítulos, la concepción formal, trascendental o subjetivista de la praxis que Kant postula, no puede aspirar a un bien con contenido metafísico, a una ética, esto es, a un objeto concreto que finalice la determinación de la voluntad, sino que su interés se ha de reducir a una moral posible, deontológica, a la búsqueda de la consumación formal de una voluntad deducida en el interior de la conciencia trascendental. La razón práctica no puede postular ningún objeto del querer, no puede asociarse a una referencia que, a través de la experiencia, muestre un objeto o un bien final que determine la acción (que relacione al sujeto y al objeto del querer), pues este bien, o es metafísico (cosa en sí) y como tal imposible de conocer, o es empírico y como tal relativo, a posteriori (sensible). El fin (el objeto moral, el bien) y el sujeto (la conciencia trascendental), como en Ockham, se encuentran rotos, no hay nada que los relacione. De ahí que la universalidad práctica sólo pueda existir si se deduce de su raíz trascendental y *a priori*, de su idealidad apodíctica, de su vacía formalidad como ser posible: “*En efecto, puesto que sus leyes obligan por la mera forma de la legalidad universal de las máximas que han de tomarse según ella -como condición suprema (incondicionada ella misma) de todos los fines-, la Moral no necesita de ningún fundamento material de determinación del libre albedrío, esto es: de ningún fin, ni para poder reconocer qué es debido ni para empujar a que ese deber se cumpla; sino que puede y debe, cuando se trate del deber, hacer abstracción de todos los fines*”³⁷³.

Efectivamente, de la misma manera que Kant, en el transcurso de su propuesta teórica, no reconoce la posibilidad de una intuición intelectual, tampoco aquí concede la posibilidad de inteligir racionalmente el fin de la acción moral. Y si el fin no puede inteligirse, sino solo sentirse, entonces, toda determinación de la voluntad producida de

³⁷¹ *Ibid.*, Pág. 211.

³⁷² KANT, INMANUEL, *Crítica de la Razón Práctica*, página 88. Edición de Roberto R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid 2000.

³⁷³ KANT, INMANUEL, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Pág. 22. Alianza editorial, Madrid, 2001.

este modo, a través de un objeto sensible que alcanza a movilizar la acción, estará constituida por un fundamento cambiante, contingente, múltiple y diferenciado: no absoluto, racional y universal sino relativo y patológico. La felicidad es sinónimo de particularidad *“Para conciliar a la filosofía práctica consigo misma es necesario resolver con carácter previo si debe comenzarse por el principio material de la razón práctica, el fin (como objeto del arbitrio), o por su principio formal, esto es, por aquel principio que dice: -Obra de tal modo que puedas querer que tu máxima deba convertirse en una ley universal-. Sin duda alguna, este último principio debe preceder al otro, pues tiene, como principio de derecho, una necesidad incondicionada; el otro principio, en cambio, solo es obligatorio bajo el presupuesto de las condiciones empíricas del fin propuesto”*³⁷⁴.

Como dice Kant, la única verdad práctica y racional posible, o sea, universal y necesaria, ha de apoyarse sobre los elementos trascendentales de la conciencia subjetiva, sobre sus formas puras (sobre la forma de la moralidad, sobre la condición de posibilidad de la moralidad, sobre el imperativo categórico). Ahora bien, esta razón práctica, por esta misma causa, no puede ser sino un sistema de principios puros, un armazón racional sin contenido, una racionalización sin ser, una forma sin relación, sin fin, sin objeto, sin intuición, un razonamiento hueco, un cauce vacío de determinación de la voluntad, una disposición subjetiva de ordenación formal de las inquietudes que alcanzan al sujeto, una mera condición de posibilidad, una expresión vacía de la libertad: *“Así, para la Moral, en orden a obrar bien, no es necesario ningún fin; la ley, que contiene la condición formal del uso de la libertad en general, le es bastante”*³⁷⁵.

Insistamos en este importante punto. La razón moral se acaba en su vacía formalidad, y por tanto, ha de ser deducida geoméricamente, analíticamente, elaborada en el seno de una razón pura, constituyendo, de este modo, una propuesta puramente procedimental. La razón práctica universal, por sí misma, no puede identificar objeto alguno, no puede inteligir el bien, sino que su actividad debe reducirse a esgrimir la forma o la condición de posibilidad que sea capaz de contagiar cualquier decisión a través de su formulación trascendental universal: *“La máxima de la observancia*

³⁷⁴ KANT, INMANUEL, Sobre la paz perpetua (1795). Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita, Pág. 177. Ediciones cátedra, Madrid, 2005.

³⁷⁵ KANT, INMANUEL, La religión dentro de los límites de la mera razón, Pág. 23. Alianza editorial, Madrid, 2001.

incondicionada de una ley que se impone al libre albedrío categóricamente, sin tomar en consideración ningún fin como fundamento (esto es, la máxima del deber), se ha de distinguir esencialmente, por su índole, de la máxima consistente en perseguir el fin que nos ha sido puesto por la Naturaleza misma como motivo para cierto modo de obrar (fin que, en general, se denomina felicidad). Pues la primera es buena por sí misma, mientras que la segunda en modo alguno lo es, sino que puede ser muy mala en caso de colisión con el deber”³⁷⁶.

Cierto es que Kant asegura, tal y como comentábamos anteriormente, que en la reflexión práctica también hay que contar con algo dado, con algo original sobre lo que fundar el resto del sistema. Si bien aquí, lo dado no es la intuición sensible sino más bien todo lo contrario (contrario por encontrarse en el punto más lejano del sujeto trascendental, o sea, en la razón pura-práctica), esto es, la libertad. La libertad, tal y como vimos en el capítulo anterior, como postulado de la razón práctica, es el axioma trascendental y racional que posibilita cualquier reflexión y acción moral. La estimulación sensible, como la norma de actuación surgida patológicamente de la naturaleza del hombre, no puede ser fundamento de la moralidad, dado que responde tan solo a la propia naturaleza física o biológica del sujeto, por lo que su obediencia encarna una receptividad, una pasividad contingente, una ausencia de racionalidad y de libertad. El sujeto que fía su vida a su propia naturaleza sensible o patológica (a las leyes fenoménicas), precisamente, renuncia a su responsabilidad como ser activo, como ser racional, como ser libre emancipado de la naturaleza, como individuo capaz de crear de su propia existencia, como ser perteneciente al mundo nouménico. La libertad, como hiato antropológico que separa al hombre de su carga instintiva o natural, representa justo la predisposición contraria. La libertad es lo puesto por el sujeto, es la expresión más alta de su yo, de su subjetividad, de su identidad, de su legislación, la brecha que le separa de su parte animal, aquello con lo que la condición moral del ser humano ha de contar para ser posible, el deber. La libertad misma es ya la más alta expresión de la razón humana (la mayor expresión de sus condiciones de posibilidad, de su estructura formal), y de su liberación del mundo sensible o natural.

³⁷⁶ KANT, INMANUEL, En torno al tópico: “Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica” (1793). Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita, Pág. 103. Ediciones Cátedra, Madrid 2005.

Se puede afirmar que este concepto de moralidad, el cual se ha vaciado de toda finalidad racional que transite hacia el objeto del querer (y que implique una relación entre el sujeto y el bien querido), y que, de este modo, ha quedado encorsetado en la voluntad trascendental y *a priori* del sujeto conciencia, tornándose así en una moral del deber deducida como un mero ideal práctico, constituye, ciertamente, el segundo giro copernicano que lleva a cabo el criticismo kantiano, un giro que, al acaecer en la entraña verdadera de la filosofía trascendental, en la razón pura-práctica, es aún más relevante que aquel que está llamado a revolucionar el pensamiento epistemológico. Como insistíamos unas líneas más arriba, el objeto del querer no puede finalizar racional y universalmente la acción del sujeto³⁷⁷. La idea kantiana de la libertad, la ley, la forma de la moral, el deber, el imperativo categórico, no ha de inducirse a través de la contemplación de ningún objeto del querer, sino todo lo contrario. Todo objeto de la voluntad, todo querer, para ser moral, ha de girar alrededor del propio sujeto racional, ha de partir de sus propias condiciones de posibilidad, de su legislación universal; toda máxima o toda acción, para ser justa, ha de ser racional, libre, trascendental, debida, formal, unidad de orden ideal. La acción tiene su única virtualidad moral, su forma de ser, en el sujeto mismo, en la expresión de la racionalidad subjetiva que late en el imperativo categórico, en su mera posibilidad. La finalidad moral de los comportamientos humanos se elimina por la propia voluntad del sujeto conciencia, por la forma de la moral, por la libertad, por la posibilidad, *“El concepto de libertad es lo único que nos permite no salir fuera de nosotros para encontrar lo incondicionado e inteligible para lo condicionado y sensible. Pues es nuestra propia razón quien, gracias a la suprema e incondicionada ley, se reconoce como el ser que cobra conciencia de dicha ley...”*³⁷⁸.

El mundo moral ideal o posible instalado en la conciencia trascendental es el único referente para la acción práctica, el bien puro, la única condición de posibilidad del fenómeno moral, el fundamento de la legislación práctica universal. El bien concreto y particular, así como la máxima subjetiva, la acción prudente o la felicidad misma, o bien por ser cosas en sí con contenido ontológico, o bien por ser empíricas, dejan de

³⁷⁷ En ese caso estaríamos ante lo que Kant denomina una ética material, esto es, una ética heterónoma y manchada de particularidad.

³⁷⁸ KANT, INMANUEL, *Crítica de la Razón Práctica*, página 210. Edición de Roberto R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid 2000.

considerarse como elementos característicos de la discusión práctica racional (dado que no son capaces de formalizar racionalmente, universalmente la acción práctica). Lo único objetivo, objetivo por trascendental, por racional, o sea, por subjetivamente universal, por ser verdadera forma universal, es la libertad. La moral, con más *razón* si cabe que en la experiencia fenoménica y en el conocimiento científico, ha de ser trascendental y *a priori*, esto es, ajena a toda consideración sensible u ontológica del objeto “*Mi supuesto es el siguiente: existen leyes morales puras que determinan enteramente a priori (con independencia de los motivos empíricos, esto es, de la felicidad) lo que hay, y lo que no hay que hacer, es decir, el empleo de la libertad en un ser racional en general;(…) tales leyes son, por tanto, necesarias en todos los aspectos*”³⁷⁹.

Esta legislación moral universal originada en la razón y que se sobrepone a la orientación por la simple satisfacción del interés sensible, heterónomo y particular (felicidad), se expresa, como ya hemos visto, en lo que Kant denomina deber (imperativo categórico). El cumplimiento del deber será, para Kant, la expresión de la libertad subjetiva, y por tanto, la instancia posibilitadora de la conducta moral, su unidad de orden formal, y a su vez, la plasmación de la razón trascendental en las intenciones y acciones del individuo. Pero, ¿qué obligación, qué deber, qué forma, propone esa libertad o racionalidad surgida al margen de todo material empírico, y, la cual, a la postre, se presenta como responsable del mundo moral?, es más, ¿cómo es posible reconocer dicha justicia formal?

La respuesta a estas cuestiones ha aparecido ya en el análisis de la libertad trascendental contenido en el epígrafe anterior. Efectivamente, la forma misma de la libertad y de la racionalidad humana universal, la cual, no puede dejar de querer su plasmación mundana, y que, por otro lado, surge formalmente como condición de posibilidad en la conciencia de cada sujeto individual, en cada conciencia trascendental, consiste en la obligación de respetar la porción de libertad y de poder de cada uno de los demás sujetos. Esta afirmación, la cual constituye la esencia de la posible aplicación de la moral kantiana, y por tanto también, si nuestras hipótesis son ciertas, de todo su proyecto filosófico crítico y trascendental (tanto epistémico como moral), se sostiene a

³⁷⁹ KANT, INMANUEL, *Crítica de la razón pura*, Pág. 631. Prólogo, traducción, notas e índices por Pedro Rivas. Madrid, Santillana, 1997.

su vez sobre la idea de que la razón sólo es libre en su universalidad, en su respeto democrático, en el reconocimiento posible de la inter-subjetividad, en el reconocimiento de un reino de fines, en su expresión en un mundo inteligible, en su unión sintética con el conjunto de libertades ajenas, con el resto de racionalidades humanas (o, según afirma Kant, también no humanas, si es que las hubiera). Tal y como se defendió en el capítulo precedente, la única cosa en sí que ha de tener en cuenta la razón pura-práctica (como campo de lo inteligible, o sea como noúmeno, esto es, como cosa en sí misma), es aquella cosa que representa cada voluntad ajena. Sólo es fin para la conciencia trascendental los otros seres en sí considerados como instancias racionales capaces de volición, *“El concepto de todo ser racional, que tiene que considerarse a través de todas las máximas de su voluntad como universalmente legislador para enjuiciarse a sí mismo y a sus acciones desde este punto de vista, conduce a un concepto anejo a él muy fructífero, a saber, el de un reino de fines. Por reino entiendo el enlace sistemático de distintos seres por leyes comunes (...) Pues los seres racionales están todos bajo la ley que establece que cada uno de los mismos debe tratarse a sí mismo y a todos los demás, nunca meramente como medio, sino siempre a la vez como fin en sí mismo. De este modo, surge un enlace sistemático de seres racionales por leyes objetivas comunes, esto es, un reino, el cual, dado que estas leyes tienen por propósito precisamente la referencia de estos seres unos a otros como fines y medios, puede llamarse un reino de los fines (desde luego, sólo ideal)”*³⁸⁰. Pero como venimos defendiendo, este fin no es tal. Y no lo es pues, más bien, constituye una mera forma trascendental, una mera posibilidad. No es una cosa particular que ponga término a la relación ética entre sujetos, sino una unidad formal que extraída deductivamente como ideal, regula desde fuera, extrínsecamente, formalmente, el mundo humano.

En efecto, la única cosa en sí misma que hay que tener en cuenta desde un punto de vista moral es la *cosa subjetiva* concebida como una pura libertad formal, cada fin en sí mismo. El mundo en sí, el mundo inteligible (sólo como ideal de la razón práctica, claro está, sólo como otro mundo posible, como otra condición de posibilidad, como la unidad de orden moral) ha de tenerse moralmente como un mundo de razones individuales, de voluntades subjetivas. El deber moral, el imperativo racional o categórico, esto es, el principio no empírico que permite formular una justicia universal,

³⁸⁰ KANT, INMANUEL, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Pág. 197. Edición bilingüe y traducción de José Mardomingo, Editorial Ariel, Barcelona 1996.

y el cual consiste, a su vez, en la expresión de la misma libertad, lleva implícito el respeto de toda otra libertad, de todo otro fin en sí mismo.

A estas tesis hay que añadir el reconocimiento, por parte de Kant, del hecho de que sólo hay libertad en el ejercicio de la razón. El sujeto racional, para ser coherente con su propio mecanismo ideal de racionalidad trascendental, ha de respetar las razones o libertades ajenas allí donde existan o sean reconocidas por la reflexión moral. De ahí que se pueda afirmar que sólo piensa y actúa racional y libremente el que logra unir o sintetizar su propia autonomía con la libertad del otro, el que ejerce su arbitrio en un espacio de libertad universal, el que encuentra su albedrío en sintonía con la libre elección de los demás. La libertad, siendo como es, sinónimo de la razón, lo es también de su unidad sintética, de su capacidad de esquematización, de su totalidad o universalidad formalizante, de su unidad de orden social, de su universalización formal. La idea de libertad, el deber, no puede expresar el deseo o la proyección de la singularidad subjetiva y autista contenida en la felicidad; la razón no se encuentra en la conciencia de lo propio, en la consecución del objeto sensible, en la materialidad óptica o intuitiva, sino que, su razón de ser consiste en escaparse de esa determinación particular para hallarse a sí misma, de modo trascendental, como ideal práctico, en su reconocimiento interno y en su expresión deductiva universal. La razón, como el mundo moral, tiene su condición de posibilidad en la universalización de sus principios, en su ejercicio sintético, en la razón pura-práctica, en la deducción de sus ideales formales.

El bien formal kantiano concebido exclusivamente en el seno de la razón práctica, el deber, consiste, tal y como venimos afirmando, en huir de toda referencia a una ética teleológica (o material, como decía el propio Kant) para postular una moral basada en la construcción de un mundo universal de fines en sí mismos, de voluntades autónomas y autolegisadoras, de libertad absoluta, de universalidad formal subjetiva. Obrar conforme a deber es hacer del mundo exterior un objeto que se corresponda con el orden de la razón interior. Pero si este mundo es una abstracción vacía de formas *a priori* necesitadas de ser rellenas materialmente, el mundo moral y social que puede derivarse de este ideal, será también el producto de una legislación puramente formal, procedimental. El ser, la relación concreta y particular, no puede concebirse como un fin que defina la voluntad buena. De la misma manera que la razón epistémica impone al mundo su legislación para conocerlo a través de las formas de la sensibilidad y del

entendimiento, en el ámbito formal de la posibilidad moral (en el cual, como ya hemos visto, se incluye al anterior), el sujeto trascendental ha de instaurar en el mundo social su propia unidad de orden formal, su orden lógico y racional de poder, de libertad y de autonomía. Pero este poder, como venimos defendiendo, es solo un ser de razón, un ente posible, una condición de posibilidad, un cauce vacío de determinación moral que permite cualquier decisión material siempre que se ajusta a su estructura formal, “*Sólo una ley formal, o sea, una ley tal que no prescriba a la razón sino la forma de su legislación universal como suprema condición para las máximas, puede suponer a priori un fundamento para determinar la ley práctica*”³⁸¹.

Como afirmábamos en el capítulo precedente, la libertad universal, como ideal surgido de la razón humana, ha de impregnar y contagiar de su forma al mundo intersubjetivo de la convivencia humana, esto es, a las relaciones humanas, sociales y políticas. Para Kant, la razón práctica construye, *a priori*, los ideales que han de regular luego el conjunto del ámbito humano, espacio que, a su vez, ha sido deducido previamente como una instancia ideal, como el único lugar propio de lo nouménico. Ya hemos visto como estas consideraciones le van a permitir a Kant postular que este ser inteligible, este universo ideal propio de la libertad, no se encuentra gobernado por la causalidad natural, no se halla encerrado en el universo empírico de la necesidad fenoménica³⁸². El sujeto racional ha de considerar su propia acción, y la del resto de seres racionales, al margen de la necesidad mecánica o instintiva propias de las leyes de la naturaleza, o sea, ha de admitir la posibilidad de un mundo de interacciones sociales como un universo que aspire a ser expresión de la libertad. Sólo la cosa en sí es libre, sólo el sujeto es cosa en sí, de ahí que la ley que ha de gobernar semejante ser, no pueda

³⁸¹ KANT, INMANUEL, *Crítica de la Razón Práctica*, página 151. Edición de Roberto R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid 2000.

³⁸² Se presenta de nuevo aquí la dificultad de reconciliación que habrá de resolver la última crítica kantiana, a saber, la dilucidación del conflicto entre la necesidad y la libertad, la cuestión de la posible influencia sobre el ser sensible de una lógica moral cumplida en la libertad, la cual no se ha extraído de las leyes de la naturaleza, “*Pero si bien se ha abierto un abismo infranqueable entre la esfera del concepto de la naturaleza como lo sensible y la esfera del concepto de libertad como lo suprasensible, de tal modo que del primero al segundo (por medio del uso teórico de la razón) ningún tránsito es posible, exactamente como si fueran otros tantos mundos diferentes, sin poder el primero tener influjo alguno sobre el segundo, sin embargo, debe éste tener un influjo sobre aquél, a saber: el concepto de libertad debe realizar en el mundo sensible el fin propuesto por sus leyes, y la naturaleza, por tanto, debe poder pensarse de tal modo que al menos la legalidad de su forma concuerde con la posibilidad de los fines, según leyes de libertad, que se han de realizar en ella.*”³⁸² KANT, INMANUEL, *Crítica del Juicio*, Pág. 101. Edición y traducción de Manuel García Morente. Espasa Calpe, 1997, Madrid”

rebajarse a una ley mecánica del universo natural, sino que su dignidad demanda su legislación a través de una ley moral *a priori* y trascendental: la libertad. Por todo esto, la vida humana no puede orientarse por una determinación empírica, ni, por supuesto, por un imperativo de carácter metafísico que pretenda extraer el fin para la acción de la cosa misma. La vida humana es libre. Ahora bien, esa libertad, esa cosa en sí, esa voluntad, esa razón formal, se encuentra absolutamente hueca, es puro querer, pura posibilidad, pura forma, se encuentra huérfana de sentido, de finalidad, de determinación, de razón sustancial, de felicidad, “*Una constitución que promueva la mayor libertad humana de acuerdo con leyes que hagan que la libertad de cada uno sea compatible con la de los demás (no una constitución que promueva la mayor felicidad, pues ésta se seguirá por sí sola), es, como mínimo, una idea necesaria que ha de servir de base, no sólo al proyecto de una constitución política, sino a todas las leyes*”³⁸³.

3.4.7. LA SÍNTESIS ENTRE LA LIBERTAD INTELIGIBLE Y LA FELICIDAD SENSIBLE

Este *orden de cosas racional* con el que el sujeto ha de liberar al ser nouménico de su materialidad esclava para conducirlo a la altura de sus propias miras ideales o formales, contiene y esboza aquí, como ya hemos adelantado en el epígrafe anterior, y una vez más, otra dificultad estructural con la que Kant tendrá que lidiar en buena parte del resto de su producción ético-política. En efecto, el cumplimiento del deber, la conducta guiada por la razón en pos de la libertad universal, puede conducir a resultados nefastos para el sujeto, para el hombre de bien, para la conciencia que busca la realización nouménica del deber. Y es que, paradójicamente, y como hemos advertido anteriormente, el deber no lleva aparejada, analíticamente, la consecución de la felicidad, sino más bien, todo lo contrario “*Yo había dicho más arriba que, con arreglo a un simple decurso natural en el mundo, no cabe esperar la felicidad exactamente proporcional al valor moral, sino que más bien tal cosa ha de tenerse por*

³⁸³ KANT, INMANUEL, *Crítica de la razón pura*, Pág. 311. Prólogo, traducción, notas e índices por Pedro Rivas. Madrid, Santillana, 1997.

imposible...”³⁸⁴. No ocurre así para Aristóteles, para el cual, el bien como realización se lleva a cabo si la acción da cumplimiento al fin que le es propio. Para el estagirita, lo justo o lo bueno se induce desde la situación humana concreta, a través de su comprensión práctico-racional y de la posterior actuación prudente. No hay, en este caso, conflicto entre lo racional y el fin (el *telos*), entre el bien y el fin, entre el deber y la finalidad querida, pues ambas esferas mantienen una reciprocidad indisoluble, unidas de por sí en una experiencia vital que recibe el nombre de felicidad.

Con Kant, sin embargo, en lo que atañe a la “i-relación” entre el deber y la felicidad, se produce lo que él mismo denomina una *antinomia práctica*. Ésta surge del hecho de constatar que la felicidad no se deriva lógicamente de la autorrealización a través de la libertad racional particular del sujeto que actúa como debe. En el criticismo kantiano, la libertad y la felicidad se encuentran escindidas formalmente *ex natura rei*. Ambas tienen un objeto diverso. Son causas formalmente distintas y opuestas entre sí. Ya lo hemos visto anteriormente. La libertad es sinónimo de la razón universal, del ideal de justicia moral. La libertad es una idea trascendental, la condición de posibilidad de la moral misma. La felicidad, por su parte, ha quedado rebajada a la consecución, no de una razón para la acción contenida en el deber, sino a la actividad conducente a la obtención del éxito vital guiado por un sentimiento patológico. Felicidad significa, tal y como hemos visto en el capítulo anterior, dar cumplimiento a un deseo, a un interés, obedecer a lo particular, a la materia, a lo empírico.

El problema de esta definición de la felicidad, la cual no recuerda ya en nada a la consecución del fin conducido por la razón (dado que, para Kant, un concepto así sólo se puede referir a la obtención de un deseo empírico y singular), se encuentra en la dialéctica que su postulación acaba suponiendo para el conjunto de la arquitectónica crítica. De nuevo nos encontramos a un Kant que, apoyado sobre la distinción formal *ex natura rei*, acaba postulando dos principios diversos de la moral. El cumplimiento del deber puede, y de hecho viene, marcado por un entorno humano y social que, en muchas ocasiones, no se muestra dispuesto a premiar dicha conducta. La elección racional, el cumplimiento del deber, el tratamiento del resto de subjetividades como fines en sí mismos, como cosas en sí, como expresiones de la libertad, las más de las veces, no

³⁸⁴ KANT, INMANUEL, *Crítica de la Razón Práctica*, página 270. Edición de Roberto R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid 2000.

coincide ni con lo querido sensiblemente (con el *pathos*), ni con la opción que más ventajas pragmáticas o egoístas otorgarían al individuo. Moverse guiado por el egoísmo que propone la felicidad es, casi siempre, más económico y útil que hacerlo por el deber, y es que, “...*la ley moral obliga a cada uno, en el uso que haga de su libertad, aunque otros no se comporten de acuerdo con esa ley. Consiguientemente, ni la naturaleza de las cosas del mundo ni la causalidad de las mismas acciones y su relación con la moralidad determinan cuál es el vínculo existente entre las consecuencias de tales acciones y la felicidad, como tampoco es posible conocer mediante la razón el mencionado lazo necesario entre esperanza de ser feliz e incesante aspiración de hacerse digno de la felicidad, si sólo nos apoyamos en la naturaleza*”³⁸⁵. Así pues, el vínculo, la relación entre la felicidad y la moralidad no está dada, ambos principios no constituyen un vínculo o una unidad de por sí, sino dos formas o motivos de la acción práctica opuestos.

De modo que, una vez más, la elección práctica plantea para el criticismo una encrucijada formal insalvable. Un camino conduce a la felicidad, el otro, a la justicia, a la moral³⁸⁶. A la postre, el hecho es que para Kant, las elecciones prácticas racionales no proporcionan directamente la felicidad, es más, lo normal es que su elección suponga una quiebra o una renuncia de la misma. Felicidad y justicia racional se escinden, se fragmentan formalmente. Pero entonces, ¿cómo puede la razón práctica (tendente a universalizar, a sintetizar, a construir unidades de orden) solventar y racionalizar esta paradoja, este conflicto dialéctico entre lo debido y lo feliz, entre la razón y lo sensible? ¿qué término tercero puede llegar a imponer una unidad de orden a este conflicto? ¿quién se encargará aquí, en este conflicto práctico, de llevar a cabo la síntesis entre el deber y la felicidad?

Antes de responder a la cuestión de la síntesis en el conflicto práctico entre la felicidad y el deber, procede insistir en que, para Kant, el cumplimiento del deber, si bien no se dirige a alcanzar la felicidad, si acarrea lo que él mismo denomina *la dignidad* de hacerse merecedor de ella. Así pues, aunque el cumplimiento del deber no implique directamente la obtención de la felicidad, es racional (es sintético), piensa

³⁸⁵ KANT, INMANUEL, *Crítica de la razón pura*, Pág. 633. Prólogo, traducción, notas e índices por Pedro Rivas. Madrid, Santillana, 1997.

³⁸⁶ Esta es efectivamente, la insociable sociabilidad a la que hace mención Kant en sus obras políticas y que más adelante entraremos a considerar.

Kant, esperar que el desempeño del deber, esto es, que la consecución de la acción moral justa, sea correspondida con la satisfacción sensible, con la obtención de la dicha. Es por tanto lógico-práctico (aunque no fenoménico, no científico) que se dé una unidad de orden última entre la libertad como garante de un mundo justo y la felicidad particular como premio a cada conducta singular guiada por la razón “*Por lo tanto, en la ley moral no se da el más mínimo fundamento para una conexión necesaria entre moralidad y felicidad (...) No obstante, en el problema práctico de la razón pura, es decir, en la manipulación necesaria con vistas al sumo bien, una conexión semejante se ve postulada como necesaria...*”³⁸⁷.

Sin embargo, como hemos visto, al provenir estas aguas del caudal de diferentes fuentes prácticas, de dos causas heterogéneas y por sí, de dos formas distintas *ex natura rei*, una de la razón práctica universal, la otra, de la multiplicidad heterónoma de la sensibilidad fenoménica, dicha coincidencia no puede resultar si no se establece un tercero que reúna, que sintetice, que arbitre, que medie, entre aquello que no queda ajustado de por sí. Como vemos, en este punto clave de su reflexión, Kant vuelve a necesitar de una garantía, de un mediador que salve la dialéctica formal que él mismo ha introducido, la diferencia entre el deber y la felicidad, entre lo universal y lo particular, entre la identidad y la diferencia, entre la forma y la materia, entre la justicia universal y el bien particular.

Este garante escotista último que ha de conciliar la forma *a priori* y lo material sensible, lo racional y lo empírico, el deber y la felicidad, sólo puede serlo, a este nivel de la empresa trascendental kantiana otra idea de la razón pura-práctica³⁸⁸. En concreto, este último papel mediador, la síntesis práctica entre lo debido y lo querido, entre la justicia y la felicidad, lo llevará a cabo la idea de Dios. Lógicamente, para Kant, la última garantía ideal del orden epistémico o puro, la síntesis de las síntesis, el esquema unificador último de todo conocimiento, ha de funcionar también en el orden moral como la idea o el postulado llamado a reconciliar, a sintetizar, a realizar la unidad de orden de una praxis moral irresuelta. La libertad, el deber, la justicia, como la expresión de la razón, y el mundo empírico, como instancia que aporta la felicidad en su sentido

³⁸⁷ KANT, INMANUEL, *Crítica de la Razón Práctica*, página 241. Edición de Roberto R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid 2000.

³⁸⁸ Por pura lógica deductiva, no podía serlo ya un engranaje menor de la actividad subjetiva de la conciencia como serían por ejemplo la imaginación o la apercepción trascendental.

patológico, serán sintetizados por la idea de un tercero divino, de un *tertium quid* trascendental que reúna y haga comulgar a lo uno y a lo otro, si no es en este mundo, al menos si en el de más allá. El deber, la conducta moral y la dignidad que ofrece, han de encontrar su premio en una felicidad posible, que corone una vida que se ha hecho merecedora de la misma. En el mundo sensible, esta conjunción no acaece, pero la razón práctica exige semejante convivencia. El conflicto entre el deber y la felicidad no tiene solución terrenal, moral, política sino que su respuesta ha de llegar de manos de la religión “*De ahí también que la moral no suponga una teoría de cómo hacernos felices sino de cómo debemos llegar a ser dignos de la felicidad. Sólo luego, cuando llega la religión, sobreviene igualmente la esperanza de llegar a participar algún día en la felicidad, en la medida en que hayamos cuidado de no ser indignos de ella*”³⁸⁹.

Así pues, dicha exigencia sintética racional, dicha unidad de orden formal, sólo puede verse cumplida a través del ideal práctico de la santidad divina que construye la esperanza racional, el ideal práctico de un ser y de un mundo donde lleguen a coincidir el deber y la felicidad, en definitiva, un mundo de justicia absoluta, el *sumo bien*, que decía Kant en el texto anterior, el cual, si bien no puede ser demostrado científicamente, si contienen una validez apodícticamente deducida, posible, ideal, trascendental, como un ideal de la razón pura-práctica: “*Así ciertamente se trata sólo de una idea de un objeto que contiene en sí en unidad la condición formal de todos los fines como debemos tenerlos (el deber) y a la vez todo lo condicionado concordante con ello de todos los fines que tenemos (la felicidad adecuada a la observancia del deber); esto es: la idea de un bien supremo en el mundo, para cuya posibilidad hemos de aceptar un ser superior, moral, santísimo y omnipotente, único que puede unir los dos elementos de ese bien supremos*”³⁹⁰. Aquí, el tercer término divino, vuelve a reflejar los paralelismos estructurales entre la garantía divina, trascendental e ideal kantiana, y el Dios cartesiano de las *Meditaciones Metafísicas*. En efecto, allí la unidad divina deducida racionalmente garantizaba el conocimiento y la correspondencia entre el pensar y el ser, mientras que aquí, este recurso ideal no se deduce, sino que se postula como una fe racional, como un axioma práctico, como un ideal moral necesario para garantizar la existencia de una vida moral justa, ordenada y racional que se encuentre vinculada con la felicidad. Pero,

³⁸⁹ *Ibíd.*, Pág. 248

³⁹⁰ KANT, INMANUEL, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Pág. 23. Alianza Editorial, Madrid 2001.

en cualquier caso, la necesidad de una garantía divina, de un ideal teológico que resuelva lo que de por sí se encuentra separado, en ambos, se muestra como una necesidad lógica para cerrar sus respectivos sistemas de pensamiento.

Así pues, esta última unidad de orden o ideal práctico-sintético es sólo eso, una exigencia del pensamiento humano en su uso práctico, una condición de posibilidad de la razón en su uso moral. Sólo y tanto. Y es que la idea de Dios, y con ella, su la apertura de la moral a la religión, se convierte en una exigencia formal, en un postulado, en la condición de posibilidad última de todo uso de la razón práctica, y con él, del conjunto de la inteligencia humana, dada la preeminencia de los principios morales sobre las condiciones de posibilidad epistémicas. En cualquier caso, insistamos en que Kant no afirma la existencia de un Dios como suceso fenoménico, como un intento de demostración teológica con el contenido empírico y categorial propio de las explicaciones científicas, experimentales (ya hemos comprendido que rebajado ha quedado ese mundo y la ciencia que lo ordena), sino que lo afirma en el lugar teórico en el que se ha mantenido durante toda su crítica moral, se afirma un Dios como posibilidad trascendental, como posibilidad moral, como idea pura de la razón práctica, como estructura trascendental necesaria para concebir la legislación y la vida moral de los hombres, como condición de posibilidad de la libertad misma, como un ser inteligible, posible, metafísico *“Si, además, estas ideas de Dios, de un mundo inteligible (el reino de Dios) y de la inmortalidad se ven determinadas por predicados tomados de nuestra propia naturaleza, no cabe considerar tal determinación como un hacer sensibles aquellas ideas puras de la razón (antropomorfismo), ni tampoco como conocimiento trascendente de objetos suprasensibles, pues estos predicados no son otros que el entendimiento y la voluntad, considerados en sus relaciones recíprocas, tal y como tienen que ser pensados en la ley moral y, por lo tanto, sólo en cuanto se hace de ellos un uso práctico puro”*³⁹¹.

Dios es, por tanto, parte de la estructura moral racional del sujeto trascendental, condición de posibilidad, es la síntesis definitiva que permite conciliar las estructuras *a priori* más relevantes que constituyen las experiencias de la especie, las experiencias prácticas, la libertad del hombre, el deber y su anhelo de felicidad *“Al deber le*

³⁹¹ KANT, INMANUEL, *Crítica de la Razón Práctica*, página 258. Edición de Roberto R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid 2000.

corresponde aquí tan sólo trabajar en pro de la creación y promoción del sumo bien, cuya posibilidad puede por lo tanto verse postulada, pero que nuestra razón no encuentra pensable sino bajo la suposición de una suprema inteligencia; por lo tanto, el asumir su existencia se halla vinculado con la conciencia de nuestro deber, aun cuando esa asunción misma pertenece a la razón teórica y con respecto a la cual sea únicamente considerada como hipótesis en cuanto fundamento explicativo, si bien en relación con la comprensibilidad de un objeto (el sumo bien) que nos es encomendado por la ley moral, o sea, de una exigencia en sentido práctico, puede llamarse fe y a decir verdad fe racional”³⁹².

Esta fe racional, esta religión a la que conduce la moral trascendental, será pues reconocida por el propio filósofo alemán como la apertura de la razón humana hacia un cierto teísmo, como la postulación de un absoluto divino cuya necesidad se deduce desde una justificación no teórica o fenoménica sino práctica. Esta aceptación de lo religioso o lo divino se entiende por el propio Kant como la defensa del fenómeno religioso concebido como una serie de conocimientos o creencias surgidas de una necesidad o anhelo de justicia. La moral, la justicia racional, posible, formal, solicita la intervención de un ser no finito que concilie la injusticia finita, humana.

En cualquier caso, este ideal sintético absoluto de la razón pura-práctica contiene, a su vez, un último principio de la moral que la conciencia humana ha de postular para ser posible. Así es, si la felicidad sólo puede contemplarse como satisfaciendo con seguridad la elección racional propia del deber (el imperativo categórico) a través de la unidad de orden que posibilita la idea de un ser divino que le sirva de garantía, este resultado de la razón sólo puede cumplirse si el alma es inmortal. La idea de Dios como garantía sintetizadora (como unidad de orden moral) de la libertad y la felicidad humana, cumplidora de lo que Kant denomina el *sumo bien*, conlleva la necesidad de mantener la idea del alma como un ser perdurable más allá de la existencia física temporal, “*Por lo tanto, el sumo bien sólo es prácticamente posible bajo el presupuesto de la inmortalidad del alma, y ésta, al hallarse indisolublemente con la ley moral, es un postulado de la razón pura práctica (por lo cual entiendo una*

³⁹² *Ibíd.*, Pág. 242.

*proposición teórica, pero que no es demostrable como tal, sino en cuanto depende inseparablemente de una ley práctica que vale incondicionalmente a priori)*³⁹³.

La tercera idea de la razón práctica, el tercer postulado o axioma de la razón práctica, resucita así un concepto que el entendimiento (la ciencia de los fenómenos) no había podido comprender, o más bien, que la crítica de la ciencia era incapaz de justificar o deducir. La instancia de un yo estable, de una identidad antropológica perdurable en el tiempo, se había desechado en la analítica trascendental como parte del viejo sueño de la metafísica dogmática por asir el mundo nouménico a través de las categorías del entendimiento, postulando la sustancialidad de las cosas en sí mismas (en este caso, la sustancialidad de las cosas de la *psique*, de las cosas del alma). Contra la metafísica del ser, y también frente al racionalismo dogmático cartesiano, en la analítica trascendental, sólo se pudo demostrar el concepto de la apercepción trascendental, el cual no suponía ningún contenido identitario antropológico u ontológico, sino tan solo un foco vacío de síntesis que hacía posible la elaboración en el tiempo de toda experiencia posible, o sea, que quedaba reducido a una mera función de enlace epistemológico (el yo que ha de acompañar todas mis representaciones). Como nos decía Kant en una cita ya recogida anteriormente: *“Ahora bien, la mera apercepción (el yo) es sustancia en el concepto, simple en el concepto, etc., y así todas esas tesis psicológicas son incuestionablemente correctas. Lo que ocurre es que por medio de ellas no conocemos lo que en realidad queríamos conocer en el alma, ya que todos esos predicados carecen de validez respecto de la intuición y, consiguientemente, no tienen consecuencias que puedan aplicarse a los objetos de la experiencia. Es decir, son completamente vacíos. En efecto, ese concepto de sustancia no me enseña que el alma perdure por sí misma ni que sea una parte de las intuiciones externas que no pueda, a su vez, ser dividida, que no pueda por tanto, nacer o desaparecer con los cambios de la naturaleza (...) Por consiguiente, ello no nos enseña nada acerca de la suerte del alma en los cambios del mundo. Si se nos pudiera decir: el alma es una parte simple de la materia, entonces, partiendo de lo que la experiencia nos enseña acerca de esta misma materia, podríamos derivar de ella la permanencia y, por ir ligada a su*

³⁹³ *Ibíd.*, Pág 237.

*naturaleza simple, la indestructibilidad del alma. Pero el concepto del yo no nos dice sobre ello ni una sola palabra en el principio psicológico (“yo pienso”)*³⁹⁴.

Pues bien, ese foco de actividad sintética deshumanizado, reducido a una meran función sintética, ahora se puede resucitar como un principio práctico ideal inscrito en la razón humana, como un postulado lo denomina Kant, como una idea necesaria para admitir la posibilidad de la moralidad. La razón práctica, ciertamente, no puede alcanzar a sugerir verdades fenoménicas con pretensiones de validez científica, pero su deducción si involucra la más alta capacidad formal humana directora última del sentido de la existencia, e incluso, implica la justificación de aquel interés sobre el que se pliega el conocimiento mismo. Efectivamente, ya hemos visto que las experiencias fenoménicas encauzadas por el entendimiento, esto es, pensadas y llevadas a unidad, el propio cauce formal de posibilidad categorial (las condiciones de posibilidad de la ciencia misma), depende, en última instancia, y prácticamente, de la formalización moral aportada por la razón. Sin Libertad, sin Dios, y sin Alma, sin los tres postulados de la razón práctica, la vida racional, la vida humana, la vida sobre la moralidad, sobre la razón, no sería posible (y por tanto, tampoco una vida plegada sobre el interés científico, una vida dedicada a la investigación). En cualquier caso, insistir, como hace el propio Kant, en que el valor de estos tres postulados es práctico y no teórico *“Pues mediante la razón práctica sólo se ha mostrado que aquellos conceptos son reales y tienen sus (posibles) objetos reales, más con ello no nos es dado nada relativo a su intuición (que tampoco puede ser exigida), y no resulta posible formular ninguna proposición sintética a partir de esa realidad admitida. Consiguientemente, esta apertura no nos ayuda lo más mínimo para ampliar nuestro conocimiento desde un punto de vista especulativo, pero si con respecto al uso práctico de la razón pura. Esas tres ideas de la razón especulativa citadas anteriormente no suponen en sí conocimiento alguno; sin embargo, son pensamientos (trascendentes) en los que nada es imposible. Así las cosas, reciben realidad objetiva mediante una ley apodíctica-práctica, en cuanto condiciones de posibilidad...”*³⁹⁵.

³⁹⁴ KANT, INMANUEL, *Crítica de la razón pura*, Pág. 363. Prólogo, traducción, notas e índices por Pedro Rivas. Madrid, Santillana, 1997.

³⁹⁵ KANT, INMANUEL, *Crítica de la Razón Práctica*, página 255. Edición de Roberto R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid 2000.

Sin la fe práctica racional en estos tres axiomas, sin la aceptación apodíctica de las ideas de la razón práctica, piensa Kant, la existencia humana sólo podría reconocerse como animal, como material, como instintiva, como fenoménica. De ahí que finalmente, aquello de lo que se privó a la naturaleza fenoménica y al conocimiento científico mismo, resucite en el saber práctico como una creencia fundada, como un postulado irrenunciable, como una fe racional. La moral, la razón trascendental en su deducción de los principios últimos de la existencia, de la *praxis*, de la metafísica, da así paso a la religión³⁹⁶: “*De esta manera, a través del concepto de sumo bien como objeto y final de la razón pura práctica, la ley moral conduce a la religión...*”³⁹⁷.

La libertad, el alma y Dios, son las últimas condiciones de posibilidad de cualquier expectativa humana, de cualquier existencia libre y racional, y sin embargo, dichos axiomas, se han de sostener sobre una fe-práctica, sobre una religión racional que sostenga las posibilidades de una vida moral, de una vida comprendida desde la libertad “*Así pues, ésta es una exigencia en sentido absolutamente necesario y justifica su presuposición no sólo como simple hipótesis permitida, sino como postulado con un propósito práctico; y, una vez asentada que la ley moral pura obliga inexorablemente a cada cual como un mandato (no como una regla de prudencia), quien es íntegro puede muy bien decir: quiero que haya un Dios, así como que mi existencia en este mundo suponga igualmente, al margen de la concatenación natural, una existencia en un mundo puramente intelectual y, finalmente, que mi duración sea infinita, persisto en quererlo así y no me dejo arrebatarse esta creencia...*”³⁹⁸. Sólo a partir de estos axiomas asumidos por una fe racional, pueden las formas prácticas cobrar una vida efectiva. Sólo la asunción de la divinidad permite deducir un origen absoluto de la moral, sólo éste propicia la defensa de la libertad como condición de posibilidad de todo conocer y actuar racional. El ser humano sólo puede deducir su condición de ser racional y libre si apuesta por estas tres ideas sostenidas religiosamente. El ser se ha hecho idea de la razón, y ésta se sostiene finalmente por una fe racional; la identidad, la unidad de orden, recobra subjetiva, moral y teológicamente su valor “*Partiendo del curso entero de nuestra crítica, habremos llegado a la conclusión de que: si bien la metafísica no puede*

³⁹⁶ De la misma manera que en Descartes la razón (capaz de producir ideas con absoluta certeza) extraía de sí misma la idea de infinitud, de Dios. Sin embargo, allí el fundamento, o la puerta de entrada de la teología, era teórico, mientras que aquí lo es práctico.

³⁹⁷ *Ibíd.*, Pág. 248.

³⁹⁸ *Ibíd.*, Pág. 267.

constituir el fundamento de la religión, tiene que seguir siendo su baluarte defensivo; de que la razón humana, dialéctica por la misma disposición de su naturaleza, nunca puede prescindir de esa ciencia que la refrena y que, gracias a un autoconocimiento científico y perfectamente claro, impide los estragos que, en caso contrario, causaría indefectiblemente una razón especulativa sin leyes, tanto en la moral como en la religión”³⁹⁹

³⁹⁹ KANT, INMANUEL, *Crítica de la razón pura*, Pág. 657. Prólogo, traducción, notas e índices por Pedro Rivas. Madrid, Santillana, 1997.

4. LA FUNCIÓN DEL DERECHO

4.1. LA LEY TRASCENDENTAL

La exposición de la lógica deductiva propia de la razón práctica que recorre y corona el idealismo trascendental kantiano nos ha conducido a un cierto estado de perplejidad. La arquitectónica del criticismo se ha cerrado sin dejar ninguna consideración, ningún juicio, ninguna ley al arbitrio de la sensibilidad, esto es, ha conseguido no abandonar ninguna verdad humana a lo múltiple, contingente y cambiante propio de la indeterminación empírico-material. El conjunto de los juicios que componen el conocimiento humano, ya constaten verdades científicas o aseveraciones morales, deben someterse a la universalidad sintetizadora de la razón trascendental. Descartada la intuición inteligible, y olvidado el ser como relación actual, la verdad trascendental, la verdad posible, es la única oportunidad que le queda a Kant para defender un conocimiento con pretensiones de universalidad y necesidad. Como veíamos en un texto recogido anteriormente referido a las leyes de la moral, la posición fundamental del criticismo kantiano defiende que: *“Mi supuesto es el siguiente: existen leyes morales puras que determinan enteramente a priori (con independencia de los motivos empíricos, esto es, de la felicidad) lo que hay, y lo que no hay que hacer, es decir, el empleo de la libertad en un ser racional en general; (...) tales leyes son, por tanto, necesarias en todos los aspectos”*⁴⁰⁰.

Pero esta maniobra crítica, según hemos visto en el capítulo anterior, cierra sus deducciones con una conclusión paradójica. Los últimos fundamentos racionales del sistema *a priori* kantiano, los postulados de la razón pura-práctica, se sostienen aupados por una creencia. La razón formal de todo el sistema filosófico trascendental huye de todo lo empírico para acabar sujetándose sobre una fe, sobre un sentimiento religioso.

⁴⁰⁰ KANT, INMANUEL, *Crítica de la razón pura*, Pág. 631. Prólogo, traducción, notas e índices por Pedro Rivas. Madrid, Santillana, 1997.

Como afirma el propio Kant en un texto muy repetido por la doctrina: “*Tuve, pues, que suprimir el saber para dejar sitio a la fe*”⁴⁰¹.

Así pues, la verdad del criticismo, finalmente, se apoya en una voluntad de verdad arropada por la esperanza racional que sustenta los postulados últimos de la razón práctica (*Libertad, Dios y Alma*); el conjunto de elementos formales o *a priori* que dispone el sujeto trascendental kantiano descansan, a la postre, sobre la idea o principio trascendental de la libertad interior, la cual, a su vez, se encuentra conducida por un anhelo o sentimiento de justicia divina universal, así como por la necesidad moral de afirmar la inmortalidad del alma. Vemos pues, como, el más alto grado de formalidad trascendental, los axiomas o postulados de la razón práctica, se fundamentan, en última instancia, en la lógica de una apremiante aceptación teológica. El conjunto del edificio de la posibilidad formal o *a priori* construido por el ideal trascendental kantiano se nutre, finalmente, por una voluntad religiosa revestida de racionalidad⁴⁰², “...*nuestro juicio es ciertamente subjetivo en cuanto exigencia, más en cuanto medio para propiciar aquello que es objetivamente (prácticamente) necesario también constituye, al mismo tiempo, el fundamento de una máxima del asentimiento con un propósito moral, es decir, una pura creencia o fe práctica en la razón. Esta creencia, por lo tanto, no es ordenada, sino que, en cuanto espontánea determinación de nuestro juicio a conjeturar aquella existencia y colocarla ulteriormente como fundamento del uso de la razón, lo cual le conviene simultáneamente tanto al propósito moral (ordenado) como por lo demás a la exigencia teórica de la razón, dicha creencia emana de la intención moral misma;...*”⁴⁰³.

Pues bien, esta conclusión voluntarista y fideísta en la que acaba derivando el proyecto de la moral racional apriorística kantiana (y con él, también, su propuesta epistémica o teórica), condiciona también, en lo fundamental, la especulación que versa sobre el estatus de lo jurídico. Y es que el derecho, esto es, la norma que ha de regular las relaciones externas entre los individuos en el seno de la sociedad, no puede sino derivarse de principios morales: “*No puede existir, por tanto, ninguna disputa entre la*

⁴⁰¹ *Ibíd.*, Pág. 27.

⁴⁰² Nos encontramos de nuevo aquí, como ya ocurría en la esfera de la imaginación, con un origen irracional sobre el que sustenta la actividad racional misma.

⁴⁰³ KANT, INMANUEL, *Crítica de la Razón Práctica*, página 271. Edición de Roberto R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid 2000.

*política, como teoría del derecho aplicada, y la moral, como teoría del derecho, pero teórica (por consiguiente, no puede existir ningún conflicto entre la práctica y la teoría)”*⁴⁰⁴. Esta llana identificación entre lo jurídico y lo moral que sostiene el idealismo trascendental kantiano provoca que la razón última de la actuación conjunta de los sujetos libres (interna, moral, pero también externa, jurídica) no se pueda inducir de la naturaleza de las cosas en sí; ni el derecho como mandato externo, ni el deber o la obligación moral como coacción interna, pueden inducirse empíricamente. En efecto, el considerar a la humanidad (interna o externamente) como un reino de fines, como ya vimos en un texto recogido anteriormente, no se puede inducir de la felicidad sensible, de la máxima o norma material que determina la acción “...*la ley moral obliga a cada uno, en el uso que haga de su libertad, aunque otros no se comporten de acuerdo con esa ley. Consiguientemente, ni la naturaleza de las cosas del mundo ni la causalidad de las mismas acciones y su relación con la moralidad determinan cuál es el vínculo existente entre las consecuencias de tales acciones y la felicidad, como tampoco es posible conocer mediante la razón el mencionado lazo necesario entre la esperanza de ser feliz y la incesante aspiración de hacerse digno de la felicidad, si sólo nos apoyamos en la naturaleza*”⁴⁰⁵. Así pues, la naturaleza no ofrece el motivo moral del que emana la ley práctica, ni en lo que se refiere a la obligación moral, ni tampoco (dado el vínculo que Kant presupone entre la moral y el derecho) en lo que se refiere a la conducta externa que relaciona al individuo con los demás sujetos.

De este modo, también en el ámbito jurídico y político, esto es, en las relaciones intersubjetivas externas regladas a través del derecho, la naturaleza del mundo social, la interacción humana, tal y como es en sí misma, carece de razón de ser. Ni la naturaleza de las cosas ni la actuación de otros individuos pueden dar razón de la ley que ha de ordenar la acción externa propia del sujeto en su relación con los otros. La razón sólo se presenta en el interior de la conciencia subjetiva, en el ámbito de la subjetividad trascendental, en las condiciones de posibilidad subjetivas, en el ser posible (el cual, a la postre, se sujeta, como hemos comprobado, sobre una creencia). La razón práctica en general, y en particular, la razón del derecho o de la justicia, ha de ser deducida desde

⁴⁰⁴ KANT, INMANUEL, *Sobre la paz perpetua* (1795). Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita, Pág. 170. Ediciones cátedra, Madrid, 2005.

⁴⁰⁵ KANT, INMANUEL, *Crítica de la razón pura*, Pág. 633. Prólogo, traducción, notas e índices por Pedro Rivas. Madrid, Santillana, 1997.

un ámbito ideal, desde lo trascendental posible, para después, una vez restablecido su valor de verdad deductivo, axiomático y universal, esto es, su valor puramente racional, su condición “matemática”, volcarse sobre el campo de lo político (implementándose, que diríamos hoy, en el mundo de los fines, en el ser nouménico): “*Ahora bien, para pasar de una metafísica del derecho (que abstrae de todas las condiciones de la experiencia) a un principio de la política (que aplica esos conceptos a casos de la experiencia) y llegar así a la solución de un problema de esta última de acuerdo con el principio general del derecho, el filósofo tendrá que ofrecer: 1.º un axioma, esto es, una proposición apodícticamente cierta que se sigue inmediatamente de la definición del derecho exterior (concordancia de la libertad de cada uno con la libertad de todos según una ley universal); 2.º un postulado de la ley pública exterior como voluntad unida de todos según el principio de la igualdad, sin la cual no podría haber libertad alguna para cada uno de ellos, y 3.º un problema: cómo hay que hacer para que incluso en una sociedad tan grande se mantenga, sin embargo, la concordia según los principios de la libertad y la igualdad (a saber, mediante un sistema representativo). Cosa que luego será un principio de la Política, cuya organización y ordenación contendrán entonces decretos que, sacados del conocimiento por experiencia de los hombres, se refieran ya sólo al mecanismo de la administración de la justicia y a cómo ha de organizarse ésta convenientemente. El derecho no tiene nunca que adecuarse a la política, sino siempre la política al derecho*”⁴⁰⁶, en definitiva, es la realidad política la que ha de ajustarse a la ley, a una ley deducida racional y axiomáticamente, extraída de forma *a priori* del sujeto trascendental mismo; o en otro orden de cosas, es el ser social el que tiene que ajustarse a la razón subjetiva y no a la inversa.

Por el contrario, insistamos una vez más en este fundamental contraste estructural, la filosofía de Aristóteles si reconocía la justicia en su condición metafísica, si concebía lo jurídico como una relación por sí, como un acto. En efecto, lo justo, en su modo principal (tal y como ocurría con el ser, con la verdad o con el bien), es, para el estagirita, un acto, esto es, una relación concreta entre dos personas o entre una persona y un determinado bien. Pero, en cualquier caso, la justicia no se puede reducir a su aspecto formal sino que presenta, como el ser, un carácter análogo, siendo una noción que expresa tanto su modo final (el bien según la proporción), como su modo formal (la

⁴⁰⁶ KANT, INMANUEL, Sobre un presunto derecho a mentir por filantropía, en Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita, Pág. 193. Editorial Tecnos, Madrid 2009.

virtud que tiene por objeto el bien), y también, su modo lógico (la ley en tanto que dicha, la expresión del bien según la proporción)⁴⁰⁷.

En cambio para la modernidad kantiana, heredera de la estructura de pensamiento escotista y ockhamista, la justicia se ha formalizado y *matematizado* definitivamente, se ha reducido a una mera función, a una mera condición de posibilidad enraizada en la subjetividad trascendental⁴⁰⁸. En efecto, la ley que ha de instaurar aquello que es justo, se introduce en el espacio social o político, en las relaciones con el otro, como un ideal que se ha de elaborar teórica y axiomáticamente, tal y como afirmaba Kant en el texto recogido anteriormente, a partir de las estructuras *a priori* de la razón pura-práctica (esto es, fundamentalmente desde la libertad). La justicia constituye una forma ideal que nace de la razón o de la libertad trascendental y que necesita imponerse a una realidad social en origen injusta, naturalmente conflictiva o *problemática* (como afirma Kant en el texto anterior), al margen de toda legalidad, ajena a todo derecho. Por tanto, cada situación concreta y particular, cada relación entre dos o más seres humanos o entre seres humanos y cosas (cada situación social o política de carácter empírico, decía Kant anteriormente), no puede presentar, inmanentemente,

⁴⁰⁷ Como afirma José Carlos Muínelo en su estudio acerca del derecho en Aristóteles: “*En este sentido, si lo justo concreto y particular es acto –de hecho es el modo principal de ser-justo o de lo justo en tanto que es justo- y, en tanto que tal, es la razón última o perfecta, lo cierto es que, en tanto que modo final principal de ser justo, no agota todas las razones y modos distinguibles de ser-justo o de lo justo concreto y particular en su intención segunda –en tanto que derecho. Así, junto a la razón final de lo justo en general, o ser justo, caben otras, como es principalmente el caso de la razón formal poseída o adquirida –justicia- y expresada - ley-, las cuales, siendo razones formales propias de ser justo o de lo justo en tanto que es justo, lo son, sin embargo, por relación a lo justo en su ejercicio concreto y particular de ser: la primera porque lo posee; la segunda, porque lo expresa*”. MUÍNELO, JOSÉ CARLOS; La invención del derecho en Aristóteles, Pág. 39. Editorial Dikynson S.L. Madrid, 2011.

⁴⁰⁸ Como decimos, esta formalización del derecho que responde a la estructura de pensamiento escotista y ockhamista, será lo propio del conjunto del derecho natural moderno y no sólo la expresión característica de la doctrina kantiana. En efecto, como afirma Jürgen Habermas distinguiendo el derecho natural moderno del antiguo: “*Mientras que según el derecho clásico, las normas del actuar conforme a la moral y al derecho están orientadas por igual por lo que hace al contenido de la vida buena del ciudadano, y esto significa virtuosa, en cambio, el derecho formal de la Edad Moderna está desligado del catálogo de deberes de un orden vital material, sea éste de la ciudad o de la posición social. Este derecho autoriza, más bien, a una esfera de deseo personal en la cual cada ciudadano, en tanto que hombre privado, puede perseguir egoístamente metas de maximización de utilidades. Los derechos formales son principalmente derechos de la libertad, porque deben permitir todas las acciones que no estén explícitamente prohibidas según criterios de comportamiento externo*”. HABERMAS, JÜRGEN, Teoría y praxis, Pág. 88-89. Traducción de Salvador Mas Torres y Carlos Moya Espí. Editorial Tecnos S.A. Madrid, 2000.

la lógica de su solución jurídica, sino que se ha de ordenar sintéticamente desde el cielo de la norma práctica posible, esto es, se ha de determinar o de concretar deductiva y formalmente a través de conceptos puros de la razón práctica: “*La doctrina del derecho, como primera parte de la doctrina de las costumbres, es, pues, aquello a lo que se exige un sistema que surja de la razón, que podía llamarse metafísica del derecho*”⁴⁰⁹. Así pues, el derecho, la ley, la justicia, no puede surgir si no es mediante una sistematización axiomática, esto es, mediante el funcionamiento propio de la razón en su ejercicio deductivo. Como no podía ser de otro modo, la filosofía jurídica kantiana, análogamente a su propuesta epistémica y moral, reduce la razón a razón subjetiva, a mera función, a condición de posibilidad. Así, el estado jurídico se articula mediante un ideal funcional emanado de la razón práctica, lo que conlleva un especie de *metafísica del sujeto* y no del ser. Esta decisión busca, en última instancia, que se pueda rehacer en términos de una legislación o justicia formal trascendental la convivencia material humana, la cual, por sí misma, por su propia naturaleza, constituye una situación no jurídica, una realidad al margen de toda ley universal, o lo que es lo mismo, de toda legislación de la libertad “*El estado no jurídico, es decir, aquel en que no hay justicia distributiva, es el estado natural (status naturalis)*”⁴¹⁰. El derecho trascendental kantiano impone un caudal de racionalidad trascendental a un mundo social absolutamente carente de orden, de justicia, de razón.

Y es que para Kant, el estado natural del hombre no implica una relación de justicia por sí, inmanente, sino más bien un conflicto, una violencia, un antagonismo, una lucha de unos contra otros, una oposición entre los sujetos que constituyen la materia social, un enfrentamiento entre polos absolutos, entre poderes absolutamente desvinculados unos de otros (reproduciendo así, en el ámbito jurídico y político, la estructura de pensamiento conducida por la distinción formal *ex natura rei* y la voluntad absoluta de Dios escotista y ockhamista que hemos visto en el plano metafísico, epistémico y moral). En efecto, en este estado de naturaleza que constituye el ámbito de lo social, lo característico es la libertad exterior y la violencia, la diferencia absoluta, esto es, el poder y el conflicto, un conflicto que, sin embargo, no puede calificarse de injusto pues “*Mientras pretendan estar y permanecer en este estado de libertad exterior*

⁴⁰⁹ KANT, INMANUEL, *La metafísica de las costumbres*, Pág. 5. Traducción y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Editorial Tecnos, Madrid 2008.

⁴¹⁰ *Ibíd.*, Pág.137.

*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 (uti partes de iure suo disponunt, ita ius est); pero en realidad son injustos en sumo grado al querer estar y permanecer en un estado que no es jurídico, es decir, en un estado en que nadie está seguro de lo suyo frente a la violencia”*⁴¹¹. En efecto, tal y como afirma Kant, el que violenta y utiliza la fuerza externa en el estado de naturaleza no es injusto de acuerdo al *status quo* en el que se halla, de acuerdo al estado de naturaleza *pre-jurídico* que sostiene la relación (o mejor dicho, al estado social que constituye la absoluta falta de relación), pero sí lo es el conjunto de esos individuos o sujetos por no propiciar la salida jurídica (racional, relacional) de ese estado de violencia original, de ese estado de naturaleza *pre-político*.

En este sentido, podemos observar como, para Kant, la violencia natural, esa injusticia original, la lucha de poderes individuales, sólo tiene su salida moral a través de la constitución del estado jurídico, con la instauración del derecho, identificado ya, sin más, con la ley; ley, que, como decíamos más arriba, sólo puede surgir idealmente, sólo se puede deducir de la razón de cada uno de los sujetos, y dentro de ésta, de su función práctica fundamental, del ideal más universal: de su libertad (la cual, recordemos, como ideal trascendental de la razón pura-práctica, se apoya en una fe). Por tanto, el orden social sólo es posible cuando se produce la exteriorización y la institucionalización jurídica de las leyes extraídas de forma apodíctica por la razón humana. La justicia, el estado jurídico, se alcanza cuando la razón y la libertad humana nacidas de la conciencia subjetiva, logran “contaminar” un mundo social carente en sí mismo de esas condiciones ideales.

Así pues, el derecho natural moderno, la universalización de la libertad subjetiva, el derecho natural que propone el criticismo trascendental kantiano, es, como el resto de su sistema filosófico, un derecho extraído fideísticamente de la razón humana (y no del objeto o de la relación social misma), un derecho que, sin embargo, instituye una cierta realidad, implica una esfera de posibilidad real, constituye un ideal posible, una esencia real, y no representa una mera quimera (tal y como ya aseguraba la

⁴¹¹ *Ibíd.*, Pág. 138.

propuesta metafísica y política de Suárez⁴¹²). En verdad, el derecho representa en Kant las condiciones de posibilidad de la moral y la justicia misma, promueve y garantiza el *a priori* más elevado de la razón trascendental: la libertad subjetiva en su expresión externa y universal, la libertad convertida en obra social.

De este modo, tal y como ocurría en el ámbito de lo moral, del cual, como hemos visto, lo jurídico o lo político constituye una trasposición directa⁴¹³, para el filósofo de Königsberg, no se puede justificar aquí una concepción jurídica o política racional ni desde una base metafísica ni desde la inducción de la multiplicidad propia de la experiencia fenoménica. La idea de una justicia universal ha de surgir de las entrañas del sujeto trascendental, de forma pura, deductivamente, de manera axiomática, matemáticamente, a través de los conceptos puros de la razón, desde sus ideales prácticos fundados de forma *a priori* sobre el postulado moral de la libertad; orden que, como ya se ha advertido, se encuentra sostenido, en último término, a través de una fe, orden jurídico y político que se encuentra abierto, necesariamente, a la religión.

En efecto, el derecho coincide con la moral en que tiene como fundamento al sujeto trascendental. Ahora bien, cada una de estas esferas trascendentales se refiere a formalidades normativas distintas, pues si bien la universalidad de la moral se queda en el ámbito de la conciencia subjetiva (en el imperativo moral ubicado en la buena voluntad, en la sola intención), la relación del derecho con la esfera social y política lo conduce directamente al ámbito exterior, a la consecución de los actos externos del sujeto en su relación con otros sujetos o cosas. Así pues, del mismo modo que la forma propia de la moralidad se entiende, para el criticismo kantiano, y tal y como hemos visto en capítulos anteriores, como una serie de pautas vacías de todo contenido material que

⁴¹² Efectivamente, para Kant, como para Suárez, el ser posible, en este caso, la posibilidad de la ley, de la justicia y de la comunidad política bien ordenada, se ha de deducir mediante conceptos puros de la razón; si bien, su definición no implica, como defiende el texto anterior, que su condición ontológica se reduzca a una mera quimera (como tampoco en Suárez, la esencia real como posible, era un mero ente ficticio), a un vano ente de razón, sino que la idea de una constitución con arreglo al derecho natural constituye lo real político mismo, la esencia real eterna de cualquier constitución política, su condición de posibilidad trascendental, su forma pura, su ser posible.

⁴¹³ Como afirmaba el propio Kant en un texto recogido unas líneas más arriba: “*No puede existir, por tanto, ninguna disputa entre la política, como teoría del derecho aplicada, y la moral, como teoría del derecho, pero teórica (por consiguiente, no puede existir ningún conflicto entre la práctica y la teoría)*” KANT, INMANUEL, *Sobre la paz perpetua* (1795). Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita, Pág. 170. Ediciones cátedra, Madrid, 2005.

buscan salvaguardar la libertad de cada uno de los sujetos racionales a través de la universalización de las máximas morales de conducta, por su parte, el derecho, siendo también una regla universal, formal y vacía, afecta más bien a la acción exterior misma: *“El concepto de derecho, en tanto que se refiere a una obligación que le corresponde (es decir, al concepto moral mismo) afecta, en primer lugar, sólo a la relación externa y ciertamente práctica de una persona con otra, en tanto que sus acciones, como hechos, pueden influirse entre sí (inmediata o mediatamente)”*⁴¹⁴. Así pues, al derecho no le incumbe tanto el motivo moral de la acción, el principio interno o la buena voluntad que caracteriza al imperativo categórico, al deber, sino más bien la acción misma en su manifestación exterior y en su necesario respeto por la libertad efectiva de todos los sujetos *“Así como el derecho en general sólo tiene como objeto lo que es exterior en las acciones, el derecho estricto, es decir, aquél que no está mezclado con nada ético, es el que no exige sino fundamentos externos de la determinación del arbitrio; ...”*⁴¹⁵.

De cualquier manera, como podemos observar, el planteamiento jurídico kantiano mantiene que la libertad subjetiva, la libertad individual (interna y externa), se encuentra presente tanto en el estado original pre-político como en la situación de justicia que trae el surgimiento de lo jurídico y de la comunidad política misma. La libertad acompaña la naturaleza humana desde el estado de incivilización hasta la situación civil, hasta la constitución del estado. Aún así, en el estado de naturaleza pre-político, no se da aún la verdadera expresión de la libertad (podríamos decir que allí sólo se encuentra en potencia, como la naturaleza política en el pensamiento jurídico de Suárez), pues ésta no se halla avalada por una garantía jurídica que promueva su máxima consecución, su actualización, su expresión universal, su respeto en todos y cada uno de los sujetos que constituyen la comunidad. En efecto, la libertad, en el estado de naturaleza, consiste en la contraposición de las libertades individuales, en la consecución particular de la libertad externa de todos aquellos, que, por la fuerza, alcanzan a imponer su voluntad. Por su parte, en el estado jurídico, la libertad queda institucionalizada y embrizada a través del propio sistema normativo, el cual la conduce hasta su verdadera expresión, esto es, la hace universal (la hace absolutamente racional).

⁴¹⁴ KANT, INMANUEL, *La metafísica de las costumbres*, Pág. 38. Traducción y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Editorial Tecnos, Madrid 2008.

⁴¹⁵ *Ibíd.*, Pág. 41.

Así es, tan sólo este hecho jurídico, la universalización jurídica de la voluntad, consigue que la libertad misma alcance una verdadera coherencia práctica (social) con su propio concepto, puesto que, si la libertad es sinónimo de razón (de razón trascendental, de razón *a priori*), la razón constituye también una instancia cuya misma naturaleza consiste, precisamente, en ir promoviendo la universalidad (tanto en el conocer como en el querer), por lo que el concepto de libertad emanado de la razón misma, o mejor dicho, la genuina representación de la razón humana expresada en el ideal práctico de la libertad, sólo será tal en su máxima generalización, en su universalización política, en su consecución comunitaria. En su plasmación social.

Ahora bien, esta anhelada posibilidad de universalizar la libertad, abrirá algún que otro interrogante a la filosofía trascendental. Efectivamente, parece evidente que esta institucionalización jurídica de la libertad externa conduce a una cierta limitación de esa misma voluntad que se propone universalizar. Así es, en el estado jurídico, a la vez que se respeta la voluntad de todos y cada uno de los sujetos, también se introducen ciertos límites a la libertad individual; en concreto, la libertad externa de cada uno se tiene que adecuar a las libertades, también externas, de los otros. De este modo, se reduce cada libertad individual en función de la libertad del otro. Aún así, Kant piensa que sólo de esta manera, a través de la limitación recíproca de la voluntad de cada uno en función de las libertades ajenas, la misma libertad se puede hacer ley, sólo entonces la voluntad se hace derecho, se hace justicia, se hace universal, se convierte en la razón de ser de la comunidad política misma, se traduce en una ley pura y necesaria. Así pues, el estado jurídico, la ley que ha de traer el fin de la violencia natural, surge del ideal racional trascendental, de la universalización de la misma libertad que originaba el conflicto característico del estado pre-jurídico: *“La idea de una constitución en consonancia con el derecho natural de los hombres, a saber, que quienes obedecen la ley deben ser simultáneamente colegisladores, se halla en la base de todas las formas políticas, y la comunidad conforme a ella por medio de conceptos puros de la razón, que se denomina ideal platónico (república noumenon), no es una vana quimera, sino la norma eterna para cualquier constitución civil”*⁴¹⁶.

⁴¹⁶ KANT, INMANUEL, Der Streit der Facultäten, en Kants Werke, Akademie Textausgabe, Walter de Gruyter, Berlín, 1968. VII, Pág. 1-116. Traducción de Francisco J. Contreras Peláez, El Tribunal de la Razón.

Ciertamente, Kant se encuentra aquí con una problemática que no comprometía tan directamente al ámbito de la moral, el cual, como ya hemos advertido, es el propio de la intimidad de la conciencia. Y es que si el derecho tiene que promover la libertad externa y efectiva de todos los sujetos racionales, el alcanzar dicho propósito de orden fáctico parece que puede contradecir sus propios presupuestos. En efecto, si la libertad externa sólo puede alcanzarse en su respeto universal, si la libertad sólo es sinónimo de justicia cuando todos los sujetos tienen garantizada esa misma posibilidad de actuación, entonces, parece que la misma libertad externa subjetiva o individual, la cual se encuentra en la base de toda la propuesta, se halla menoscaba o limitada por el respeto a las otras libertades. A pesar de este hecho, Kant no encuentra aquí paradoja o contradicción alguna, dado que, para él, se puede atribuir al derecho la posibilidad de una presión o coacción recíproca en pos de esa misma universalización de la libertad individual que le constituye. Efectivamente, si la libertad externa de todos los sujetos representa el principio fundamental de la justicia, emplear la coacción o la violencia para obtenerla no es incongruente con su principio sino todo lo contrario, constituye su propia condición de posibilidad como forma de legalidad verdaderamente efectiva “*El derecho estricto puede representarse también como la posibilidad de una coacción recíproca universal, concordante con la libertad de cada uno según leyes universales*”⁴¹⁷. Pues si el derecho no tuviera la capacidad de ejercer la coacción, su propio principio o vocación por instaurar la libertad exterior universal de todos los sujetos constituiría una utopía, sería un ideal fútil imposible de alcanzar. La norma jurídica como garantizadora de la libertad externa de todos los seres racionales tiene que gozar de la posibilidad efectiva de la coacción, y, de este modo, ser capaz de obligar a los sujetos mediante la fuerza para propiciar esa misma libertad o racionalidad que se encuentra en la base de su legitimidad “*A todo derecho estricto (ius strictum) está ligada la facultad de coaccionar*”⁴¹⁸.

En cualquier caso, la filosofía jurídica kantiana, como antes su propuesta moral, no puede ser sino una norma práctica coactiva trascendental, ideal, la cual conduce las relaciones humanas a la máxima expresión de la libertad subjetiva, esto es, a la universalización del ideal trascendental propio de la razón subjetiva. De este modo, el derecho constituye una justicia posible, un orden no actual sino funcional,

⁴¹⁷ *Ibíd.*, Pág. 41.

⁴¹⁸ *Ibíd.*, Pág. 43.

procedimental, ideal, formal. Lo jurídico constituye así la condición de posibilidad de la universalización de la libertad externa de todos los sujetos, esto es, la serie de condiciones o funciones que permiten la institucionalización racional de la libertad en su aspecto externo “*Por tanto, 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 de la libertad*”⁴¹⁹. El derecho es pues la condición de posibilidad que permite la libertad exterior del conjunto de los sujetos que componen la comunidad política. Esta consecución de un derecho posible es la única manera de garantizar un orden social de justicia universal, dado que la universalidad de la ley sólo puede surgir del ámbito de la conciencia trascendental subjetiva, esto es, de la libertad misma como origen o fuente de la legalidad (y en última instancia, y como venimos insistiendo, de una fe como fundamento último de esa misma libertad). Como afirmábamos más arriba, la norma jurídica universal, tal y como ocurría en el terreno de la moral, no puede constituir una norma material sino que sólo puede plantear una estructura formal, funcional, una obligación vacía de contenido, un procedimiento donde la única indicación o pauta jurídica sea la del respeto recíproco de la libertad subjetiva externa según una ley universal “*Una acción es conforma 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*”⁴²⁰.

Ahora bien, y volviendo a la postura idealista y fideista kantiana que sirve de fundamento para legitimar lo político y lo jurídico, me parece relevante insistir en cómo la hipótesis filosófica básica del criticismo jurídico postula que, el mundo social (como el ser, como el bien), no se encuentra, como en Aristóteles, naturalmente ordenado, esto es, constituido en una relación política de por sí, plegado sobre una relación actual, propia e inmanente. La comunidad política para Kant (tal y como ocurría con el conocer y con el querer), no constituye un orden o una relación por sí, sino más bien un orden posible, una disposición formal, un orden sintético. Los sujetos no constituyen una comunidad política a través de un vínculo inherente a la propia relación (lo jurídico no se compone por una serie de causas recíprocas y totales que formen una unidad por sí). La realidad social se encuentra constituida por una serie de voluntades subjetivas o de fines libérrimos, los cuales son, formalmente *ex natura rei*, distintos unos de otros. La

⁴¹⁹ *Ibíd.*, Pág. 39.

⁴²⁰ *Ibíd.*, Pág. 39.

integración o unidad jurídica y política propia de las colectividades humanas no se halla dada. Cada grupo humano se encuentra formado por una serie de ejes de poder subjetivos, de polos antagónicos; la sociedad parte originalmente de un conflicto originado por una serie de causas parciales o entidades formalmente distintas unas de otras, esto es, por los propios individuos y la libertad que los constituye. El individualismo moderno, la defensa de la libertad individual, de la subjetividad, de la voluntad particular, de lo propio, esto es, el liberalismo que Kant defiende, es incompatible con un plexo social natural, con una relación natural o ley de por sí que reduzca o limite la posibilidad o la libertad individual de cada uno de los sujetos que componen la comunidad. En efecto, la masa de individuos que forman la convivencia social es absolutamente diversa y egoísta, no tienen nada en común, no componen una comunidad en sí misma que tienda hacia un bien colectivo, no constituyen una relación política natural; la realidad social es pura materia, conflicto, indeterminación, violencia, guerra: “*Pero la guerra misma no necesita motivos especiales, pues parece estar injertada en la naturaleza humana e, incluso, parece estar considerada como algo noble*”⁴²¹. La comunidad política, como la sustancia escotista, se encuentra orquestada por varias causas parciales de por sí, por varias formas distintas *ex natura rei*, cada una de ellas, con cierta actualidad, con cierto ser independiente y por sí, a saber, la materia y la forma, la materia social y la forma política, la masa y la ley. Una vez más, la unidad de orden que defiende la propuesta kantiana parte de una original falta de unidad por sí, esto es, surge de una i-relación, de una fractura intrínseca, de una separación original de matriz ockhamista que, necesariamente, hay que suturar, formalizar o sintetizar.

Este hecho implica, a su vez, que la relación formal que ha de transformar este egoísmo o insociabilidad volitiva natural en una comunidad política o forma social ordenada, esto es, en una relación mediada por lo jurídico, se produzca a través de una fuerza exterior a la propia convivencia, mediante un tercer término, mediante una garantía o síntesis extrínseca, a través de un *tertium quid* ajeno a los términos que ha de unir, esto es, por medio de una unidad de orden formal⁴²². En efecto, el orden social

⁴²¹ KANT, INMANUEL, *Sobre la paz perpetua* (1795). Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita, Pág. 164. Ediciones cátedra, Madrid, 2005.

⁴²² Sobre esta cuestión de la unidad de orden formal gira el artículo del profesor Muínelo acerca de la estructura jurídica kantiana: “La estructura de la filosofía jurídica kantiana. Sus orígenes medievales en Escoto y Ockham”, MUÍNELO COBO, JOSE CARLOS, en *Anuario de Filosofía del Derecho*, nueva época, tomo XXII, 2005, Pág. 291-318.

sólo puede provenir de un poder sintético ideal, de un orden subjetivo externo a la relación misma, orden que ha de poner una cierta unidad al conflicto original, al individualismo antagónico natural, a la materia social amorfa. No hay una relación o un lazo de justicia natural original que vincule de manera inmanente y por sí la materia social en un orden político de carácter metafísico⁴²³. La ley, el derecho, la forma o la razón de lo jurídico, responde a un origen ideal, trascendental, sintético. La norma política que ha de ordenar (racionalizar) la convivencia humana surge desde fuera del plexo social mismo, no siendo sino otra expresión de la razón formal humana (una síntesis más), constituyendo no un acto en sí, sino una mera condición de posibilidad.

Insistamos: el derecho que ordena la comunidad y que garantiza la unidad política no constituye una relación por sí, una unidad de materia social y forma política. El ser humano no es un ser político por naturaleza. El sujeto es pura voluntad arbitraria, libertad sin término, individualidad, distinción, conflicto. De modo que si cada sujeto sólo está sujeto a sí mismo⁴²⁴, entonces, es lógico que no se dé una relación política que los una naturalmente, es lógico que no exista una unidad natural y por sí, una forma política que integre actualmente al conjunto de individuos, de expectativas, de intereses, de voluntades y de conductas individuales que componen la sociedad. En efecto, ésta solo podrá encontrarse ordenada por una unidad formal, por un vínculo extrínseco, artificial, ideal, trascendental, subjetivo, por una unidad extrínseca, por una unidad de orden que se superponga a la pluralidad social original. Y es que los individuos, aun siendo *a priori* racionales (trascendentalmente racionales, racionales en su mera condición de posibilidad); en su convivencia, en su toma de decisiones colectivas, en su actuar social, en sus relaciones, en su ser con los otros, son esencialmente libres, autónomos, volitivos, patológicos, irracionales. Cada sujeto busca su felicidad a su modo. Cada voluntad es un absoluto indeterminado, exento de ningún vínculo o relación que le ligue naturalmente al otro o a los otros; la sociedad, antes de unificarse políticamente a través del derecho (antes de sintetizarse a través de una mediación trascendental), constituye una cierta materialidad actual, un conjunto de causas parciales, un conflicto, una oposición, un estado de guerra, una fragmentación social (una irracionalidad); la cual, lógicamente, necesita de un mediador que la sintetice, que

⁴²³ Cómo no había una identidad por sí entre la sensibilidad y el entendimiento, o entre la felicidad y la libertad.

⁴²⁴ Cómo cada instancia que forma parte del sujeto trascendental mismo.

la una formalmente, que la ordene políticamente desde fuera, que garantice su convivencia: “*El problema del establecimiento del estado tiene solución, incluso para un pueblo de demonios, por muy fuerte que suene (siempre que tengan entendimiento), y el problema se formula así: -Ordenar una muchedumbre de seres racionales que, para su conservación, exigen conjuntamente leyes universales, aun cuando cada uno tienda en su interior a eludir la ley, y establecer su constitución de modo tal que, aunque sus sentimientos particulares sean opuestos, los contengan mutuamente de manera que el resultado de su conducta pública sea el mismo que si no tuvieran tales malas inclinaciones-. Un problema así debe tener solución*”⁴²⁵. En efecto, una dialéctica así, una distinción formal que parta de una fragmentación de los distintos sujetos que componen la *muchedumbre*, ha de tener solución, ha de poder optar a una síntesis, a una relación formal, a una unidad de orden, a un *tertium quid* que repare la diferencia. Pero en cualquier caso, como dice el propio Kant al comienzo del texto anterior “*el establecimiento del estado*”, la *formalización* de la *muchedumbre*, constituye un problema que tiene que ser solucionado o sintetizado, y por tanto, el estado, la comunidad política misma, la ley, el derecho que ordena la convivencia no se encuentra natural o actualmente dado.

Como venimos afirmando, es este presupuesto antropológico voluntarista con evidentes repercusiones jurídicas y políticas (análogo estructural al formalismo ontológico, epistemológico y moral ya estudiado en el ámbito del ser, del conocer y del querer), el que conduce a la filosofía jurídica kantiana a mantener la defensa de una identidad o relación política garantista, esto es, una unidad formal introducida por un tercero ideal, por una legislación sólo posible, subjetiva, trascendental, no contenida en el ser mismo, en ningún caso constitutiva de una unidad por sí, de un acto, de una unidad *simpliciter*, de una justicia natural, de una razón emanada del objeto. También la sociedad humana (como el sujeto epistémico y volitivo) ha de ser reunida formalmente a través de una síntesis. La unidad política sólo puede quedar instaurada a través de un orden o legislación ideal que encauce, que sintetice, que racionalice, que determine y formalice artificialmente un mundo humano de por sí asocial, material y caótico, irracional, antagónico, formalmente fragmentado.

⁴²⁵ *Ibíd.*, Pág. 166

En efecto, la síntesis, que como hemos visto en capítulos anteriores, constituía la clave estructural que superaba las diferencias formales abiertas en el interior del sujeto trascendental, también tiene un papel protagonista en la explicación kantiana acerca de la relación política y jurídica. Cada sujeto es un uno de por sí, distinto formalmente a la colectividad de la que forma parte (un *demonio*, dice Kant en un tono metafórico⁴²⁶). La relación, la unidad posible entre estos “unos” distintos real, formal o posiblemente, no se establece naturalmente, no viene dada, sino que ha de ser construida idealmente, necesita ser garantizada desde fuera, solicita una síntesis legal ideal: la mediación de un *tertium quid* trascendental. Así pues, lo político, junto con el derecho que lo instaura, surge desde una unidad de orden formal, desde una síntesis, desde una ley sobrevenida desde su mera posibilidad, desde una idea lógico-formal: “*Pero si en la razón hay algo que quepa expresar con el nombre de derecho político, y si este concepto tiene para los hombres –enfrentados unos con otros por el antagonismo de su libertad- fuerza vinculante, por tanto, realidad objetiva (práctica), sin que sea lícito tomar en consideración el bienestar o el malestar que de ello pudieran derivarse (esto es cosa que sólo se puede conocer por experiencia), entonces ese derecho se funda en principios a priori (pues la experiencia no puede enseñar qué es el derecho) y hay una teoría del derecho político, sin la cual ninguna práctica tiene validez*”⁴²⁷.

Como decimos, la forma trascendental que intenta poner término a las diferencias formales que hemos contemplado tanto en el plano epistemológico como en el moral, tiene aquí su correlato estructural en el ámbito político y jurídico. El vínculo político natural ha desaparecido (el concepto de relación por sí no puede reconocerse, la relación social, como dice Kant en el texto anterior, está compuesta por un antagonismo original que ha de ser ordenado). La comunidad política se encuentra naturalmente escindida (la naturaleza del hombre se acaba en su voluntad). No hay estructura moral, legal ni política con contenido metafísico o antropológico que permita conciliar o dar unidad al conjunto de libertades materiales o sensibilidades vitales que se expresan en la discontinuidad social, la cual, más que una comunidad, más que un orden social que se prescriba desde lo común, representa una pura diferencia, un conflicto de causas

⁴²⁶ Esta consideración demoníaca del hombre, por otro lado, ilustra bien la influencia hobbesiana en el contractualismo kantiano.

⁴²⁷ KANT, INMANUEL, En torno al tópico: tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica (1793). Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita, Pág. 130. Ediciones Cátedra, Madrid, 2005.

parciales y opuestas, una guerra abierta de todos contra todos, una dialéctica de la libertad, una i-relación absoluta, una pura irracionalidad. La sociedad se ha de ordenar así, formalmente, sintéticamente, a partir de principios jurídicos *a priori*, esto es, idealmente. En efecto, partiendo de una idea absolutamente abstracta, en concreto, de los principios o postulados puros de la razón práctica (fundamentalmente, de la libertad, y con ella, de la creencia que necesariamente la sostiene), se ha de prescribir en una unidad esencial la fractura formal natural, la violencia original, la materialidad amorfa, la guerra abierta en el seno de la sociedad “*El estado de paz entre los hombres que viven juntos no es un estado de naturaleza (status naturalis), sino más bien un estado de guerra, es decir, un estado en el que, si bien las hostilidades no se han declarado, sí existe una constante amenaza. El estado de paz debe, por tanto, ser instaurado*”⁴²⁸.

Lo justo, como el bien y la verdad, ha perdido toda su razón de ser natural, toda su unidad por sí, toda relación actual. Lo justo entendido como la relación política natural se ha desdibujado para dar paso a la justicia ideal (en última instancia, fideística), posible, al único ideal moral de una legalidad formal arraigada trascendentalmente en el sujeto, a una ley absolutamente *a priori*, a un derecho que, como venimos insistiendo, contiene una naturaleza puramente ideal, posible, formal, un derecho no actual, no concreto, sino matemática o geoméricamente establecido, un derecho ideal surgido de la conciencia humana con un valor puramente asintótico: “*Aunque esto no llegue a producirse nunca, la idea que presenta ese maximun como arquetipo es plenamente adecuada para aproximar progresivamente la constitución jurídica de los hombres a la mayor perfección posible. En efecto, nadie puede ni debe determinar cuál es el supremo grado en el cual debe detenerse la humanidad, ni, por tanto, cuál es la distancia que necesariamente separa la idea de su realización. Nadie puede hacerlo porque se trata precisamente de la libertad, la cual es capaz de franquear toda frontera predeterminada*”⁴²⁹.

Insistamos una vez más. La forma posible de la ley jurídica surge de la conciencia trascendental subjetiva (de la razón moral *a priori*, de la libertad como idea de la razón práctica) para sintetizar la materia de un mundo social irracional, múltiple y

⁴²⁸ KANT, INMANUEL, Sobre la paz perpetua (1795). Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita, Pág. 147. Ediciones cátedra, Madrid, 2005.

⁴²⁹ KANT, INMANUEL, Crítica de la razón pura, Pág. 312. Prólogo, traducción, notas e índices por Pedro Rivas. Madrid, Santillana, 1997

equivoco. La justicia, como la verdad o el bien, surge de la síntesis, de la unidad de orden impuesta externamente por el sujeto trascendental para solventar la diferencia o el conflicto original. Lo social no contiene un vínculo de por sí, carece absolutamente de unidad política metafísica, de relación actual; su orden posible emana exclusivamente de la razón humana, de su ideal moral, de la libertad, del ideal puro o *a priori* de la razón subjetiva. No hay ser común, no hay identidad política transversal entre lo material (el conjunto de individuos que *forman* -o mejor sería decir *deforman*- la comunidad) y lo formal (la ley política *a priori* que determina sus acciones y relaciones). Las libertades concretas y particulares son infinitas, diversas y contrapuestas. Y sin embargo, dada la unidad o comunidad de orden en la que han de inscribirse todas esas voluntades, dada la necesidad humana de vivir a través de un cierto negocio vital compartido, dada la necesaria unidad de orden que ha de posibilitar la convivencia entre los hombres, las diferencias formales *ex natura rei* que realmente se planteen, la natural insociabilidad humana, la materia social, ha de alcanzar una reconciliación sintética necesaria, una mediación formal, si bien ciertamente frágil, sometida, como en Guillermo de Ockham, a una provisionalidad consustancial: “Entiendo aquí por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres, esto es, el que su inclinación a vivir en sociedad sea inseparable de una hostilidad que amenaza constantemente con disolver esa sociedad”⁴³⁰.

⁴³⁰ KANT, INMANUEL, Ideas para una historia universal en clave cosmopolita (1784). Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita, Pág. 37. Ediciones Cátedra, Madrid, 2005.

4.2. LA RAZÓN DEL CONTRATO Y LOS DERECHOS DEL SUJETO

Como hemos constatado en el epígrafe anterior, el lazo jurídico y político que ordena la comunidad no puede justificarse a partir una relación natural o por sí (todo el contrario, naturalmente, lo que permanece o subyace a la convivencia humana es el conflicto, la *insociabilidad*), sino que aparece a través del modo de lo posible, esto es, idealmente, *a priori*, mediante una imposición desplegada desde la conciencia trascendental, propiciada por un tercero, por una idea, en concreto, por la idea de lo moral mismo, por la libertad (por la función última o condición de posibilidad definitiva que constituye al sujeto trascendental). Ya dedujimos anteriormente que una teoría política que se derive coherentemente de una moral trascendental, sólo puede plantear una teoría de la justicia o del derecho desde las puras formas *a priori*, a partir de la universalidad de la ley como una abstracción absoluta, esto es, sobre la base de una razón jurídica ideal, posible, libre de cualquier concreción, de cualquier materialización, y por ello, también, de cualquier fin. Pero, ¿cómo respetar o ligar en un lazo social o político trascendental el cúmulo de libertades que se presentan cada una de ellas como distintas, como marcos de poder inviolables, como posibilidades sin regla absolutas e infinitas, como instancias de decisión sagradas, como dioses que no gozan de un vínculo transitivo que les concilie?, ¿cómo hacer convivir a un *pueblo de demonios*?, ¿cómo y para quién legislar en una sociedad de lobos?, ¿cómo sintetizar la suma de distintas libertades? En definitiva, ¿cómo se llega a universalizar la libertad? ¿cómo se puede hacer de la libertad individual un bien común?, ¿cómo hacer *sociable* la *insociabilidad* original?

Hacer lo común cuando esto no se encuentra dado, construir una comunidad sobre una materialidad social amorfa de individuos absolutos, o dicho de otro modo, legislar idealmente, formalmente, con el objetivo de sintetizar las libertades externas y generar un ser político o jurídico sobre un mundo en el que cada voluntad contiene una cierta unidad por sí, se convierte en una tarea compleja y problemática para cualquier

planteamiento filosófico. En este sentido, otra vez, la propia lógica del criticismo trascendental se verá necesitada de introducir un término tercero, un mediador, un *tertium quid* que ponga orden a lo que de por sí, naturalmente, se opone. De este modo tenemos aquí, en la esfera de la teoría jurídica y política (en la exteriorización social de la razón subjetiva), la última síntesis formal que va a disponer la filosofía trascendental kantiana, una síntesis ya no ocurrida en el plano subjetivo, en el interior del sujeto-conciencia, sino en el exterior del sujeto trascendental, en la relación posible de un sujeto con otros individuos, en el ser nouménico, en el supuesto mundo de fines, en el ámbito de la cosa en sí.

En este último caso de síntesis la propuesta formalista que Kant articulará para resolver este último conflicto de libertades externas o fragmentación social se apoyará, siguiendo la tradición de la filosofía política moderna desde Hobbes a Rousseau (o según nuestras tesis, a partir de Escoto y Ockham y pasando por Suárez), sobre el mecanismo sintético del Contrato Social, del contrato de asociación política. Ciertamente, será este contrato originario (este primer contrato, este derecho primigenio) la formalidad constitutiva de la que emanará la relación política misma, esto es, el contrato político representa la forma legal trascendental que ha de servir para garantizar, para propiciar sintéticamente, la convivencia social. Y todo ello, efectivamente, puesto que la unidad política no está dada naturalmente. No hay un acto político de por sí. Como venimos insistiendo, lo que ocurre realmente en el espacio social, según el criticismo kantiano, lo que se da actualmente, es una discordia irreductible entre voluntades, una hostilidad permanente; así pues, lo que es consustancial al hombre es esa *insociabilidad* a la que nos estamos refiriendo y que Kant menciona en el último texto recogido en el epígrafe anterior⁴³¹. De este modo, lo político sólo se alcanza cuando el conjunto de libertades naturales y antagónicas que constituyen lo social deciden, libremente, abandonar el estado de guerra y constituir una sociedad, una comunidad política real ordenada legalmente; unidad política o jurídica que, sin embargo, no acaba definitivamente con la *insociabilidad* original. El

⁴³¹ Dada la relevancia doctrinal y estructural de este texto, lo vuelvo reproducir aquí: “*Entiendo aquí por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres, esto es, el que su inclinación a vivir en sociedad sea inseparable de una hostilidad que amenaza constantemente con disolver esa sociedad*” KANT, INMANUEL, Ideas para una historia universal en clave cosmopolita (1784). Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita, Pág. 37. Ediciones Cátedra, Madrid, 2005.

antagonismo de partida, la serie de libertades absolutas y por sí, seguirán latentes como lo propio de la naturaleza humana a pesar de la constitución del lazo político que emana del contrato originario. En cualquier caso, es esa libertad original la que permite acceder al estatus político a través del tratado, es esa voluntad la que, formalmente, hace surgir la comunidad política misma. La libertad es así la razón tanto del enfrentamiento original (de la *insociabilidad*) como de la tendencia a la agrupación social o política (de la *sociabilidad*).

Así pues, la filosofía jurídica kantiana afirma que el contrato social (y en concreto, la libertad expresada en él), propicia y genera una unidad de orden antes inexistente. La comunidad política surge de un contrato o acuerdo (de un derecho primigenio) a través del cual los sujetos, naturalmente libres, se someten a la coacción de la ley y del estado, el cual surge mediante un acto que contiene y expresa esa misma libertad original y absoluta. Por tanto, la ley, el estado de derecho, la salvaguarda universal de la libertad externa, tiene su fundamento y su génesis (su *constitución*) en un acuerdo político cuyo fundamento o legitimidad se encuentra en la propia libertad de los sujetos que lo “firman”, en su decisión de construir y aceptar dicho derecho, en su toma de protagonismo como autores o legisladores de esa misma ley. El derecho surge pues de la libertad subjetiva, y tiene la única función de garantizar esas mismas libertades externas de las que brota.

De manera que, según el planteamiento del criticismo, el derecho, para ser justo, tiene que constituir una norma universal *a priori* vacía de cualquier contenido material, deducida sobre la base de un procedimiento formal y racional explícito: tiene que surgir libremente, no puede sino nacer de la voluntad de los propios ciudadanos, constituyendo, de este modo, la norma universal que los propios sujetos se dan a sí mismos. El derecho justo, por tanto, surge de la propia libertad trascendental (de la idea de las ideas, de la última función o condición de posibilidad del sujeto conciencia), de la voluntad misma de los individuos que constituyen la sociedad. De ahí que, como venimos defendiendo, el derecho, en Kant, representa un norma puramente procedimental, una ley vacía de todo contenido, una norma absolutamente formal, pura, *a priori* (como el resto de figuras o formas trascendentales que constituyen al sujeto kantiano, desde la sensibilidad a la razón). Análogamente a lo que defendía el filósofo de Königsberg en el plano moral, donde lo bueno se reducía a una propuesta formal en

la que, sin hacer alusión a la materia de la decisión, se ofrece la pura forma de la misma, esto es, el imperativo categórico; en el ámbito jurídico, solo se puede establecer racionalmente la pura forma de lo político, la forma de la justicia, su constitución como expresión de la voluntad de los individuos y como sistema de garantías de las mismas.

Este planteamiento provoca que nos encontremos, tal y como ocurría en el pensamiento jurídico de Guillermo de Ockham, que la ley no puede expresar contenido alguno, sino que lo justo se constituye desde la puesta en funcionamiento de un procedimiento, esto es, formalmente, *a priori*. El derecho, en su deducción racional, no puede aportar ningún contenido, ninguna materia, ningún fin extraído de la relación social misma, sino que su única vocación será la de amparar la libertad externa de todos los sujetos bajo una ley universal. Y esa función del entramado jurídico-institucional, tal y como venimos afirmando, sólo puede cumplir su objetivo si en su origen expresa ya, únicamente, esa misma libertad original. Como dice Kant en un texto ya recogido en el epígrafe anterior: “*La idea de una constitución en consonancia con el derecho natural de los hombres, a saber, que quienes obedecen la ley deben ser simultáneamente colegisladores, se halla en la base de todas las formas políticas...*”⁴³². La base de la forma de lo político, el fundamento del procedimiento que hace posible el derecho y la justicia, es pues, la libertad, la libertad trascendental.

Insistamos en esta importante idea del planteamiento jurídico kantiano. El mecanismo asociativo que origina la ley y el derecho, esto es, que origina el respeto mutuo y universal de la libertad exterior (y con él, el estado y la comunidad política misma) surge a través de la voluntad individual (de la voluntad particular de todos y cada uno de los contrayentes), en definitiva, desde la libertad como ideal puro y *a priori* de la razón práctica vertida, eso sí, sobre un contrato (esto es, exteriorizada) “*Todo derecho depende de leyes. Pero una ley pública, que determina para todos lo que les debe estar jurídicamente permitido o prohibido, es el acto de una voluntad pública, de la cual procede todo derecho (...)* A esta ley fundamental, que sólo puede emanar de la

⁴³² KANT, INMANUEL, Der Streit der Facultäten, en Kants Werke, Akademie Textausgabe, Walter de Gruyter, Berlín, 1968. VII, Pág. 1-116. Traducción de Francisco J. Contreras Peláez, El Tribunal de la Razón.

voluntad general (unidad) del pueblo, se la llama contrato originario”⁴³³. A pesar de lo que Kant afirma en el texto, la voluntad general no expresa el fin de la comunidad, esto es, no determina materialmente el objeto adecuado (el bien común) que conviene para el conjunto de la comunidad política, sino que, más bien, representa la expresión de un acuerdo que contiene y enuncia la libertad de cada uno de los individuos y su capacidad de decisión necesaria para contratar y legislar (es pues la expresión de un derecho puramente formal). De esta manera, la idea del contrato social hace efectiva una comunidad política respetuosa con la idea de la libertad, ideal trascendental del que emana el propio derecho, y con él, la propia comunidad. Pero entonces, y tal y como venimos observando, dicha comunidad política no puede constituir una unidad natural o actual, una unidad por sí, sino que su constitución brota idealmente, su unidad formal es constituida desde la libertad pura o trascendental de cada sujeto, con lo que su orden surge no natural sino artificialmente, por medio de un tercero.

De este modo, la serie de causas por sí o formas distintas *ex natura rei* que constituyen la serie de individuos libres (de voluntades individuales) que componen la materia social, sólo pueden conciliarse en una voluntad general, en una unidad, en una ley que propicie el origen mismo de la comunidad, a través de un contrato original, de una unidad de orden ideal que exprese conjuntamente la subjetividad o libertad individual de cada uno, y que, por tanto, les ligue no natural o intrínsecamente, sino extrínsecamente. Así pues, para construir la unidad de la comunidad política, para constituir el derecho, y con él, el ente político mismo, Kant recurre a la forma ideal de una voluntad contractual entregada por cada sujeto libremente para generar ese mismo cuerpo social artificial. Esta voluntad individual que acepta regularse en una asociación civil es la única capaz de propiciar la institucionalización legítima de lo político, de la unidad del orden social. De este modo, el contrato implica la constitución efectiva del estado, la síntesis de las voluntades particulares, la articulación trascendental de la sociedad como comunidad política justa, la producción ideal o formal de la convivencia jurídica, la expresión política de la libertad, de la moral posible, de las condiciones de posibilidad trascendentales, pues, como ya recogimos en una cita anterior, para Kant: “*Una constitución que promueva la mayor libertad humana de acuerdo con leyes que*

⁴³³ KANT, INMANUEL, En torno al tópico: tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica (1793). Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita, Pág. 117-118. Ediciones Cátedra, Madrid, 2005.

hagan que la libertad de cada uno sea compatible con la de los demás (no una constitución que promueva la mayor felicidad, pues ésta se seguirá por sí sola), es, como mínimo, una idea necesaria que ha de servir de base, no sólo al proyecto de una constitución política, sino a todas las leyes”⁴³⁴.

Así pues, la ley que emana del contrato, el derecho que funda la constitución política, como venimos insistiendo, y como dice el propio Kant, no expresa sino la idea o el postulado de la libertad misma, el principio o la función última de la razón pura-práctica. Ahora bien, es cierto que esta idea emanada de la conciencia subjetiva, este ideal puro propulsor de la justicia legal, constituye un estado legal en el plano nouménico, dicho de otra manera, el derecho fundado de forma *a priori* ha de quedar institucionalizado jurídicamente en el mundo inteligible (en el mundo moral, en el mundo de libertades ajeno a la necesidad natural o fenoménica puesta por la conciencia trascendental, en el ser inteligible, en el orden metafísico). En este mundo de fines o de libertad externa, el contrato libremente contraído institucionaliza jurídicamente esa misma libertad subjetiva original. Así pues, como afirmábamos en el epígrafe anterior, el contrato, y la ley política o coactiva que emana del mismo, es la misma libertad original irreductible, absoluta, convertida en obra política, en ley universal externa, en institución, en síntesis social y moral que logra aunar las distintas libertades subjetivas a través de una ley universal. Podríamos decir, pues, que el contrato representa la *estatalización* de la libertad trascendental. De este modo, la última síntesis trascendental que Kant propone es aquella que permite *socializar* lo *insociable*, es aquella que propicia que los sujetos absolutamente libres formen una unidad política de orden basada en un sistema legal coactivo. En efecto, como ya vimos en un texto comentado previamente, Kant defiende que “*El concepto de todo ser racional, que tiene que considerarse a través de todas las máximas de su voluntad como universalmente legislador para enjuiciarse a sí mismo y a sus acciones desde este punto de vista, conduce a un concepto anejo a él muy fructífero, a saber, el de un reino de fines. Por reino entiendo el enlace sistemático de distintos seres por leyes comunes (...) Pues los seres racionales están todos bajo la ley que establece que cada uno de los mismos debe tratarse a sí mismo y a todos los demás, nunca meramente como medio, sino siempre a la vez como fin en sí mismo. De este modo, surge un enlace sistemático de seres*

⁴³⁴ KANT, INMANUEL, *Crítica de la razón pura*, Pág. 311. Prólogo, traducción, notas e índices por Pedro Rivas. Madrid, Santillana, 1997.

racionales por leyes objetivas comunes, esto es, un reino, el cual, dado que estas leyes tienen por propósito precisamente la referencia de estos seres unos a otros como fines y medios, puede llamarse un reino de los fines (desde luego, sólo ideal)”⁴³⁵.

De esta manera, podemos decir que la institucionalización jurídica de la libertad expresa la única justicia posible, el único derecho justo, la materialización social de la razón, de la moral, la última síntesis trascendental, o como dice Kant en el texto, “*el enlace sistemático de seres racionales por leyes objetivas*”. Efectivamente, el contrato social será el ideal sintético que, en lo jurídico, ha de servir para instaurar o formalizar una forma de orden político que es la única capaz de realizar una esfera de convivencia social justa, esto es, libre. El contrato social, el acuerdo, la ley propulsora del estado, posibilita mediar, aunar o sintetizar lo formalmente opuesto, resuelve el problema del antagonismo social original, de la *insociabilidad* natural, propicia las condiciones que permiten aunar la libertad externa del individuo y el constreñimiento a un orden político universal o a un derecho ajeno (o al menos por encima) de esa voluntad individual “*En efecto: como todo derecho consiste meramente en limitar la libertad de los demás a la condición de que pueda coexistir con la mía según una ley universal, y como el derecho público (en una comunidad) es meramente el estado de una efectiva legislación conforme con ese principio y asistida por un poder, legislación en virtud de la cual todos cuantos pertenecen a un pueblo como súbditos se encuentran, al fin y a la postre, en un estado jurídico (status iuridicus), a saber, el de igualdad de acción y reacción entre albedríos que se limitan mutuamente conforme a la ley universal de la libertad (lo que se llama estado civil), síguese de ahí que en este estado el derecho innato de cada uno (vale decir, previamente a toda acción jurídica por su parte) en orden a la facultad de coaccionar a todos los demás para que permanezcan siempre dentro de lo límites de un uso de su libertad que esté de acuerdo con la mía es igual para todos sin excepción”⁴³⁶. Así pues, como observábamos en el capítulo anterior, la libertad es la función trascendental o la condición de posibilidad que propicia la comunidad política misma, es el fundamento del derecho y de la convivencia, es la base ideal que sirve de legitimación al poder coactivo del estado. Y lo es, dado que supone la base del acuerdo*

⁴³⁵ KANT, INMANUEL, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Pág. 197. Edición bilingüe y traducción de José Mardomingo, Editorial Ariel, Barcelona 1996.

⁴³⁶ KANT, INMANUEL, *En torno al tópico: tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica* (1793). *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Pág. 115. Ediciones Cátedra, Madrid, 2005.

político que hace surgir la propia comunidad jurídica. El contrato social es la expresión jurídica de esa misma libertad trascendental que ordena toda la actividad racional del propio sujeto-conciencia kantiano.

Hagamos hincapié en una cuestión que, si bien ya he tratado en el capítulo anterior, resulta fundamental en la propia coherencia de la filosofía jurídica kantiana, a saber, la mediación entre la libertad subjetiva exterior y la capacidad normativa y coactiva de la ley, esto es la obligatoriedad de la norma jurídica y la necesidad moral de auto-legislarse por parte del sujeto conciencia. Y es que, tenemos aquí, una vez más, otro ejemplo del problema característico del criticismo trascendental, el cual no hemos dejado de perseguir a lo largo de la presente investigación. Como observábamos en el epígrafe previo, Kant necesita justificar el poder del estado, de lo público, de lo general, de lo universal, del derecho, de la ley, sin socavar la libertad subjetiva de cada individuo. Si lo jurídico que abre la posibilidad de la unidad política no es la forma natural de la comunidad, si lo justo no se encuentra inscrito en la propia convivencia como el fin propio de la comunidad misma, si la justicia no es una relación por sí, si el individuo y la ley que constituye el estado se encuentran distinguidos formalmente *ex natura rei* ¿cómo justificar la implantación de una ley coactiva y universal mientras se mantiene el poder o la libertad del sujeto? Tenemos, pues, una vez más, varias formalidades distintas *ex natura rei* difícilmente reconciliables, el individuo libre y la ley coactiva característica del sistema político (lo individual y lo universal, el ciudadano y el estado, la libertad y el derecho), las cuales necesitan, una vez más, ajustarse artificialmente a través de un tercero. En este caso, como decimos, la mediación o la síntesis que ha de acercar la oposición será la idea del contrato social, la cual constituye, a la vez, el derecho universal y la libertad subjetiva. La oposición formal a resolver se produce, tal y como venimos defendiendo, dado que lo común, lo universal, la ley, no se deduce del hecho político concreto, el bien común no es el fin que conviene a una determinada comunidad en un momento concreto, y es que lo político mismo no se halla en lo particular, lo relación política no es consustancial a los individuos, ambos no constituyen, como en Aristóteles, un acto o una relación de por sí. Lo universal, la ley, lo justo, no se induce de cada relación, de cada situación, lo político no se encuentra latente en la naturaleza de las relaciones humanas intersubjetivas, sino que lo que es propiamente es la libertad individual.

Este hecho ontológico y antropológico provoca que sea el contrato, la voluntad prestada por cada individuo (la idea de la obligación libre a la que se somete cada sujeto), el único *fiat* voluntarista, la única síntesis formal, que puede instaurar idealmente la unidad de orden formal, la paz social, la comunidad política, la unidad entre la ley y la libertad; paz que, por tanto, solo puede surgir de manera sintética, *a priori*, regulando e instaurando una convivencia a través de un estado de cosas ideal y convencional, artificial, potencial, posible. Este convencionalismo trascendental, este orden artificial o ideal instaurado, plantea, pues, la posibilidad de la consecución de una asociación libre de ciudadanos que se ordenan legal o externamente desde la misma voluntad de los contrayentes. La idea del contrato hace del derecho y del estado un poder tolerable para la autonomía del sujeto sólo si aquél es expresión de la moral trascendental y *a priori*, de la libertad de todos los sujetos. El estado no surge de forma natural sino ideal, trascendental y convencionalmente⁴³⁷.

Así, la teoría del estado kantiana se deduce de una teoría del derecho basada en la única ley posible del acuerdo entre las partes, del respeto de la voluntad individual, de la materialización legal e institucional de la moral trascendental y *a priori* como mera posibilidad, de la libertad como forma pura, como ideal o postulado de la razón práctica. En este sentido, y como venimos insistiendo, no puede haber espacio para el concepto aristotélico de bien común. En efecto, del mismo modo que en el ámbito epistémico y ético, el objeto conocido o el bien querido no pueden finalizar la acción del sujeto, tampoco en el ámbito político puede haber un fin o un bien propio para la comunidad. La reflexión acerca de lo justo no puede pretender definir una verdad jurídica o política material sino que sólo puede alcanzar a delimitar una función, una condición de posibilidad, un procedimiento de formación del derecho, y con él, de la propia comunidad política. La ley y el estado han de surgir de la voluntad de los ciudadanos, y ésta es la única razón que la filosofía del derecho puede formular. El bien común se pierde y se trastoca por la definición de una serie de condiciones de posibilidad que han

⁴³⁷ En este sentido, resulta absurdo plantear la cuestión doctrinal acerca de si el situación social anterior al contrato social es, para el criticismo, una realidad histórica o tan sólo una ficción. El contrato existe desde siempre como ente ideal trascendental, como idea regulativa que diría Kant. Ahora bien, lógicamente, no en todas las sociedades el vínculo político se ha institucionalizado y se institucionaliza a través del mismo. Pero eso sí, en aquellas en las que no lo hace, se puede afirmar con verdadero conocimiento de causa, que las dosis de justicia social y política estarán muy menguadas. Lo ideal, lo posible, no componiendo la realidad efectiva, sirve precisamente para examinar y calificar la realidad histórica.

de respetarse para garantizar la libertad externa, para ordenar formalmente la convivencia.

Así es, en esta deducción a través de la cual Kant plantea el surgimiento de lo político, tenemos, en primer lugar, como fundamento original inalienable e irreductible, al sujeto de derechos, al individuo absolutamente libre (trasunto del sujeto trascendental en el plano epistémico y ético), cómo *sui iuris*, como sujeto de derecho autónomo, soberano y absoluto, como principio de toda justicia, el cual, sólo después, voluntariamente (esto es, expresando o desarrollando políticamente esa misma libertad original) y a través de un acuerdo o contrato de asociación (a través de una virtualidad sintética, de una unidad de orden), se enlazarán formalmente con el resto del reino de los fines, constituyendo un estado o comunidad política cuya única función será la de servir de garante a esos mismos derechos subjetivos primigenios, a esas libertades absolutas. En otros términos, lo político no constituye una relación propia y por sí, no es una unidad natural sino una fuerza artificial surgida de una asociación basada en la idea de un contrato social que representa la libertad subjetiva y trascendental, y cuyo único valor será el de servir de instrumento, de mediador, de garantía, de síntesis, de ingenio institucional efectivo, de arquitectónica política al servicio de los derechos fundamentales de los sujetos, al servicio de la libertad absoluta de cada uno de ellos.

Vemos pues, cómo la idea del contrato kantiano analizada estructuralmente (de modo análogo a la imaginación, a la misma libertad, o a la idea de Dios) cumple un papel de mediador ideal, sintético, una unidad de orden en el seno del conflicto social natural (no es pues un mero nombre, como en Ockham, sino, más bien, un ente posible). En el desorden social natural que existe de hecho (en la *insociabilidad* original), la unidad garantista e ideal, la mediación, el *tertium quid* que ha de introducirse para poner paz en el conflicto será la idea de un contrato que, como derecho original y constituyente, propicia la creación del estado moderno. En efecto, el contrato constituye la idea que es capaz de generar un mundo de derechos o libertades externas respetuosas unas con otras.

Como venimos insistiendo, este mecanismo de institucionalización de la paz política, se alcanza, como el resto de figuras mediadoras deducidas en el criticismo kantiano, a través de un mecanismo meramente trascendental, sintético, ideal, formal, esencial, matemático, impuesto desde arriba *more geometrico*, asintóticamente

constituido. El contrato es el trasunto social de la libertad como idea de la razón pura práctica. Y es a través de la mediación de este contrato posible, de este derecho ideal, *a priori*, de esta legalidad capaz de producir un estado legitimado por la aceptación de todos los ciudadanos, que se obra la posibilidad de articular una esfera institucional encargada de favorecer la libertad externa y la paz social universal. El estado es un poder legítimo porque surge de la libre asociación de los sujetos, del ideal puro-práctico de la libertad. La ley fundamental, la ley contenida en el contrato social, es la ley emanada de la libertad como contenido fundamental de la conciencia racional (y en general, del conjunto del sujeto trascendental mismo). La ley es la universalización jurídica de la libertad de cada sujeto moral-trascendental. Esta legislación, es pues, la fuente de legitimidad política que otorga al sistema estatal, a la comunidad política, de la fuerza racional suficiente para implantar coactivamente la convivencia. El poder del estado sólo es tolerable porque emana del conjunto de voluntades subjetivas. Esta creación política surgida de la voluntad de todos como ideal puro-práctico se convierte en la pieza fundamental que ha de reconciliar lo de por sí roto, lo absolutamente libre, la diferencia formal de los diversos intereses vitales: *“El derecho es la limitación de la libertad de cada uno a la condición de su concordancia con la libertad de todos, en tanto que esta concordancia sea posible según una ley universal”*⁴³⁸.

El único hecho político justo, el único derecho legítimo, surge debido a que los sujetos se “sujetan” a la forma política estatal a través de la única obligación posible que representa su aceptación absolutamente voluntaria y libre. La ley, el derecho, no significa la expresión de lo justo en sí. La norma constituyente se impone, idealmente, deductivamente, asintóticamente, desde arriba; representa una justicia absoluta que emana formalmente de la moralidad (de la libertad). La ley, es pues, absoluta con respecto a su objeto. El objeto social o histórico, las relaciones concretas y particulares sobre las que se ha de imponer la norma carecen de relevancia. La ley sólo puede expresar el ideal político posible, la forma trascendental subjetiva, el universo puro e inmutable de idealidad *a priori* y formal: la moral trascendental, la libertad absoluta. La justicia no es nada en sí misma, no es una relación por sí, sino que se ha de producir, se ha de crear a través de la mediación de una idea trascendental, de la idea de la libertad expresada en el contrato. El estado político personifica la expresión institucional de una

⁴³⁸ *Ibíd.*, Pág. 112.

idea, representa la materialización de la libertad trascendental, el intento de acercarse cada vez más a ella, el intento de concreción del ideal de la razón práctica. Cómo tal, ciertamente, tiene su virtualidad última en hacerse efectiva (en la medida de lo posible), en materializar “nouméricamente” su orden ideal en el mundo desordenado de seres sensibles amorales por naturaleza, plenamente libres; pero su fundamento, su valor como justicia universal, se ha de constituir absolutamente *a priori*; como afirma Kant en un texto fundamental de su opúsculo dilucidador entre lo teórico y lo práctico: “*Más he ahí un contrato originario, el único sobre el que se puede fundar entre los hombres una constitución civil, legítima para todos sin excepción, el único sobre el que se puede erigir una comunidad. Pero respecto de este contrato (llamado contractus originarius o pactum sociale) en cuanto coalición de cada voluntad particular y privada, dentro de un pueblo, para constituir una voluntad comunitaria y pública (con el fin de establecer una legislación, sin más, legítima) en modo alguno es preciso suponer que se trata de un hecho (...) Por el contrario, se trata de una mera idea de la razón que tiene sin embargo, su indudable realidad (práctica)*”⁴³⁹. Otra vez, vemos cómo, la idea del contrato no es una quimera, un mero ente de razón, sino que goza de un verdadero valor ontológico como ente posible, como idea *a priori*, como función, como elemento trascendental, es, como en Suárez, una verdadera esencia real que, aunque no se trate de un hecho, tiene, como dice Kant, su *indudable realidad práctica*.

El problema de este concepto trascendental o ideal del derecho, y en general la dificultad más evidente del conjunto de la filosofía política kantiana, estriba, a la postre, en dos inercias estructurales fundamentales que venimos interpretando en los últimos epígrafes. La primera, la cual se retrató en el capítulo referido a la moral, expresa el trance en el que se halla el criticismo al proponer como base última de su edificio presuntamente racional una justificación fideísta, una base religiosa. La segunda, la cual ha constituido el tema tratado en estas líneas, consiste en la asunción de la misma brecha lógica en la que se encuentra Kant al final, pero también, durante todo el recorrido de su reflexión crítica: ¿cómo unir la cosa en sí y el fenómeno? ¿cómo comunicar la sensibilidad y el entendimiento?, ¿cómo sintetizar la apercepción trascendental y la temporalidad sensible?, ¿cómo mediar entre un interés particular formalmente diferenciado y un interés general con pretensiones de universalización?

⁴³⁹ *Ibíd.*, Pág. 120.

¿cómo unificar la libertad externa particular y la ley o el derecho coactivo universal? El conjunto de las respuestas críticas a estas sucesivas dialécticas las hemos ido apreciando en el transcurso de nuestra investigación. Todas ellas expresan, de manera distinta, la misma solución estructural propia del escotismo: proponer una síntesis, un mediador, establecer un tercero, imponer una garantía externa, mediar una unidad de orden que reúna lo que de por sí se encuentra formalmente escindido, lo que ha perdido su relación actual y final, lo que se encuentra diferenciado formalmente *ex natura rei*.

En efecto, la unidad de orden, en lo que atañe al derecho y a la comunidad política, contiene los mismos conflictos lógicos que ya hemos estudiado en otras partes del sistema trascendental kantiano, a saber, la dificultad de poner un tercero que reúna dos causas formalmente diversas. En este caso, el problema estriba en acercar la ley y el sujeto (otra vez, como en la sensibilidad y el entendimiento, lo particular y lo universal); acercamiento, mediación o unidad de orden política que Kant intenta salvar mediante la idea del *tertium quid* contractual. Pero de manera análoga a lo que ocurría en el ámbito del esquematismo de la imaginación, el tercero, para cumplir su función, necesita acercarse a una de las dos formas que constituyen la ruptura formal original. En efecto, en este caso, en el ámbito político, la solución del mediador que propone Kant no implica la multiplicación formal al infinito de las entidades mediadoras (como si ocurría, al menos en un principio, en el hiato entre la sensibilidad y el entendimiento), sino el acercamiento o la contaminación directa de una de las formas originales por la otra, en este caso, el irremisible contagio de la ley universal, del derecho, de lo común, por el polo de la libertad, por la subjetividad individual, por la voluntad. La ley, el derecho, la comunidad política, el estado, no son más que la expresión del respeto absoluto de las distintas libertades individuales. La fractura necesitada del mediador (de la unidad de orden impuesta por el contrato social), en realidad no es tal, pues lo político, más que una forma universal que exprese el bien común, no es sino la expresión de la suma de las voluntades particulares, de libertades formalmente distintas. Escuchemos de nuevo a Kant: “*El derecho es la limitación de la libertad de cada uno a la condición de su concordancia con la libertad de todos, en tanto que esta concordancia sea posible según una ley universal*”⁴⁴⁰

⁴⁴⁰ *Ibíd.*, Pág. 112.

Pero si esto es así, si la ley, si el derecho, no expresa ninguna justicia por sí, ningún orden natural, y su universalidad se reduce a la serie de las voluntades particulares, al reconocimiento de la libertad externa de cada uno de sus miembros, a la proliferación de las distintas libertades y a su recíproco respeto, entonces, la consideración de la libertad del otro como el límite de la libertad propia, sugiere una barrera lógica, filosófica y política demasiado débil. En efecto, el propio Kant concebía de este modo la comunidad política a través de esa conocida afirmación que nos está siguiendo de guía estructural en esta parte del trabajo: la *insociable sociabilidad*.

Y es que esta definición de la naturaleza humana y de la labor sintética del propio contrato de constitución política provoca que, si la unidad social o comunitaria sólo se sostiene por el fundamento o por el vínculo del respeto a la propia libertad externa de cada uno de los contratantes, esto es, si el derecho tiene su único fundamento en la voluntad individual, en la arbitrariedad, imponer esa misma ley coactiva y universal, la cual se limita al mantenimiento de las formas subjetivas absolutamente libres, es, a la postre, nada más que un ideal político con escasa fortaleza legitimadora, y con menor aún efectividad social. Pues si el elemento original y el fundamento de la ley es la voluntad misma del sujeto, este fondo de legitimación política significa una fuente que es anterior, y por supuesto, más soberana, que la ley misma, la cual, al ser un derivado de aquella, puede revertirse en cualquier momento. El contrato, no representa pues nada universal, nada común, sino que es la simple suma de voluntades particulares, las cuales, podrán decidir, en un momento dado, restar en vez de sumar, romper esa ley común y buscar, del mismo modo, pero fuera de la cobertura jurídica de la norma universal, ese mismo interés particular.

Podemos afirmar que, desde un punto de vista estructural, Kant, se mantiene, en su propuesta filosófica de lo político y lo jurídico, cerca de la relación formal propia del escotismo, pero que, dados sus propios presupuestos teóricos, derivar de aquí, siguiendo los pasos de Ockham, en una absolutización de la libertad, de la voluntad, resulta lo más lógico. Si un acto de libertad funda la ley y el estado, otro tanto puede decidir su disolución. Si la libertad individual es el único fundamento de la ley política, suponer un respeto recíproco a la serie de distintas libertades implica un lazo legal coactivo siempre dispuesto para ser roto en función de esa misma libertad absoluta.

Y parece que algo así, la toma de conciencia del verdadero fundamento estructural que sostiene la modernidad kantiana, será precisamente lo propio de la conciencia posmoderna. Ésta, que encuentra en Nietzsche a uno de sus precursores fundamentales, propone la desarticulación de ese sujeto conciencia kantiano promisor de un orden trascendental que permite la articulación de una legalidad universal (formal) tanto científico-fenomenica como moral-política-nouménica. En efecto, si observamos la decisión teórica más característica del nihilismo nietzscheano, esto es, su idea de la *voluntad de poder*, su idea de un *ultrahombre* o de un *superhombre* más allá del bien y del mal, más allá del deber, más allá de la justicia, más allá del límite formal que supone la libertad del otro, más allá de la libertad del otro reconocida como fin, más allá de la comunidad política como unidad de orden, nos damos cuenta de que esta postura no es sino la extensión estructural de la buena voluntad kantiana. De este modo, en Nietzsche, el único fin del sujeto será aquel que constituye su propia libertad individual, la voluntad absoluta del sujeto, su absoluta falta de límites, su capacidad para crear sus propios sentidos de manera absolutamente incondicionada, la posibilidad sin más, la violencia (el individualismo o el liberalismo moderno llega aquí a su máxima expresión): la libertad “liberada” de moralidad, la voluntad liberada del deber, la libertad vencedora de todo derecho y de toda justicia “*Abstenerse mutuamente de la ofensa, de la violencia, de la explotación: equiparar la propia voluntad a la del otro: en un cierto sentido grosero esto puede llegar a ser una buena costumbre entre los individuos cuando están dadas las condiciones para ello (a saber, la semejanza efectiva entre sus cantidades de fuerza y entre sus criterios de valor, y la homogeneidad de los mismos dentro de un mismo cuerpo). Mas tan pronto como se quiera extender este principio e incluso considerarlo, en lo posible, como principio fundamental de la sociedad, tal principio se mostraría en seguida como lo que es: como voluntad de negación de la vida, como principio de disolución y decadencia. Aquí resulta necesario pensar a fondo y con radicalidad y defenderse contra toda debilidad sentimental: la vida misma es esencialmente apropiación, ofensa, avasallamiento de lo que es extraño y más débil, opresión, dureza, imposición de formas propias, anexión y al menos, en el caso más suave, explotación (...). La “explotación” no forma parte de una sociedad corrompida o imperfecta y primitiva: forma parte de la esencia de lo vivo, como*

función orgánica fundamental, es una consecuencia de la auténtica voluntad de poder...»⁴⁴¹.

Retomando el objeto del presente estudio, podemos insistir en que la problemática fundamental del conjunto del criticismo trascendental se dilucida en las diversas soluciones *sintéticas* a la cuestión de la diferencia formal, la cual se repite estructural y persistentemente en todo su sistema filosófico, y que en este último capítulo lo hemos visto operar, en el ámbito del derecho, a través del ideal *a priori* y sintético del contrato social. El análisis estructural de esta problemática, la identificación estructural y analógica de su origen escotista y ockhamista, ha sido la preocupación fundamental del presente trabajo de investigación. Podemos ahora, para finalizar, identificar de nuevo esta problemática, analógicamente, con la vieja paradoja que planteó Platón en torno a la cuestión del tercer hombre. En ella, el fundador de la Academia se preguntaba lo siguiente: ¿cómo es posible establecer un nexo entre dos instancias que se presentan como formalmente opuestas? La dificultad que en este tema ya apreció el filósofo ateniense estriba en que si se instaure junto a las entidades particulares un ser universal separado de aquellas (tal y como proponía su teoría de las formas o arquetipos ideales), lo común no puede sino perder su condición de tal, pasando a entenderse como un ser *uno* (una especie de universal-particular, pues, su condición metafísica como aspecto que atraviesa lo particular queda formalizada y entificada, esto es, sustancializada), como un ser por sí (el bien en sí, la justicia en sí, la belleza en sí, la igualdad en sí, etc.), necesitando entonces de un tercer término (de otro ser común) que comunique lo particular contingente y lo universal “uno”. En definitiva, si lo universal deja de estar contenido de manera inmanente en los seres concretos y particulares como aquella condición compartida por los mismos, entonces, esa forma acaba convirtiéndose en un ente más, en una entidad formal más separada de los seres particulares que se suponía contenía, con lo que se necesitará, de nuevo, trazar una tercera mediación (una ulterior comunidad) que una lo común separado o entificado con lo concreto mismo, y de ahí, al infinito.

Y así se llega a la dificultad características de las filosofías esencialistas: si lo común se separa formalmente de lo individual, intentar después acercar la oposición a

⁴⁴¹ NIETZSCHE, FRIEDRICH, Más allá del bien y del mal, Pág. 221, párrafo 259. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial, Madrid, 1972.

través de un tercero que reduzca las distancias iniciales, lo único que provoca, como observamos paradigmáticamente en la situación del esquematismo trascendental kantiano, es una multiplicación de las fronteras y la posterior necesidad de volver a conectarlas. En otras palabras, lo que el propio Platón percibió fue que su teoría de las formas separadas, provoca una reedición al infinito de la ruptura formal entre los bordes de las dos oposiciones originales: *“Pienso que tú crees que cada Forma es una por una razón como ésta: cuando muchas cosas te parecen grandes, te parece tal vez, al miraras a todas, que hay un cierto carácter que es uno y el mismo en todas; y es eso lo que te lleva a considerar que lo grande es uno.*

-Dices verdad, afirmo.

-¿Y qué ocurre con lo grande en sí y todas las cosas grandes? Si con tu alma las miras a todas del mismo modo, ¿no aparecerá, a su vez, un nuevo grande, en virtud del cual todos ellos necesariamente aparecen grandes?

-Tal parece.

-En consecuencia, aparecerá otra Forma de grandeza, surgida junto a la grandeza en sí y a las formas que participan de ella. Y sobre todos éstos, a su vez, otra Forma, en virtud de la cual todos ellos serán grandes. Y así, cada una de las Formas no será una unidad, sino pluralidad ilimitada”⁴⁴².

El *tertium quid* formal, la quiebra del ser, del conocer o del querer como relación, y la posterior introducción de la síntesis, como ya planteó Platón, no acerca sino que más bien aleja los dos polos originales introduciendo infinitas formas superpuestas. Si la unidad, si lo común no se acepta como un acto, como una relación por sí, sino que se sustancializa y se postula como una idea, como una forma más, entonces, la unidad de esa forma con las formas previas sólo puede recogerse a través de otra forma aun más universal, y de ahí al infinito. Eso, o hacer que la fractura entre las dos formalidades originales se resuelva mediante la asimilación de una de las partes a la otra (como ocurre, en última instancia, en diversos momentos de la doctrina trascendental kantiana). La mediación sintética es una formulación o formalización

⁴⁴² PLATÓN, Parménides 132a. Introducciones, traducciones y notas M^a. I. Santa Cruz, Á. Vallejo Campos, N. Luis Cordero, Pág. 42. Editorial Gredos, Madrid 1982.

extraña a las relaciones propias del ser. Las “cosas del mundo”, pese a cualquier filosofía idealista o formalista, se comunican, se relacionan, forman comunidades, interactúan, constituyen unidades o causas recíprocas más allá de la idea, más allá de su separación intelectual, más allá de una unidad formal. El ser es transitivo, relación, forma un entramado de relaciones recíprocas. La razón trascendental kantiana, al partir de formalizaciones ideales, al sustancializar la unidad, genera barreras formales, distinciones formales *ex natura rei*, que disuelven la unidad por sí, el acto, la relación. Las posteriores síntesis que va formulando el criticismo son tan sólo una reedición del idealismo formalista medieval, de la unidad de orden formal escotista.

En concreto, en el ámbito jurídico y político de la propuesta kantiana, como hemos observado en el presente capítulo, se postula un tercero ideal, un contrato (la ley), que se introduce para aliviar el conflicto entre el sujeto-libertad y las libertades de los otros. Así pues, el derecho y el estado que surge tras él, la unidad política como representante de las distintas voluntades, no puede sino constituir una entidad más, otra forma particular, la nuda expresión de la libertad subjetiva, otra voluntad. El Estado surgido de ese contrato no puede representar un derecho universal, una ley común, una justicia social propia y por sí. No es posible sintetizar cada uno de los derechos subjetivos formalmente distintos en una unidad tercera (la ley) que se superponga a lo concreto como una forma añadida y que pretenda dar razón de cada uno de ellos individualmente y de todos ellos como totalidad. Lo político sintético y trascendental, su unidad de orden, es incapaz de resolver las fracturas de las que parte. Por ello, por muchas energías que se inviertan, no resulta posible verificar o deducir un verdadero bien común en el criticismo trascendental.

En cualquier caso, tenemos aquí, en su expresión jurídica y política, la cuestión del hiato escotista, del conflicto estructural propio de las filosofías de la idea, la herida o brecha lacerante que inunda el conjunto del pensamiento kantiano. Pero en este momento, la necesidad de suturar sintéticamente la dialéctica de los contrarios se vuelve a presentar de manera acuciante, dada la necesidad de aplicación práctica y política que en este punto incumbe al planteamiento teórico de la propuesta del filósofo ilustrado. Si la razón práctica, si la idea de libertad, la cual constituye la forma de las demás formas

trascendentales, la idea de las ideas (tanto teóricas como prácticas⁴⁴³), no resuelve su contradicción política, si no se remedia el conflicto entre lo universal, la ley, y lo particular, la libertad subjetiva, entonces, su falla irresoluble, su incapacidad sintética, la falta de reconciliación entre lo público y lo privado, entre el estado y el conjunto de libertades individuales, entre la libertad y la ley universal, entre el sujeto y la comunidad, implica la desmembración de lo estatal ideal con respecto al individuo, su condición utópica, y en última instancia, su más pura irracionalidad. Su fundamentación puramente geométrica, matemática, idealista, junto con la conclusión de su irracionalidad consustancial, implicaría el agotamiento definitivo del criticismo. Si la libertad diferenciada de todos los ciudadanos, implica, en la práctica, la imposibilidad de conciliarse políticamente con *razón* (esto es, de reunirse transitivamente sin generar un formalismo generador de una distancia infinita, de una fragmentación que no se pueda recomponer), la racionalidad crítica se encontraría presa de sus propias contradicciones, perdida en una lógica ideal ajena al ser mismo de lo político. Y, ciertamente, parece ser esta la conclusión de la que difícilmente puede salir el filósofo crítico. Lo justo, como el ser, al sublimarse idealmente en el mundo de lo posible, en la idea pura-práctica de la libertad, pierde toda factualidad transitiva, toda praxis moral o política transversal, relacional, actual, por sí. El derecho queda definido como un ideal sintético incapaz de mediar entre las libertades o entidades formales sobre las que impone. El ser como relación, el bien como acto, la justicia como expresión del bien común, ha derivado y se ha sublimado en conciencia trascendental, pero al hacerlo, ha perdido su unidad de origen. Kant, a la postre, es incapaz de recuperar los lazos con el ser, con la cosa conocida o querida y finalmente, también con la cosa política. El mundo trascendental, también el ideal jurídico y político, es un mundo escotista, una instancia formalizada y fragmentada interiormente, una configuración esencial, es un ente de razón quebrado ajeno al ser mismo, al conjunto de los seres concretos y a sus relaciones sociales y políticas. El idealismo, ya sea ontológico o trascendental, proyecta siempre un pensamiento del límite, una idealización escotista, una conceptualización basada en la planificación de líneas fronterizas que distribuyen el ser en formas diversas, en causas distintas, en jaulas limítrofes, en posiciones entitativas irreductibles, que más tarde, es incapaz de reunir, que no puede mediar, que no llega a sintetizar.

⁴⁴³ El principio supremo de toda acción y vida humana posible, la condición de posibilidad absolutamente incondicionada.

Podemos afirmar, finalmente, que el conjunto de la filosofía kantiana, consciente en parte de esta dificultad, es un intento por reunir sintéticamente aquello que ha quedado delimitado formalmente, recobrando los vínculos del sujeto con la cosa, del pensamiento con el ser, del nóumeno con el fenómeno, del fenómeno con el *yo pienso*, del individuo con la comunidad, de los derechos individuales con la ley universal; intentos loables ciertamente, pero, desde un punto de vista lógico y analógico, y tal y como advirtió Hegel, fallidos por unilaterales. En este sentido, podemos recuperar de nuevo el texto del prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* donde el propio Kant afirma, refiriéndose a su giro trascendental, que “*Se ha supuesto hasta ahora que todo nuestro conocer debe regirse por los objetos. Sin embargo, todos los intentos realizados bajo tal supuesto con vistas a establecer a priori, mediante conceptos, algo sobre dichos objetos –algo que ampliara nuestro conocimiento– desembocaba en el fracaso. Intentemos, pues, por una vez, si no adelantaremos más en las tareas de la metafísica suponiendo que los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento, cosa que concuerda ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento a priori de dichos objetos, un conocimiento que pretenda establecer algo sobre éstos antes de que nos sean dados. Ocurre aquí como con los primeros pensamientos de Copérnico. Éste, viendo que no conseguía explicar los movimientos celestes si aceptaba que todo el ejército de estrellas giraba alrededor del espectador, probó si no obtendría mejores resultados haciendo girar el espectador y dejando las estrellas en reposo. En la metafísica se puede hacer el mismo ensayo, por lo que atañe a la intuición de los objetos. Si la intuición tuviese que regirse por la naturaleza de los objetos, no veo cómo podría concederse algo a priori sobre esa naturaleza. Si en cambio, es el objeto (en cuanto objeto de los sentidos) el que se rige por la naturaleza de nuestra facultad de intuición, puedo representarme fácilmente la posibilidad*”⁴⁴⁴.

Por su parte, Aristóteles, criticando la postura de Protágoras⁴⁴⁵, hacía ya siglos que conocía la *razón* de este fracaso. La causa de la frustración del idealismo se encuentra en la irracionalidad que supone buscar que las cosas se adapten a nuestra conciencia y no que nuestros conocimientos se lancen en busca del objeto, pues

⁴⁴⁴ KANT, INMANUEL, *Crítica de la razón pura*, Pág. 20. Prólogo, traducción, notas e índices por Pedro Rivas. Madrid, Santillana, 1997.

⁴⁴⁵ ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1053 a 35, traducción de Tomas Calvo Martínez. Editorial Gredos. Madrid 1994.

ciertamente proceden por mera especulación aquellos que “...no buscan que sus teorías y explicaciones concuerden con los fenómenos, sino más bien fuerzan los fenómenos e intentan que concuerden con sus propias teorías y opiniones”⁴⁴⁶.

⁴⁴⁶ ARISTÓTELES, Acerca del alma, 292^a 23-27. traducción de Tomas Calvo Martínez. Editorial Gredos. Madrid 1978.

5. CONCLUSIONES

- Pensaba Hegel que una conclusión filosófica sólo debe aspirar a expresar aquello que implícitamente ya se encontraba al inicio del argumento, antes del desarrollo del mismo, en la idea en sí, y que el despliegue o el *movimiento* del mismo no hace sino mostrar en su propio desenvolvimiento racional. Si bien es cierto que nuestro modo de trabajo responde, no tanto a una elaboración dialéctica, formal y deductiva como la defendida por el idealismo hegeliano, sino más bien a una explicitación y a un trabajo inductivo y analógico, sí podemos confirmar ahora lo que ya se encontraba planteado en la introducción, a saber, nuestra intención de llevar a cabo una reinterpretación y reubicación del pensamiento kantiano en la historia de la filosofía occidental, y todo ello, a través del estudio de determinados conceptos metafísicos, gnoseológicos, prácticos y jurídicos (que si bien surgen en la Grecia clásica, alcanzan su cristalización en la edad media cristiana), guiado todo ello, como decimos, por un método estructural que extrae sus presupuestos filosóficos de una hermenéutica analógica de signo aristotélico.

Efectivamente, el análisis de determinados conceptos fundamentales del criticismo trascendental en torno a determinadas cuestiones epistemológicas, éticas, y también políticas y jurídicas, nos ha reenviado a un modelo de pensamiento cuyos planteamientos, interrogantes y propuestas de solución hunden sus raíces en el horizonte filosófico que abre el escotismo y el ockhamismo medieval. Y esta era, ciertamente, nuestra hipótesis de trabajo: encontrar las pruebas doctrinales que justificaran que la estrategia más característica del criticismo trascendental (el planteamiento de determinadas diferencias o fracturas formales, tanto en el sujeto teórico como en el práctico, así como su posterior síntesis trascendental), responde básicamente a estas dos filiaciones teóricas pertenecientes a la última escolástica.

Así es, la absoluta independencia (la falta absoluta de relación) de las representaciones subjetivas (al menos, en el plano epistémico) con respecto al objeto o cosa en sí, reproduce fielmente el nominalismo ockhamista y su defensa de la voluntad

absoluta de Dios; estrategia que es, a su vez, heredera del cauce filosófico abierto por la distinción formal y el *esse objectivum* escotista. Asimismo, la serie de instancias formales que dividen y fragmentan al sujeto trascendental (y también a la comunidad política), junto con la necesidad lógica de introducir un mediador sintético, una unidad de orden, que acerque y concilie esas mismas fracturas internas (una relación no por sí, sino formal, de orden, esto es, garantista,), responde a la inteligibilidad univocista propia de la distinción formal *ex natura rei* defendida por el propio Duns Escoto.

- Si la conclusión anterior es cierta, esto es, si se ha conseguido articular una comprensión estructural reveladora de los principios últimos del criticismo trascendental, identificando así sus raíces medievales, entonces, parece que las pretensiones estructurales y hermenéuticas de partida han cumplido su función heurística. En efecto, nuestro instrumento de estudio estructural, analógico y hermenéutico ha dado suficientes pruebas de su capacidad teórica y comprensiva. La filosofía kantiana, su problemática y sus diversas soluciones, tanto especulativas como prácticas, han cobrado un sentido genético y estructural sorprendente a través de una interpretación comparativa y analógica. Sus más reconocidos hallazgos filosóficos, junto con sus propuestas más oscuras o ambiguas, aparecen nítidamente expuestos e interpretadas en su unidad doctrinal y en su relación con otros planteamientos filosóficos, a través del modelo de comprensión estructural utilizado. Y no sólo eso, sino que incluso las posteriores soluciones que plantearon los albaceas filosóficos del criticismo trascendental, las aporías que el idealismo alemán afirmó superar (junto con el propio giro antimetafísico, perspectivista e historicista concluido en la posmodernidad abierta por Nietzsche), encuentran en nuestro trabajo interpretativo su verdadero sentido estructural y proyección lógica e histórica. Verdaderamente, como afirma André de Muralt, parece que buena parte de los planteamientos filosóficos aristotélicos (en concreto, la analogía del ser, esto es, su consideración del ser como forma y como fin, como sustancia y como acto), aún hoy, sirven como una vigorosa red comprensiva con la que apropiarnos, estructuralmente, de la herencia filosófica occidental, identificando, a través de sus propias relaciones, sus posibles virtudes, unilateralidades, deficiencias y excesos.

- Así pues, y como decíamos unas líneas más arriba, en esta búsqueda estructural de sentido hermenéutico y analógico que ha gobernado la investigación, hemos perseguido el rastro del significado de ciertos conceptos fundamentales: la forma, la materia, el acto, la relación, la distinción formal *ex natura rei*, el *tertium quid*, la potencia absoluta de Dios, la voluntad, lo posible, la esencia real, las condiciones de posibilidad, la unidad de orden, la síntesis, la libertad, la ley ..., partiendo de la filosofía griega, pasando por su reelaboración y cristalización medieval, hasta su paradigmática expresión kantiana. En el análisis filosófico y estructural de dichos conceptos hemos observado cómo, en la última escolástica, uno de los conceptos clave analizados, la forma, se separa en cierto modo de la materia con la que funda la sustancia física, adquiriendo una cierta entidad o actualidad de por sí. De esta manera, para Duns Escoto, tanto la forma como la materia que integran la sustancia particular constituyen dos entidades formales con cierto ser separado. A su vez, esta separación o formalización de la sustancia física tiene su correlato estructural en el ámbito gnoseológico, al distinguirse formalmente el acto de conocimiento en una serie de causas parciales con cierta independencia, esto es, con cierto ser de por sí: el sujeto que conoce, el objeto representado, y la representación del mismo en la propia conciencia, el *esse objectivum*. Distinción formal que tendrá también su análogo estructural en la formalización del *esse volitum* en el ámbito del querer, con lo que la voluntad del hombre y el objeto de ese querer, el fin de la acción moral, quedarán fracturados.

Este desarraigo de la forma con respecto a la materia en la sustancia física, junto con la formalización de las distintas causas que componen el conocer y el querer (formalización que, como decimos, acaba por separar la actividad del sujeto del fin querido o conocido), se inicia en la filosofía de Duns Escoto como una cierta recuperación del platonismo, reinterpretación que busca, además, justificar una teoría de la verdad que propicie la identidad absoluta entre cada forma reconocida por el intelecto humano (cada distinción que elabora la razón) y cada aspecto del ser mismo. Esta deriva formalista y esencialista provocará, en última instancia, que el proceso de conocimiento quede reducido a una investigación de puras formas, de entidades de razón absolutamente unívocas (acercando, finalmente, el método y la aproximación filosófica a un modelo de conocimiento análogo al matemático).

Y es que, desde el punto de vista del pensamiento escotista, tanto la sustancia física o metafísica, como el proceso de conocimiento y de volición, tienden a interpretarse más bien como una relación predicamental y no como una unidad sustancial o actual, esto es, cualquier forma de relación se entenderá como una cierta unidad compuesta por varias formas distintas, cada una de ellas con un cierto ser de por sí (por varias entidades o ejercicios formalmente diversos). Esta nueva postura filosófica, deudora del platonismo antiguo, se encuentra muy lejos de la comprensión aristotélica de la que surge el conjunto de la filosofía escolástica, donde se entiende tanto el ser, el conocer como el querer, como un acto recíproco y total de varias causas que no pueden distinguirse formal o esencialmente constituyendo cada una de ellas un cierto ser separado y por sí. En efecto, Aristóteles defiende la unidad por sí tanto de la sustancia como de la acto noético y ético.

En cualquier caso, la última disgregación formal escotista entre el sujeto y el objeto en el ejercicio noético (y también en el ético), se radicalizará en el equivocismo que caracteriza la filosofía de Guillermo de Ockham, la cual acabará por separar cada una de esas partes formales de manera absoluta, ensanchando, definitivamente, las fracturas que su maestro Escoto había planteado y negando completamente la posibilidad de cualquier tipo de relación (tanto actual, aristotélica, como formal, escotista). La relación, finalmente, no se admitirá ni en el plano ontológico (donde cada ser es absolutamente singular), ni en el epistemológico (donde la representación en el alma humana no tiene relación alguna con la cosa misma que es pensada), ni en el ético (donde la volición es también un ser absoluto, libre del fin u objeto de ese querer), ni por último, tampoco en el jurídico o político (donde la comunidad política es tan sólo un agregado de individuos sin vínculo alguno que la aglutine). De esta manera, y en función de la potencia absoluta de Dios, Ockham defiende que en el plano metafísico no hay una naturaleza universal que vincule o relacione cada ente en un mismo género de cosas; mientras que en el proceso de conocer, el alma podrá obtener sus ideas al margen de la cosa misma que representa, desvinculada absolutamente de cualquier relación que la acerque al ser mismo; de igual modo que el bien es independiente de todo fin. Finalmente, como decimos, en el ámbito jurídico y político, análogamente al resto de sus planteamientos filosóficos, Ockham postulará un plexo social absolutamente equívoco constituido por la libertad irreductible de los sujetos, por su absoluta independencia, por su carencia total de cualquier tipo relación política de por sí,

individuos que, eso sí, podrán voluntariamente decidir tanto agruparse como desvincularse de la entidad política artificialmente construida, la cual constituye una expresión accidental de la voluntad soberana de cada sujeto concreto y particular, y no una relación natural.

En este sentido, y guiado por estos principios, Ockham defenderá el valor puramente nominal de los productos de la inteligencia humana, los cuales, como decimos, han perdido toda referencia, toda relación, final o formal, con la cosa misma, con el ser. De este modo, Ockham concluirá (a la manera moderna), que las operaciones cognitivas del alma suponen y actúan como una simple suposición. Así pues, el nominalismo característico de la postura filosófica de Ockham será la conclusión lógica de la equivocidad y del voluntarismo que niegan cualquier valor, metafísico, gnoseológico o práctico, a la relación.

En cualquier caso, esta senda escotista y ockhamista, la cual plantea, respectivamente, una lógica unívoca y equívoca, olvidando ambas el concepto de relación actual, y con él, la analogía del ser (el reconocimiento del ser como forma y como fin), tiene, como acabamos de constatar, la consecuencia de postular una metafísica o bien quebrada, o bien defensora de lo absolutamente singular. Esta lógica implica también que se abandone definitivamente el sentido teleológico de toda acción, la consideración de la causa final en el conocer y el querer, así como la comprensión causal recíproca y total propia del aristotelismo. Y será, precisamente, esta estrategia teórica la que se revelará como el cauce característico por donde transitarán las huellas de la modernidad filosófica (al menos en la Europa continental) a partir del filósofo español Francisco Suárez. En efecto, el pensador jesuita ahondará en la pérdida de sentido filosófico del acto en favor de la mera posibilidad. De este modo, Suárez afirmará que el ser concreto y particular, como la entidad política misma, es un ente posible antes que un ser actual. La esencia real se encuentra ya en la posibilidad de manera previa a su concreción existencial. La sociedad, el agregado de individuos que aún no constituyen la comunidad, contienen ya -esencialmente, virtualmente- la posibilidad de la constitución política, la potencia o el poder que permite la consecución del estado. En efecto, la forma de la esencia real comprendida en la mera posibilidad, posee la misma proporción de ser que el acto que la materializa. La comunidad política se encuentra ya presente, esencialmente, en la mera posibilidad social de su propia

constitución política. De ahí que el pensamiento pueda discriminar el acto, la existencia, y reducir su análisis a la mera esencia, a las formas puras virtualmente contenidas en ella.

Esta solución metafísica y gnoseológica, como decimos, calará profundamente en las mentalidades modernas. En efecto, apoyada en esta deriva epistemológica formalista y escotista que plantea Suárez, la modernidad filosófica continental de los siglos XVII y XVIII descalificará al pensamiento inductivo como impreciso y poco certero, como un conocimiento incapaz de conectar el objeto y la representación del mismo, dando paso, definitivamente, al ideal de seguridad y certeza propio del razonamiento deductivo, del ideal axiomático, del modelo matemático, del paradigma racionalista cartesiano⁴⁴⁷. El ser actual pierde su consideración metafísica fundamental, la cual es ocupada ahora por la virtualidad, por la esencia real, por la mera posibilidad real antes de su concreción actual. Estudiar lo virtual, analizar las esencias o formas puras, sus sentidos o significados puramente racionales, su funcionamiento lógico, su desenvolvimiento deductivo, será la clave epistémica de la nueva filosofía que pretende haber descubierto la modernidad continental. De este modo, la inteligencia humana, la filosofía misma, debe ocuparse del ser como si de un ente de razón se tratara, como si fuera una mera forma, una esencia, una idea, una pura posibilidad.

- En cualquier caso, la forma posible que contiene ya la esencia real (la mera posibilidad de ser que en Suárez y en el racionalismo moderno se ha alejado definitivamente del ser como acto), adquirirá un valor de función o de capacidad exclusivamente subjetiva o epistémica en el planteamiento crítico de Immanuel Kant, afirmándose ahora como el reino de la conciencia, del yo, de la posibilidad *a priori*, del sujeto trascendental. El ser posible se reduce a función, a condición de posibilidad subjetiva o trascendental, que da razón, tanto de la verdad, como del bien, como también, finalmente, de lo justo. La esencia real como ente virtual pasa a considerarse como la serie de condiciones de posibilidad trascendentales que propician el conjunto de la experiencia y del conocimiento humano (sensibilidad, entendimiento y razón –teórica

⁴⁴⁷ Por su parte, el pensamiento anglosajón, guiado por el nominalismo okhamista acabará en las filosofías empiristas y en su paradigmática expresión en el escepticismo de Hume, el cual, por otro lado, será una postura que influya también en el propio criticismo kantiano

y práctica-). La verdad, como también el bien o lo justo, se entenderán ahora como diversas expresiones deducidas de las formas universales propias de la conciencia, extraídas formalmente de los elementos trascendentales que constituyen al sujeto moderno (núcleo de toda inteligibilidad). La verdad, el deber y la justicia, quedarán así reducidas a un mero producto de la conciencia, a un ideal subjetivo, a un procedimiento o función anclada en la capacidades o formas propias de la inteligencia humana, a un fruto racional emanado de las condiciones de posibilidad trascendentales, las cuales, abren tanto la posibilidad de la experiencia fenoménica, como cualquier intento de articular un conocimiento moral, y finalmente también, la elaboración teórica e ideal de lo jurídico. El conocimiento posible quedará así reducido a una mera función sintética de la conciencia humana, a un *a priori* subjetivo, a una esfera o modo del sujeto trascendental siempre más acá del acto, previo a lo concreto, a lo individual, al ser. La especulación kantiana plantea un concepto de conocimiento, de bien y de justicia, basados en una serie de funciones o condiciones de posibilidad subjetivas, esto es, sujetados sobre un elenco de capacidades ideales formalizadas, trascendentales y *a priori*, esto es, puras, al margen absolutamente (como en Ockham) de la materia óptica, humana o social, que, a la postre, habrán de ordenar, racionalizar o legislar, y, formalmente diferenciadas entre sí, fracturadas, distinguidas formalmente *ex natura rei* (Escoto).

La forma universal, la verdad, el deber, la ley, la justicia, se extraen, de este modo, de las entrañas del sujeto trascendental como una mera unidad de orden funcional, y no se inducen de la cosa o situación concreta y particular, como defendía Aristóteles. Por su parte, la cosa en sí, la realidad extramental, el mundo nouménico (que en última instancia representará el receptáculo material que ha de recibir la legislación trascendental propia de lo moral o de lo jurídico posible o ideal), quedará reducido a una pluralidad de sucesos libérrimos o entidades amorfas múltiples y sin sentido, sin relación por sí. De ahí que el ser o la cosa, tal y como es en sí misma, se torne incognoscible e irracional, y que, por tanto, sea el polo subjetivo trascendental el único cauce posible capaz de establecer un orden, el cual, a su vez, sólo puede constituir un orden formal, un orden garantista, una unidad que intenta cerrar lo de por sí fragmentado, un orden escotista (una relación necesitada de una mediación lograda a través de un tercero), una unidad derivada de la propia conciencia trascendental. La verdad, el bien o lo justo, no se dicen ya de muchas maneras, sino que se reducen

unívocamente a la forma ideal-trascendental, a la mera función o condición de posibilidad subjetiva o trascendental anidada en la conciencia humana (o en la conciencia de cualquier ser racional, diría Kant).

Así pues, podemos decir que, para la modernidad kantiana, el ser que tiene razón de ser se agota en el conocer. De este modo, la metafísica se torna en epistemología. El ser que puede reconocerse por contener la única virtualidad racional (la única instancia capaz de dar sentido y significación a la experiencia humana), se agota en lo posible, en la idea, en la esencia real, en los productos elaborados apriorísticamente por el sujeto trascendental, en su capacidad generadora de mundos posibles, de formas, en su mera función legisladora. El ser, tal y como ocurría en el platonismo antiguo, se reduce al género, a la idea, a un mundo de formas o esencias, a una mera condición de posibilidad formal, pero eso sí, perdiendo su condición metafísica griega y trocando la trascendencia platónica por la trascendentalidad kantiana, esto es, otorgando a este mundo de idealizaciones o formas puras un sentido posibilista epistémico como capacidad o función subjetiva, un significado formal vacío y cuasi-geométrico producido por la conciencia, portador de un valor meramente subjetivo, exclusivamente epistemológico, *a priori* de toda concreción ontológica (o como diría el propio Kant, al margen, absolutamente, del ser nouménico).

Pues bien, aún siendo esta revolución epistémica un cambio profundo con respecto a la filosofía o metafísica de corte aristotélico, este giro moderno desde la metafísica del ser hasta la epistemología del sujeto constituye tan sólo un paso intermedio en la verdadera estrategia kantiana, la cual concluye su viraje ubicando la forma trascendental fundamental en las capacidades propias de la razón práctica, en el seno del sujeto moral, en las funciones características del deber (la metafísica metamorfoseada en epistemología, finalmente, se traduce en una moral del deber, en una deontología). La forma trascendental cardinal (la unidad sintética más universal), la idea de las ideas (como en Platón, la idea de Bien), el *a priori* con más grado de abstracción y de posibilidad sintética, la condición de posibilidad incondicionada, la función de funciones, la conciencia más consciente, para Kant, será la forma de la moral, o cómo él mismo la denomina, la determinación de toda actividad humana por razón de la libertad. En efecto, la ley fenoménica, las leyes de la naturaleza, la ciencia, la forma teórica trascendental dispuesta desde la sensibilidad y el entendimiento, recibe

su condición de posibilidad de una esfera trascendental superior, de una forma más pura, de una función más universal, del ámbito racional y práctico propio de la moral, de la posibilidad de la libertad, de la voluntad pura-práctica. No son la sensibilidad ni el entendimiento las capacidades humanas procuradoras de la unidad de orden o del sentido último de todo conocimiento y vida humana; este significado y condición, capaz de elevar al hombre por encima de la necesidad natural propia del mundo fenoménico, se alcanza a través de las funciones características de la razón práctica. De este modo (modernamente), la libertad, como la última del sujeto conciencia, como la condición incondicionada producida por la razón práctica, como la idea de las ideas, como la condición de posibilidad de toda condición de posibilidad, será la esencia formal última que ha de otorgar sentido al conjunto de procesos o funciones *a priori* característicos de la subjetividad trascendental.

Pero esta deriva práctica del sujeto-conciencia kantiano aguarda aún varios *giros trascendentales*. En efecto, la libertad misma como postulado último de la razón práctica (y con ella, también, de la propia razón pura), al no poder inducirse de la experiencia misma del ser (de la cosa en sí), y como tampoco puede deducirse de un principio o función racional superior, quedara como una razón sin razón, como un fundamento sin fundamento, como *condición incondicionada* del conjunto de formas *a priori* que constituyen al sujeto trascendental. Así se concluye que la forma última del sistema apriorístico kantiano no se puede deducir o justificar racionalmente, no se puede formalizar por un elemento o forma *a priori* con mayor grado de universalidad, con mayor capacidad sintética. La libertad, la idea de las ideas, la forma de las formas, descansa en el aire.

Y no podía ser de otra “forma”. Efectivamente, en un sistema de pensamiento sustentado sobre una lógica deductiva, los axiomas o primeros principios no pueden ser justificados racionalmente. De ahí que los postulados de la razón práctica requieran, para ser aceptados, de una creencia, o como afirma el propio Kant, de una especie de *fe racional*. Este hecho teórico resulta ciertamente preocupante para una filosofía volcada sobre la razón, para un pensamiento que se tiene por un baluarte de la ilustración, para una filosofía que se entiende a sí misma como crítica. Y es que, ciertamente, si el elemento último sobre el que se apoya todo el sistema apriorístico y deductivo trascendental sólo puede aceptarse a través de una fe, la arquitectónica misma del

sistema crítico trasluce su absoluta carencia de base racional (su absoluta falta de crítica). En última instancia, el conjunto del sistema trascendental o *a priori* kantiano se sujeta sobre una base religiosa. Y, como decíamos más arriba, esta inquietante conclusión para la razón trascendental misma, no es el resultado de una última decisión arbitraria del propio Kant, sino que constituye una conclusión absolutamente ineludible, estructuralmente necesaria, lógicamente inevitable, inherente a sus propios planteamientos filosóficos. En efecto, si el método de conocimiento escogido para elaborar el pensamiento filosófico reproduce el ideal deductivo y axiomático característico del saber matemático (esa estructura de pensamiento que el racionalismo y el criticismo moderno heredan del escotismo latente en la doctrina suareciana), no puede haber otra salida que la aceptación irracional de una serie de postulados, de los primeros principios, de las más generales o universales funciones o condiciones de posibilidad ideales. El hecho de necesitar una fe o un sostén de tipo religioso para soportar los pilares axiomáticos del criticismo es un elemento estructural que el criticismo kantiano no puede eludir.

Este último arropo religioso del que se vale Kant, sin embargo, no cerrará aún el sistema trascendental. El conjunto del proyecto filosófico postulado por el pensador prusiano necesita aún un último giro para completar su propuesta. En efecto, finalmente, y como concretaremos en los puntos siguientes, la razón última del conjunto del sistema kantiano (el giro postrero), será la de volcar esa verdad axiomática, apodíctica y *a priori* que se sujeta sobre una fe racional en la libertad, en el mundo social. La racionalidad *a priori* de la conciencia trascendental tiene su última vocación en expresarse jurídica y políticamente contagiando con su verdad y su universalidad a un mundo social falto de orden y de justicia.

- En cualquier caso, lo que se muestra claramente en el pensamiento crítico de Kant en sus diversas soluciones filosóficas es el abandono definitivo de la filosofía aristotélica, es el desapego por cualquier tipo de propuesta metafísica, es la reducción de la filosofía a epistemología (y, finalmente, a deontología). Y como ya hemos avanzado, este deslizamiento que Kant consume, este cambio de intereses filosóficos desde la relación, desde el acto, hasta las funciones sintéticas del sujeto trascendental (y en última instancia a la fe que sostiene a éste), esta reformulación de la relación a unidad

de orden subjetiva, desde el fin o el acto a las funciones sintéticas del sujeto moral moderno (este vaciamiento de la metafísica que acaba por reducir la filosofía a una moral de la voluntad, esto es, a las posibilidades abiertas por la libertad, a la deducción trascendental de este ideal último de la razón pura-práctica), conlleva una problemática filosófica y estructural que se ha intentado explicitar a lo largo del presente trabajo de investigación, en concreto, a través del estudio de determinados conceptos y textos originales.

En efecto, mediante un análisis conceptual que busca poner en relación, estructuralmente, las distintas doctrinas de pensamiento (o los diversos planteamientos filosóficos dentro de una misma doctrina), hemos concluido que el idealismo deductivo y trascendental que Kant postula desde parámetros escotistas y ockhamistas se encuentra constreñido, como ya hemos avanzado en estas mismas conclusiones, por una triple dificultad lógica (o sintética):

1. Por un lado, procurar la suficiente coherencia interna a la infinidad de partes, formas, o causas *a priori* o por sí que se encuentran rotas en esa fragmentación irreductible que constituye al sujeto trascendental, o en otras palabras, articular un mediador sintético que, en cada parte del sistema, reúna formalmente lo que por sí mismo se encuentra escindido.
2. En segundo lugar, postular una forma ideal que sirva de fundamento, de axioma o de principio último del que extraer una verdad absoluta sobre la que sujetar teóricamente el conjunto del sistema, de tal modo que otorgue al mismo una validez apodíctica, una racionalidad deductiva, tiñendo todas sus conclusiones de una seguridad y necesidad de la que carece toda experiencia o conocimiento inductivo que se pliegue a la cosa misma.
3. En tercer y último lugar, la dificultad definitiva con la que se encontrará el programa formalista, puro, *a priori* o trascendental propuesto por el criticismo kantiano, será la de ofrecer una salida nouménica (política, jurídica) a ese mundo de validez interna deducido de la libertad como idea de las ideas, esto es, la necesidad de arbitrar una posible plasmación

política a esa esfera de idealidad condicional contenida en la conciencia y constituida por las formas subjetivas trascendentales.

Insistamos con algo más de detalle en estos tres grandes problemas que jalonan el criticismo kantiano: la fragmentación de la conciencia trascendental, el sustento fideísta que acaba necesitando el conjunto del sistema axiomático y la salida moral, política y jurídica de ese sujeto conciencia que ha reducido toda metafísica a una epistemología deontológica.

Ciertamente, como venimos observando, el conjunto de condiciones de posibilidad trascendentales constitutivas tanto de la verdad científica o fenoménica, como de la verdad práctica o moral, y que finalmente se cierran a través del postulado último de la libertad, se encuentra arraigado en un modo de realidad virtual unívoco, y a la vez formalmente fragmentado, muy lejano a las circunstancias y acontecimientos sociales concretos a los que se ha de aplicar. De este modo, las formas poliédricas (tanto teóricas como prácticas) que constituyen al sujeto trascendental chocan tanto con sus propias contradicciones internas como lo harán también con la equivocidad externa del mundo nouménico; las leyes formales en cascada que dispone el sujeto conciencia (tanto fenoménica como moralmente) colisionan con sus propias rupturas internas, además de con la multiplicidad abigarrada del mundo nouménico o cosa en sí. Cómo muy bien observó Hegel, el déficit principal de la filosofía kantiana se encuentra en que lo ideal (lo posible) y lo real (lo nouménico) se oponen como lo abstracto y lo concreto de un modo irreconciliable, sin que medie una superación dialéctica posible que rebase semejante oposición. El sujeto kantiano cae presa de una esquizofrenia interna y de una absoluta sordera con respecto al mundo exterior.

Pero, si bien es cierto que será precisamente la reflexión hegeliana la que ha de conducir esta contradicción implícita en el criticismo trascendental, no sólo a su superación o asimilación sino, incluso, al rango de principio constitutivo de su propia filosofía especulativa (la dialéctica), y por tanto, a una cierta conciencia doctrinal (que no tanto estructural), la propia reflexión kantiana representa ya un denodado intento por reparar y superar dichas fracturas. La búsqueda continua por articular una mediación sintética al hiato generado por una lógica del límite y de la separación formal, se encuentra presente tanto en la epistemología, como en la ética, como, finalmente también, en la teoría del derecho kantiana. Sin embargo, este intento de mediación de

las fracturas internas no se alcanza satisfactoriamente. Y no lo hace por una imposibilidad lógica irresoluble. Y es que una filosofía que parte de lo formalmente distinto, una reflexión que se compromete con un conflicto incondicional de partida, un pensamiento que plantea un límite inicial entre una serie de partes o causas distintas y por sí, una reflexión esquizoide, difícilmente puede adquirir una postrera asociación equilibrada, o en otros términos, un *tertium quid* escotista que difumine la frontera original, que ponga paz al conflicto, que sintetice los opuestos originales reconduciendo la brecha de partida a una unidad de orden postrera. Efectivamente, como hemos comprobado en las distintas encrucijadas en las que desemboca la filosofía crítica kantiana, la solución sintetizadora puesta por el tercero no llega a cumplir su intento de conciliación. Finalmente, la mediación que pretende acercar y unificar cada una de las fracturas formales abiertas en el seno de la conciencia trascendental, no alcanzará a unir armoniosamente las dos partes que componen el enfrentamiento original. En última instancia, la unidad sintética siempre acabará basculando hacia uno de los dos lados de la contradicción. Uno de los polos se resuelve siempre como el más principal. El juez o mediador trascendental que ha de arbitrar la paz entre los dos enemigos irreconciliables, siempre se encuentra *dando la razón* a uno de ellos.

Por otro lado, la necesidad de ofrecer un último postulado o condición incondicionada sobre el que apoyar todo el sistema, proponer la idea de la libertad como la última base que sostenga el conjunto del sistema subjetivo trascendental, estallará en una problemática que, a mi juicio, resulta también irresoluble. Efectivamente, la segunda dificultad que lastrará la propuesta kantiana tampoco resolverá, de un modo filosóficamente eficaz, la cuestión que pretende salvaguardar, esto es, la de otorgar al conjunto del sistema de una validez apodíctica, universal y necesaria. Y es que el hecho de que el sentido último de todo el sistema trascendental, finalmente, no pueda sino sostenerse a través de una fe, muestra a las claras, el formalismo matemático que define todo el proyecto filosófico. Ciertamente, un modelo matemático puede tener a bien mantener una serie de axiomas que queden sin justificar, que se acepten como una fe, pero que, por mor de la utilidad del modelo en su conjunto, en función de la utilidad teórica o aplicativa del sistema (por ejemplo, por las ventajas prácticas que se deducen de la geometría euclidiana), haya que aceptar. Ahora bien, medir una doctrina filosófica mediante parámetros formales no puede resultar igual de legítimo, juzgar un pensamiento por su éxito autorreferencial y por la utilidad de sus conclusiones no deja

de ser problemático. Y no deja de serlo pues los criterios para decidir el valor y la utilidad de las conclusiones de una propuesta filosófica no pueden gozar del consenso científico o filosófico con los que valoramos los modelos matemáticos en su aplicación científica. En último caso, para valorar los planteamientos filosóficos desde este criterio de verdad, será una cuestión histórica, cultural, voluntarista o llanamente emocional la que decida que planteamiento teórico es suficientemente útil. Ahora bien, valorar los planteamientos filosóficos mediante criterios pragmáticos, utilitarios o puramente formales teñidos de voluntarismo, no es la única respuesta al problema de la verdad filosófica. Se puede buscar un criterio de verdad metafísico. Esta otra posibilidad, más cercana a la posición aristotélica, permite que la cosa misma sea el juez de la propia reflexión, y que por tanto, no lo sean la utilidad y la presunta autorreferencialidad formal del sistema. De modo más racional, Aristóteles no confunde, como si lo había hecho su maestro Platón, una ciencia formal como las matemáticas y el intento filosófico por explicar el ser (en cualquiera de sus manifestaciones). En efecto, la filosofía no debe medirse solo por su coherencia y su validez apodíctica, sino también por su poder explicativo, por su capacidad de ofrecer una razón plausible del ser, del ser y del conocer mismo. Dicho con otras palabras, la reflexión filosófica debe ser capaz, no sólo de deducirse con coherencia, sino también de servir de armamento conceptual con el que explicar el conjunto de la experiencia humana (social, política, cultural, histórica, cognitiva, científica, natural, física, ...)

En cualquier caso, la propuesta filosófica que Kant propone, en vez de buscar su fundamento de verdad en su comparación con el ser mismo, busca una verificación auto-referencial, una verdad que se pliega a lo exclusivamente formal, que se convierte en mera validez, en vacía coherencia (este criterio de verdad será el que herede también la dialéctica hegeliana en la Ciencia de la Lógica, la cual convertirá en un problema fundamental la cuestión del inicio mismo de la ciencia, la cuestión del primer principio, que, como se sabe, empieza con el *ser*, la *nada* y el *devenir*, comienzo, que lo es, no tanto de la cosa, sino del sujeto mismo que se dispone a pensar, de su ejercicio especulativo superador de la mera representación). Finalmente, esto provoca que la mentada validez axiomática que Kant defiende se sostenga únicamente sobre la aceptación de los primeros principios, que, como tales, por definición, no pueden ser razonados o justificados, sino que han de ser reconocidos por una fe, por una creencia, en este caso, por una fe hundida en la religión cristiana, en unas convicciones

religiosas que proponen, pues, una determinada idea de fe y de Dios (y como no podía ser de otra manera, la fe propia del cristianismo protestante, del pietismo que Kant recibe de niño). Y esto ciertamente, no parece razonable. Que el conjunto de un proyecto filosófico no pueda dar razón de sí mismo a través de sus propias capacidades explicativas, mediante su propio orden de racionalidad, por medio de la riqueza interpretativa generada por su propia propuesta, por su adecuada explicación del ser y de otros planteamientos filosóficos, y que tenga, por el contrario, que arrogarse una creencia, una fe, para sostenerse y legitimarse, no deja de ser ambiguo. Y este es, verdaderamente, el más grave déficit del formalismo característico de la filosofía kantiana, el cual se encuentra en huir de un concepto de verdad como adecuación y en optar por un sostén teórico deductivo y axiomático, por una estrategia de justificación basada exclusivamente en la validez, en la coherencia, en un reduccionismo deductivo, en un formalismo matemático.

Pero no solo las fracturas internas de la conciencia trascendental no alcanzan a cerrarse adecuadamente y la fe acaba inundando todo el pensamiento crítico, sino que, en última instancia, el criticismo kantiano tampoco resuelve adecuadamente la problemática de la posible reconciliación sintética entre el individuo conciencia y la comunidad política. Como hemos constatado en los últimos capítulos de la investigación, y como analizaremos detalladamente en el siguiente punto de las presentes conclusiones, está será la última dificultad doctrinal que lastrará el proyecto crítico, la cual, se deriva, a su vez, del propio planteamiento axiomático que venimos analizando.

- Así es, esta falta de conciliación que hemos encontrado en el conjunto de la filosofía trascendental kantiana, esta imposibilidad mediadora de la síntesis trascendental, cobrará especial relevancia, como venimos insistiendo, en el ámbito de la filosofía jurídica kantiana, pues es en esta esfera donde la racionalidad fontanal contenida en el sujeto-conciencia se ha de proyectar exteriormente. En efecto, la teoría del derecho planteada por el filósofo de Königsberg pretende imponer un orden de justicia ideal, una forma legal trascendental, sobre una materia humana y social formalmente diversa, violenta e irracional (este último conflicto característico del criticismo entre la forma y la materia se resume en la conocida *insociable sociabilidad*

que constituye el mundo humano según el propio Kant). Para ello, se elevará la libertad subjetiva (la forma de la voluntad, la libertad como la idea de las ideas, la condición de posibilidad de todas las demás condiciones, la función última del sujeto trascendental) a principio político rector de todo el entramado político, de toda la estructura legal e institucional. La libertad será el principio o ideal jurídico y político que ha de permitir que esa *insociabilidad* de la que habla el propio Kant se someta a niveles adecuados o soportables de justicia (de *sociabilidad*). Y esto sólo se puede lograr cuando el plexo legal e institucional responde al único interés político de salvaguardar esa misma forma subjetiva, la libertad trascendental original. Efectivamente, tal y como hemos visto en el análisis estructural de la filosofía jurídica kantiana, el estado legal, la *sociabilidad* en su verdad trascendental, la justicia formal, sólo se logra cuando la ley que constituye el vínculo político mismo, cuando la ley que propicia proyectar la propia comunidad, se origina mediante un contrato social que representa la voluntad de esos mismos sujetos o libertades originales absolutas. De esta manera, la libertad expresada en el contrato de asociación política permitirá domesticar la *insociabilidad* de partida propiciando una síntesis trascendental, una unidad social sintética, proyectando así la única justicia posible, exteriorizando, de este modo, una justicia desde principios *a priori*. De esta manera, Kant reducirá el significado de la ley y el derecho a una mera garantía sintética y provisional (o sea, a una unidad política que lo es, tan sólo, en la medida de lo posible) de esos mismos derechos subjetivos de los que emana originalmente esa misma legalidad o legitimidad virtual reconocida.

Así pues, y siguiendo las filosofías del derecho de Ockham (donde, ciertamente, no hay lugar para la relación política, y donde la sociedad se compone por una serie de individuos absolutos e irreconciliables) y de Suárez (donde sí se propone una unidad de orden posible, una forma esencial como aptitud capaz de generar un cierto orden político), para Kant, la libertad o la voluntad de cada uno de los sujetos, la condición incondicionada, la forma vacía de la moral, la función última del sujeto trascendental, la idea de las ideas constitutiva de la razón práctica, se plantea como el único fundamento ideal o posible de la justicia, la cual se concreta en una paz social generada por medio de un contrato que, a su vez, es expresión de esa misma libertad original. De este modo, desde la libertad vertida en el contrato de asociación política se posibilita la creación de la asociación social misma, o en otras palabras, es la libertad expresada contractualmente la única idea capaz de constituir una estructura legal y política

racional, homogénea, universal, legítima y justa. En efecto, tanto para Suárez como para Kant, que no tanto para Ockham, la postulación de lo fragmentario, la suma de las voluntades individuales, la reproducción de un límite formal entre los sujetos que conforman el ámbito social, pretende recogerse luego en una síntesis o unidad de orden política coherente (en un orden político ideal surgido como mera posibilidad, ontológica en Suárez y meramente lógica y epistémica, sintética y trascendental en Kant). Pero si la voluntad particular, constitutiva de la legitimidad de cualquier forma política, no admite otra regla, otra ley, otro derecho, otra justicia que ella misma, ¿cómo es posible que la suma de esas mismas individualidades formalmente distintas vaya a permitir alcanzar una cierta concordancia entre las mismas y con ella, una cierta solidez social, una paz, una cierta unidad de orden política con pretensiones de estabilidad? O en otras palabras: ¿no tendrá la naturaleza absolutamente libre del sujeto, finalmente, mucho más de *insociable* que de *social*, mucho más de individualidad aislada que de ser común, de ser político?

En cualquier caso, Kant alberga la firme convicción de que el derecho que ha de instaurar la justicia política (como la verdad o el bien) no puede extraerse inductivamente de la realidad social misma (pues si se pudiera, entonces, la ley sería la expresión de una regla empírica y contingente). Para el filósofo de las tres críticas, lo justo no se puede inducir de un mundo que se encuentra dominado por el antagonismo, por la guerra de unos sujetos contra otros, por una *insociabilidad* de partida, por un enfrentamiento de unas voluntades libres con otras que también lo son (en definitiva, de un mundo social, absolutamente carente de relación, de fin, de acto por sí, de bien común). Esta convicción antropológica y política provoca la postulación de un derecho puramente formal. En efecto, del mismo modo que en el ámbito de la moral la razón práctica se reducía a la deducción de un imperativo o un deber sin ningún contenido, esto es, a la buena intención que consiste en tratar toda libertad como fin en sí misma, reduciendo así la felicidad a un querer contingente e imposible de ser universalizado (a un interés absolutamente empírico), el derecho racional y *a priori* ha de limitarse también a un estatus formal, a la protección coactiva de la libertad externa, pues otra vez, resulta imposible dar razón de un bien común con contenido, de un fin político con pretensiones de universalidad. Así pues, no puede haber un fin propio para la comunidad política, no puede atribuirse un bien común metafísico u ontológico que constituya la comunidad, dado que ésta resulta ser una mera suma de libertades

absolutas sin una finalidad común que las pueda ordenar, sin un objeto universal al que puedan tender como colectividad. Y si no hay ser político o justicia de por sí, si no hay un fin propio que caracterice a lo político, si no hay una ley, un derecho, o un orden social natural con valor metafísico que medie entre los inevitables problemas que genera la convivencia, la única justicia posible a la que se puede aspirar tendrá que originarse a través de un razonamiento puramente deductivo, esto es, *a priori*, idealmente, matemáticamente, axiomáticamente, epistemológicamente, desde el orden de posibilidad trascendental anidado en la conciencia subjetiva. En efecto, si no hay posibilidad de inducir a través de la situación histórica y social concreta una relación propia que dé razón por sí de la convivencia y de la justicia, que dé razón de la unidad de ese mismo mundo humano y plantee una solución común o universal e inmanente (un fin propio y por sí), la única ley posible será una norma trascendental, una norma obtenida deductivamente. De este modo, del modo moderno, el derecho sólo puede componerse a través de una idealización formal, idealización formal que, como decíamos más arriba, se materializa en una propuesta puramente procedimental, en la idea del contrato social. El contrato social representa, pues, la expresión jurídica de la libertad subjetiva, de la voluntad, de la conciencia, de la razón trascendental y sintética kantiana. El contrato de asociación es la forma o el procedimiento que ha de garantizar la justicia política (como la forma o el procedimiento del imperativo categórico, en el plano moral, garantizaba la buena voluntad). De esta manera, se consigue que la validez del acuerdo político que constituye la comunidad surja desde la misma libertad de los contratantes, desde la última idea de la razón pura-práctica, desde sus recomendaciones procedimentales, desde su valor como mera función, desde su capacidad vaciada de todo contenido histórico o social, desde la forma de la moral trascendental, desde la conciencia de cada uno de los individuos, desde su subjetividad trascendental; y es ésta, efectivamente, la única justicia posible. Es la libertad trascendental de cada sujeto, esto es, la forma más universal que compone la razón humana, el origen ideal legitimador de la comunidad política misma, la razón ideal y deductiva de lo justo, la razón que permite que la *insociable* naturaleza humana se articule a través de una paz política ideal, la única causa justa por la que un conjunto de individuos, absolutos unos de otros, pasan a formar parte de un colectivo político nacido idealmente, trascendentalmente. El contrato social es la condición de posibilidad de la justicia política. El contrato es la única garantía posible que permite que la libertad trascendental, la subjetividad, se exteriorice, se institucionalice, se convierta en derecho. El contrato representa la

exteriorización y materialización jurídica de la última forma *a priori* del sujeto conciencia kantiano. El contrato es la libertad subjetiva convertida en ley externa y universal, en derecho.

De ahí que la teoría jurídica formulada por Kant, su defensa de los llamados derechos naturales, se constituya, tal y como venimos insistiendo, deductivamente, *a priori*, idealmente, trascendentalmente, de forma totalmente ajena a la realidad en sí misma, a través de una lógica puramente matemática. Lo justo es una posibilidad *a priori* contenida en la razón pura-práctica. El derecho posible defendido por Kant es una conclusión deducida del postulado práctico de la libertad, esto es, del último elemento de la razón trascendental. Y si el derecho no puede sobrepasar, en su justificación filosófica, la categoría de un ente ideal trascendental, lo justo no podrá constituir sino una instancia utópica, un postulado inalcanzable, un referente asintótico, un límite que tiende al infinito, un ideal sólo posible, una idea regulativa que, como tal, se presenta siempre como impracticable de facto, se mantiene siempre como una mera posibilidad ideal. Posibilidad que como tal, al proponerse como una tendencia al infinito, no puede tener término, no puede tener límites, carece absolutamente de una medida, de una razón que la imponga un cierto orden. La posibilidad de la libertad y su abstracción ideal vertida en un sistema de normas jurídicas se encontrará siempre muy lejos de las situaciones concretas necesitadas de solución, aún cuando marque el sentido universal y la proyección moral y política formal que ha de conducir esas decisiones humanas.

A su vez, debemos insistir de nuevo en que esa proyección externa o legal de la razón subjetiva absoluta (ajena completamente al ser social mismo al que ha de mediar, al que ha de ordenar), esa coronación jurídica e institucional de la soberanía absoluta de la forma de la voluntad subjetiva, de la libertad, difícilmente puede constituir una comunidad de intereses estable y coherente, una unidad política por sí. Las relaciones humanas estarán siempre gobernadas por esa *insociabilidad* de partida que Kant defiende, por la frontera perpetua de ese límite formal forjado por cada libertad individual multiplicada infinitamente, por un conflicto irreductible, por un antagonismo social que no permite una mediación jurídica y política definitiva. El derecho y el estado emanan del sujeto-conciencia, lo público derivado de lo privado, la *sociabilidad* se deduce de la *insociabilidad*. Como vemos, lo político no tiene ningún ser de por sí, no constituye una relación natural, sino que su naturaleza aparecerá siempre de modo

artificial, se presentará indefectiblemente como una materialización lábil de un ideal moral-epistémico que parte del individuo y de la fractura social. En efecto, el ideal trascendental que toma forma política, la libertad hecha derecho, no podrá aspirar a garantizar una *sociabilidad* estable, un respeto inequívoco de cada una de las libertades exteriores o límites individuales que se encuentran en la base de su fundamento legitimador. Y no puede hacerlo pues siendo la libertad o la voluntad subjetiva la base o el fundamento último de toda *sociabilidad*, de todo derecho (y con él, del estado), esa libertad original podrá ser también la razón de su propia desarticulación. Lo que da razón de algo, lógicamente, también puede, según el caso o la ocasión, dejar de hacerlo. Si el sistema jurídico y político, sólo se sostiene por medio de un fundamento que surge de la voluntad, si la base del respeto recíproco a la ley surge de la propia libertad, de la voluntad individual; esa ley coactiva y universal, ese derecho surgido de la libertad, esa *sociabilidad*, podrá decaer en el momento que así lo decidan las mismas voluntades originales que lo sustentan originalmente. En efecto, si el elemento que funda el derecho es la voluntad o la libertad misma del sujeto, este fondo de legitimación política significa una fuente de fundamentación que es anterior, y por supuesto, más soberana, que la ley universal misma, que el derecho, que lo político, que lo común; el cual, al ser un simple derivado de aquella, puede revertirse en cualquier momento. La justicia se define así como la inestable, frágil, quimérica e irrealizable adición de cada uno de los poderes antagónicos o voluntades subjetivas formalmente distintas, como una suma imposible de voluntades privadas externalizadas, como el inalcanzable respeto a la voluntad formalmente diversa de cada uno, como una perpetua *insociable sociabilidad* carente de mediación posible, incapaz de conformar una síntesis definitiva.

En efecto, tal y como hemos intentado denunciar en buena parte de la presente investigación, la dificultad infranqueable de esta estrategia idealista estriba en la imposibilidad lógica, y en último caso, política, de alcanzar una verdadera síntesis o mediación de lo diverso, la incapacidad de imponer una cierta coherencia jurídica y política, un *tertium quid* legal e institucional, una integración pacífica entre dichas entidades formalmente distintas e incompatibles entre sí.

6. BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS

- ESCOTO, DUNS, *Comentario sobre el libro cuarto de las sentencias, distinción 11, cuestión 3ª*. En *Opera Omnia*, edición Wadding, 26 vols. Vivés, París 1891.
 - *De la distinción del alma y de sus potencias. Comentarios sobre el segundo libro de las sentencias, distinción 16, cuestión única*. En *Opera Omnia*, edición Wadding, 26 vols. Vivés, París 1891.
 - *Opus Oxoniensis II, D 3, q 1*. En *Opera Omnia*, edición Wadding, 26 vols. Vivés, París 1891.
 - *RP 1, distinción 45, q.2, num. 9 XXII, 503*. En *Opera Omnia*, edición Wadding, 26 vols. Vivés, París 1891.
 - *In Metaphysicam, IV, q.1,n. 6-7*. En *Opera Omnia*, edición Wadding, 26 vols. Vivés, París 1891.
 - *Opera Omnia*. Traducción de Clemente Fernández, en *Los filósofos Medievales, Selección de textos*. Biblioteca de autores cristianos, Madrid 1979.

- KANT, INMANUEL, *Crítica de la razón pura*. Prólogo, traducción, notas e índices por Pedro Rivas. Madrid, Santillana, 1997.
 - *Crítica de la razón práctica*. Edición de Roberto R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid 2000.
 - *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Edición bilingüe y traducción de José Mardomingo, Editorial Ariel, Barcelona 1996.
 - *Crítica del Juicio*. Edición y traducción de Manuel García Morente. Espasa Calpe, 1997, Madrid.
 - *En torno al tópico: “Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica” (1793). Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*. Ediciones Cátedra, Madrid 2005.
 - *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita (1784). Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*. Ediciones Cátedra, Madrid, 2005.
 - *La metafísica de las costumbres*. Traducción y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Editorial Tecnos, Madrid 2008.
 - *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza editorial, Madrid, 2001.
 - *Sobre la paz perpetua (1795). Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*. Ediciones cátedra, Madrid, 2005.
 - *Sobre un presunto derecho a mentir por filantropía, en Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*. Editorial Tecnos, Madrid 2009.
 - *Der Streit der Facultäten*, en Kants Werke, Akademie Textausgabe, Walter de Gruyter, Berlín, 1968. VII. Traducción de Francisco J. Contreras Peláez en El Tribunal de la Razón.

- OCKHAM, GUILLERMO DE, *Comentario al libro de las sentencias. Opera philosophica et theologica*. Editorial St. Bonaventure University, New York 1974.
 - *Sobre los predicables de Porfirio*. En Los filósofos medievales, selección de textos. Traducción Clemente Fernández, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1979.
 - *Prólogo de las sentencias*. Traducción André de Muralt, La apuesta de la filosofía medieval, Estudio octavo.
 - *Opera política*. Ed. H.S. Offler, Ex Typis Universitatis, Mancunii.
 - *In Sententiarum*. Opera philosophica et theologica. Editorial St. Bonaventure University, New York 1974.
 - *Principios de Teología*. Traducción Luis Farré, Editorial Sarpe, Madrid, 1985.
 - *Sobre el gobierno tiránico del papa*. Estudio preliminar, traducción y notas de Pedro Rodríguez Santidrián. Editorial Tecnos, Madrid, 1992.
 - *Quodlibetal Questions, volume 1 and 2*. Translated by Alfred J. Freddoso and Francis E. Kelley. Yale university Press, New Haven, London, 1991.
 - *On the virtues*. Translated by Rega Wood, Purdue University Press Series in the history of philosophy, United States of America 1997.
 - *Pequeña suma de filosofía natural*. Traducción Olga Larré. Editorial Eunsa, Pamplona 2002.
 - *Suma de lógica*. En Los filósofos medievales. Selección de textos. Traducción Clemente Fernández, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1979.

- SÚAREZ, FRANCISCO, *Disputaciones Metafísicas*. Edición y traducción de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puiggerver Zanón. Biblioteca Hispánica de Filosofía, Editorial Gredos, 1960, Madrid.
 - *De Legibus*, libro III. Estudio preliminar y edición crítica bilingüe por L. Pereña y V. Abril. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1975.

FUENTES SECUNDARIAS

- AQUINO, SANTO TOMÁS, *Sobre la verdad, cuestiones disputadas sobre la verdad*. Edición, traducción y notas de Julián Velarde. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid 2003.
- ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, traducción de Tomas Calvo Martínez. Editorial Gredos. Madrid 1978.
 - *Ética Nicomaquea*, traducción de Tomas Calvo Martínez. Editorial Gredos. Madrid 1978.
 - *Física*, traducción de Guillermo R. De Echandía, Editorial Gredos. Madrid 1994.
 - *Metafísica*, traducción de Tomas Calvo Martínez. Editorial Gredos. Madrid 1994.
 - *Política*. Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés. Editorial Gredos, Madrid 1982.
- AUBENQUE, PIERRE, *El problema del ser en Aristóteles*, Escolar y Mayo editores. Madrid, 2008.
- BASTIT, MICHEL, *El nacimiento de la ley moderna*. Traducción de Nora Pereyro, Editorial de la Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 2005.
 - *Les Quatre causes del ´etre selon la philosophie premiere d´Aristote*, editions Peeters, Lovain-Paris- Sterling, Virginia, 2002.

- BERTI, ENRICO, *Preguntas de la filosofía antigua*. Traducción de Helena Águila. Editorial Gredos, Madrid, 2009.
 - *La filosofía del primo Aristotele*, Cedam, Padova, 1962.
 - *L'unità del sapere in Aristotele*, Cedam, Padova, 1965.

- BEUCHOT, MAURICIO, *En el camino de la hermenéutica analógica*, editorial san Esteban, Salamanca, 2005.
 - *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma de México, México, D.F. 2008.

- BRENTANO, FRANZ, *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*. Traducción Manuel Abella, Ediciones Encuentro, Madrid, 2007.

- CASSIRER, E., *Kant, vida y doctrina*. Traducción de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México 1948.
 - *Rousseau, Kant, Goethe, Filosofía y cultura en la Europa del siglo de las luces*. Editorial Fondo de cultura económica, Madrid 2007.

- CONTRERAS PELÁEZ, FRANCISCO J., *El tribunal de la razón. El pensamiento jurídico de Kant*. Editorial Mad, S.L., Sevilla 2005.

- COURTINE, J.F., “Aux origins néo-platoniciennes de la doctrine de l’analogie de l’être” dans *Métaphysiques medievales, Études en l’honneur d’André de Muralt*, éd. C. Chiesa et L. Freuler, Cahier 20 de la *Reveu de théologie et de philosophie*, Geneve, Lausanne, Neuchatel, 1999.
 - *Inventio analogiae, Métaphysique et ontothéologie*, Vrin, Paris, 2005.

- DELEUZE, GILLES, *Diferencia y Repetición*, Ediciones Jucar, Madrid 1988.
 - *Kant y el tiempo*. Editorial Cactus, Buenos Aires 2008.
- DUQUE, FÉLIX, *La fuerza de la razón, invitación a la lectura de la Crítica de la Razón Pura de Kant*, editorial Dykinson, Madrid, 2002.
 - *Historia de la filosofía moderna, la era de la crítica*. Editorial Akal, Madrid, 1998.
- GADAMER, HANS-GEORG, *Verdad y Método I*. Traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, ediciones Sígueme, Salamanca 2007.
- GAMBRA, J.M., *La analogía en general. Síntesis tomista de Santiago Ramírez*, editorial EUNSA, Pamplona, 2002.
- GARCÍA MORENTE, MANUEL, *La filosofía de Kant*. Editorial Espasa-Calpe, Madrid 1982.
- GILSON, ÉTIENNE, *El ser y los filósofos*, Eunsa, Pamplona 1979.
 - *La filosofía en la edad media, desde los orígenes patrísticos hasta el fin de l siglo XIV*, Editorial Gredos, Madrid 1989.
 - *La unidad de la experiencia filosófica*. Ediciones Rialp, S.A. Madrid, 1998.
 - *Juan Duns Escoto*, introducción a sus problemas fundamentales, Eunsa, Pamplona 2007.
- GÓMEZ CAFFARENA, JOSE, *El teísmo moral de Kant*. Cristiandad, Madrid 1983.
- GROSS, RICHARD, *The Physics of Duns Scotus, The Scientific Context of a Theological Vision*, Clarendon Press, Oxford 1998.
- JAEGER, W., *Alabanza de la ley. Los orígenes de la filosofía del derecho y los griegos*. Traducción de A. Truyol y Serra, Centro de estudios constitucionales, 1982.

- HABERMAS, JÜRGEN, *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*. Editorial Paidós, Barcelona 2002.
 - *Conocimiento e interés*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo, José F. Ivars y Luis Martín. Editorial Taurus, Madrid, 1982.
 - *Facticidad y validez*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo, Editorial Trotta, Madrid, 2001.
 - *Teoría y praxis*. Traducción de Salvador Mas Torres y Carlos Moya Espí. Editorial Tecnos S.A. Madrid, 2000.
- HARTMANN, NICOLAI, *Ontología II. Posibilidad y efectividad*. Traducción de José Gaos, Fondo de cultura económica, México-Buenos Aires, 1965.
- HARTNACK, JUSTUS, *La teoría del conocimiento de Kant*. Editorial Cátedra, Madrid 1997.
- HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, Traducción de W. Roces, Fondo de Cultura Económica, Méjico, D.F. 1966.
 - *Ciencia de la lógica*. Traducción, introducción y notas de Félix Duque, Abada Editores, Madrid 2011.
 - *Principios de la filosofía del derecho*. Traducción de Juan Luis Vermal, Edhasa, Barcelona 1999.
- HEIDEGGER, MARTÍN, *Ser y tiempo*. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera. Editorial Trotta, Madrid 2003.
 - *Kant y el problema de la metafísica*. Fondo de Cultura Económica, México D.F. 1993.
- HORKHEIMER Y ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración*. Editorial Trotta, Madrid 1998.
- HUME, DAVID, *Investigación sobre el entendimiento humano*, traducción Joseph Club, Ediciones Escolares, S.L. Madrid, 2003.

- LEÓN FLORIDO, FRANCISCO, *Ser y sistema: una aproximación al pensamiento de Juan Blanco*. La Tarde Libros, Madrid 2004.
- MIRALBELL, IGNACIO, *Ockham y su crítica al pensamiento realista*, Cuadernos de anuario filosófico. Serie universitaria, Pamplona 1998.
- MUINELO COBO, JOSÉ CARLOS, *La invención del derecho en Aristóteles*. Editorial Dikynson, S.L., Madrid, 2011.
 - “La estructura de la filosofía jurídica kantiana. Sus orígenes medievales en Escoto y Ockham”, en *Anuario de Filosofía del Derecho*, nueva época, tomo XXII, 2005 a.
 - “La naturaleza compleja del término derecho. Un intento de estructuración de los diferentes planos del discurso jurídico”, *Persona y Derecho*, Pamplona, 2005 b.
- MURALT, ANDRÉ DE, *La apuesta de la filosofía medieval*. Ediciones jurídicas y sociales, S.a. Politopías. Madrid 2008.
 - *La estructura de la filosofía política moderna*, editorial istmo Madrid 2002.
 - *Comment dire l’être? L’invention du discours métaphysique chez Aristote*, Vrin, París, 1985 a.
 - *La métaphysique du phénomène, Les origines medievales et l’elaboration de la pensée phénoménologique*, Vrin, París, 1985 b.
- NIETZSCHE, *Verdad y mentira en sentido extramoral*. Editorial Tecnos, Madrid 2008.
- PLATÓN, *Parménides*. Introducciones, traducciones y notas M^a. I. Santa Cruz, Á. Vallejo Campos, N. Luis Cordero. Editorial Gredos, Madrid 1982.

- RÁBADE ROMEO, SERGIO, *Ockham*. Ediciones del Orto, Madrid 19998.
 - *Kant. Problemas gnoseológicos de la Crítica de la razón pura*. Editorial Gredos, Madrid 1969.

- RICOEUR, P. “Historia de la idea de justicia I. La justicia según Aristóteles” *Archipiélago*, nº 3, Barcelona, 1989.
- RORTY, RICHARD *Objetividad, relativismo y verdad*. Ed. Paidós, Escritos Filosóficos I. Barcelona 1996.
- SERRANO GÓMEZ, ENRIQUE, *La insociable sociabilidad: el lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*. Editorial Anthropos, Barcelona 2004.
- SPRUTE, JÜRGEN, *La filosofía política de Kant*. Editorial Tecnos, Madrid 2008.
- TAYLOR, CHARLES, *La libertad de los modernos*, Amorrurtu editores, Buenos Aires, 2005.
- UTRERA, JUAN CARLOS, “De la génesis histórica al fundamento estructural” en *Persona y Derecho*, Revista de fundamentación de las instituciones jurídicas y de Derechos Humanos, Volumen 58, 2008
- ZUBIRI, XAVIER, *Cinco lecciones de filosofía*. Alianza editorial, Madrid 2002.
 - *Los Problemas Fundamentales de la Metafísica Occidental*. Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1994.