

## LA CIENCIA Y EL DERECHO EN LA CONCEPCIÓN DE INMANUEL KANT

Por JUAN VALLET DE GOYTISOLO (\*)

Para comprender lo que representa Kant y la genialidad de su giro metódico, así como sus carencias, creo preciso dar previamente un repaso histórico, desde la concepción aristotélica-romana de un orden en la *natura rerum* y en cada *natura rei* hasta su tránsito, a consecuencia del voluntarismo y del nominalismo, que llevó a la escisión de *res cogitans* (el mundo del pensamiento) y *res extensa* (el mundo inerte de las cosas). De ahí la dualidad metódica, en que discurrieron, por un lado, Francis Bacon y, por el otro, Descartes, y las críticas de Hume al transitar de aquel a éste.

### 1. Los avatares históricos del concepto de ciencia del derecho y su dependencia de las variaciones del concepto general de ciencia

Para los jurisconsultos romanos, la jurisprudencia, según la tantas veces recordada definición de Ulpiano, recogida en el *Digesto* (1), es la ciencia del derecho, entendida como la ciencia de lo justo y de lo injusto y basada en la previa noticia de las cosas divinas y humanas, observadas con *sensum naturalis* y *naturalis ratio*, que al jurisprudente le permiten conocer y practicar lo *bonum et aequum*.

Con esa ciencia se interferiría después, con mayor o menor intensidad en los diversos periodos históricos vividos, una tendencia a la aplicación más o menos mecánica de las leyes y rescriptos imperiales, que hallaba su apoyo en algunas constituciones imperiales en las cuales los emperadores bizantinos pre-

---

(\*) Reales Academias de Jurisprudencia y Legislación y Ciencias Morales y Políticas (Madrid).

(1) Ulpiano, *Dig.* 1, 1, 10, §2: «*Jurisprudencia est divinarum atque humanarum rerum notitiae, iusti atque iniusti scientia*».

tendían asumir el monopolio de la interpretación y la determinación de la equidad, frente la persistencia de la búsqueda de lo justo y lo equitativo por juristas y jueces (2). Después, los comentaristas y conciliadores retornarán a aquella concepción de la jurisprudencia basada en el conocimiento de la naturaleza de las cosas —que les sería facilitado por la recepción del realismo metódico aristotélico, conforme a su intelección tomista—, para lo cual volvería a conjugarse —como lo había sido por los romanos— toda la experiencia jurídica acumulada en leyes, costumbres, principios, respuestas, glosas y comentarios anteriores (3).

La jurisprudencia, así concebida como ciencia de lo justo, determinado con la mediación de las cosas, parte de que en éstas existe un orden, ínsito en ellas en su creación. Por eso, al ser puesto en entredicho ese orden natural por el voluntarismo de Duns Escoto y negado radicalmente por el nominalismo de Ockham (4), la ciencia del derecho quedaría carente de su base en las cosas en la que se había sustentado. Los teólogos o filósofos jurídicos que recibieron el influjo nominalista tuvieron que buscar otros apoyos y seguir otros caminos. Uno lo abrió Gregorio de Rimini y el otro lo halló Francis Bacon en el campo de las ciencias físicas. Aquél creyó encontrarlo abierto para la razón humana abstracta, aislada de las cosas, considerada capaz de razonar a partir de ideas ínsitas en nuestra mente (5). El segundo trataría de ensayar en el derecho el nuevo método empleado con éxito en las ciencias físicas por Galileo y la escuela de Pavía, método descompositivo-hipotético-recompositivo o analítico-sintético, con la finalidad de fabricar un orden humano —el *regnum hominis*— en un mundo inarticulado e ininteligible (6).

La escuela del derecho natural y de gentes quiso hacer camino por uno de esos dos métodos. La rama racionalista por el primero y la constructivista por el segundo. Pero ninguna de ellas seguiría en toda su pureza el método elegido. Hugo Grocio buscó apoyos complementarios, *a posteriori*, en los conocimientos obtenidos de la experiencia, proporcionados, unos, por la historia sagrada y, otros por los testimonios de los sabios antiguos. Hobbes y Locke, una vez terminada su construcción del Estado, dejarían en manos de la voluntad de éste —con muy diversos niveles de salvaguardia de los súbditos— el monopolio de la creación y la aplicación del derecho, pues su tarea pretendidamente científica se agotaría con la fabricación del Estado segregador y ejecutor del derecho confundido con su voluntad formalmente expresada; y Pufendorf, que

---

(2) Cfr. mi volumen *La ciencia del derecho a lo largo de su historia*, Madrid, Fundación Cultural del Notariado 2000, 6, págs. 43 y ss.; 11, págs. 72-76; 14, págs. 89-92; 16, págs. 97-103; 24, págs. 130-139.

(3) *Ibid.*, 22 y 23, págs. 118-130.

(4) *Ibid.*, 38, B, pág. 198.

(5) *Ibid.*, 38, B, b, párrafo que lleva la nota 16, pág. 198.

(6) *Ibid.*, 38, B, c, párrafo que contiene la nota 38, pág. 202.

entremezcló los dos métodos, rellenó con textos de derecho romano los principios obtenidos, por él, racionalmente (7).

La vía puramente racionalista, *more geometrico*, de la ciencia fue la descubierta idealmente, en su pensamiento, por Descartes durante una larga noche de invierno, al hallar mentalmente su primer principio, *cogito ergo sum*, y tratar de purificar este pensamiento de toda sensación engañosa. «He conocido —escribiría (8)— que soy una sustancia de la cual toda la esencia o naturaleza es la de pensar, y que, para ser, no tengo necesidad de vínculo alguno, ni dependo de ninguna cosa material de manera que ese yo, es decir, el alma, por la cual soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo...».

He ahí, no sólo, su escisión radical de *res cogitans* y *res extensa*, que alcanza al mismo hombre, sino también la imposibilidad de que el alma —«por la cual soy lo que soy», dice—, que es enteramente distinta del cuerpo, capte la segunda. De ahí que rechazara expresamente toda fiabilidad a los sentidos: «sea que veamos, sea que durmamos, jamás debemos dejarnos persuadir más que por la evidencia de nuestra razón. Y es de reparar que digo —escribe él (9)— de nuestra razón y no de nuestra imaginación ni de nuestros sentidos».

Como ha comentado Gilson (10): «Saber que soy tal, es tener una idea *clara* de mi mismo como cosa que piensa, pero tener de ello una idea *distinta* es algo diferente y no menos importante. Tengo una idea de lo que soy tan pronto como me doy cuenta de lo que es ser una cosa pensante; en cambio, para tener de ello una idea distinta, es preciso que me haga cargo de lo que una cosa pensante no es». Por otra parte, tratando de penetrar en el pensamiento de Descartes, sigue advirtiéndolo Gilson (11), las ideas causadas por las sensaciones «parecen venir de fuera, pero sabemos cierto que no es así. Porque ¿cómo podría producir las una sustancia distinta? Sería contradictorio e imposible. Pero entonces, ¿qué es una sensación? Es, a lo más, una idea innata despertada en la mente con ocasión de un cambio ocurrido en el cuerpo. Aunque existan cuerpos —cosa que aún no sabemos—, estos no podrán ser las causas de nuestras ideas: son meras ocasiones para que la mente las concibe». Esto conllevaba, para él, la imposibilidad de conocer directamente lo que es exterior a nuestra mente puesto que no podemos fiarnos de nuestros sentidos, aunque —como dice también Gilson (12)— «la mente no sólo supone sino que experimenta de modo actual su unión con algo exterior a su propia naturaleza, es decir, con un cuerpo, mediante el cual se relaciona con los demás cuerpos...».

---

(7) *Ibid.*, 38, B, b, textos que llevan las notas 20 y 21, pág. 198.

(8) Descartes, *Discours de la méthode*, 4.<sup>a</sup> parte, §2.

(9) *Ibid.*, §8.

(10) Gilson, Étienne, *La unidad de la experiencia filosófica*, cp. VI cfr. en castellano eds. Rialp, 1960, págs. 191 y ss.

(11) *Ibid.*, págs. 196 y ss.

(12) *Ibid.*, cap. VII, págs. 214 y ss.

Así, al no comprender sino el mundo puramente mental, para Descartes resultaba ininteligible el mundo exterior, los fenómenos del cual nos llegan por las sensaciones; y, por eso, inducía idealmente todo el conocimiento desde los principios intuitivos idealmente, para deducir de ellos axiomas y leyes. A partir de éstos —como ha dicho Cassirer (13)— podría dominar la naturaleza, con toda seguridad, desarrollándolos en una cadena de cerradas deducciones conducentes desde las causas más altas y universales hasta la resolución de cualquier acción singular compleja; de modo tal que no veía barrera alguna a la aplicación de los conceptos claros y distintos, de la geometría y la física; pues pensaba que la sustancia de los cuerpos consiste en la mera extensión (*res extensa*), y que el conocimiento de esta extensión, pura geometría, es señoreado por la física.

De ese modo, la ciencia de Descartes concebía el Universo regido por unos principios matemáticos que, proyectados mecánicamente, serían unificadores de la realidad material o *res extensa*, sometida al mundo del pensamiento (*res cogitans*) (14), o sea a la inteligencia de Dios y, por participación suya, a la razón humana (15).

Esta concepción cartesiana de la ciencia pronto sería rechazada ontológica, metodológica y psicológicamente, así como también la pretendida asequibilidad del conocimiento de las cosas con la certeza matemática que ella requería.

*Ontológicamente*, Leibniz opondría al dualismo cartesiano su teoría de la *armonía preestablecida*, que consideraba la naturaleza como un organismo sustancial, dotado de fuerza viva, y no como un mecanismo con el movimiento de un reloj (16). Como explica Cassirer (17), el universo según Leibniz «no es ninguna unidad aritmética puramente *numérica*, sino una unidad dinámica», que, por correlato, tiene «no la uniformidad sino la infinitud»; en el cual cada mónada «es un centro vivo de fuerza, y la variedad infinita de ellas constituye la verdadera unidad del mundo», con su dinamismo debido a que cada mónada es «*fecunda*» —ya que cada momento de la mónada «contiene su pasado y está preñado de su futuro» y «jamás uno de estos momentos es igual a otro, ni puede ser reducido a una misma suma de «cualidades» puramente estáticas».

*Metodológicamente*, Newton reprochaba a Descartes, así como a Spinoza, que por deducción lógica se descolgaban de premisas puestas arbitrariamente, que no pasaban de ser meras hipótesis en las que apoyaban sus sistemas. A su jui-

---

(13) Cassirer, Ernst, *Filosofía de la Ilustración*, II, 2, cfr. ed. en castellano, México, Fondo de Cultura Económica, 1943, pág. 68, a.

(14) Cfr. Michel Villey, *La formación de la pensée juridique moderne, Cours d'histoire de la philosophie du droit*, París, Dalloz, 1962, V parte, Introducción *Descartes*, II págs. 570 y s.

(15) Cfr. Jacques Maritain, *Tres reformadores*, II, *Descartes*, 8, cfr. ed. en italiano, cuidada por G.B. Montini, Brescia, Marcelliana, 1928, págs. 87 y ss.

(16) Cfr. Gilson, *op. ult. cit.*, cap. VII, págs. 220 y ss.

(17) *Cassirer, op. cit.*, I, 2, págs. 46 y ss.

cio, para responder a un método científico era preciso basarse en los hechos, para, a partir de ellos, alcanzar los principios y no viceversa. «*Hypothesis non fingo*», proclamaba, y añadía (18): «En filosofía experimental debemos recoger proposiciones verdaderas o muy aproximadas, inferidas por inducción general a partir de fenómenos, prescindiendo de cualesquiera hipótesis contrarias hasta que se produzcan otros fenómenos capaces de hacer más precisas esas proposiciones sujetas a excepciones».

Es decir, en lugar de descender, por axiomas y principios, desde la mente a los hechos, debemos partir de éstos y elevarnos por inducción hacia los principios sin pretender alcanzar metas absolutas, sino siempre relativas y provisionales.

Los discípulos de Newton destacaron que era preciso sustituir la exigencia de la *definición* clara y distinta, exigida por Descartes, tal como rige en la matemática pura, por la *descripción*; pues, como observa Cassirer (19), «no se trata de transformar la realidad intuida transfundiéndola en un concepto totalizador de magnitudes y en un tejido de números y medidas, sino de mantener la forma específica de la realidad, desplegándola en toda su riqueza, en la variedad de su ser y en la plenitud de su devenir».

*Psicológicamente*, los puntos de partida de Descartes serían contradichos por Locke, negando que existan ideas innatas. Entendía que las ideas simples provienen de la experiencia —externa de la sensación o interna de la reflexión— y que las ideas complejas resultan de la combinación de las simples, respondiendo éstas a las manifestaciones operacionales de las cosas. Por todo lo cual, todas son suposiciones puras, siendo así en tanto grado —como advierte Gilson (20)— que Locke se creyó «en la obligación de investigar el origen de estas ideas».

Para ello, se debía «tomar en consideración incluso la opinión, la fe, para las razones y grados de asentimiento; en una palabra todo modo particular de la vida intelectual. Iba a ser esta obra de un auténtico médico: una anatomía, una fisiología y una patología completas del entendimiento humano». O sea —como ha escrito Elías de Tejada (21)— según Locke tanto la sustancia del espíritu como la del cuerpo nos son desconocidas. Por eso, —al contrario que Descartes— Locke consideraba que de ellas conocemos lo que nos viene de la sensación o por la percepción, únicos caminos para la experiencia que, a su vez, es la única fuente del conocimiento, que nunca llegará a calar en las sustancias, puesto que —según él— son incognoscibles.

---

(18) Newton, Isaac, *Principia mathematica philosophia naturalis*, regla IV para filosofar; cfr. en castellano, Madrid, Ed. Nacional, 1982, pág. 659.

(19) Cassirer, *op. cit.* II, 4, pág. 95.

(20) Gilson, *op. ult. cit.*, cap. VI, págs. 199 y ss.

(21) Elías de Tejada, Francisco, *Tratado de filosofía del derecho*, vol. I, Universidad de Sevilla, 1974, lec. 1.ª, gl. 25, págs. 261 y s.

En resumen, como Leibniz destacó, las leyes formuladas por Descartes resultaban científicamente erróneas por no haber tenido en cuenta la importancia de las nociones de forma, fuerza y energía; advirtiendo que, después de publicados, en 1687, los *Principios matemáticos de la filosofía natural* de Newton, se vio claro que, mientras la física de Aristóteles había durado veinte siglos, la de Descartes resultaba a los treinta años cosa pasada en Inglaterra y en el Continente a los sesenta (22). Asimismo, desde el terreno de la psicología, mostró Locke que Descartes anduvo descaminado al eliminar la consideración de cuanto no fuese claro y distinto, ya que también pertenece a la mente lo que es confuso y oscuro (23).

A este respecto de la claridad y certeza, Vico (24) había hecho notar que, aún cuando «las verdades universales son eternas», las particulares dependen de la naturaleza, donde «no existe cosa que no sea nueva y cambiante»; por lo cual, rechazó que pudiera discurrirse «rectilineamente desde el *verum* particular y cambiante, perdiéndose en la tortuosidad de la vida». De ahí que no cupiera deducir matemática ni silogísticamente de modo rectilíneo entre las múltiples variantes y circunstancias de la realidad, donde «el sentido común actúa con lo verosímil» —lo *verosimilia*.

También Montesquieu discurrió de este modo (25): «El matemático no va sino de lo verdadero a lo verdadero, o de lo falso a lo verdadero por argumento *ad absurdum*. No conoce este término medio que es lo probable, lo más o menos probable. No hay, a este respecto, más o menos en las matemáticas» (26).

En el Medievo el franciscano Rogelio Bacon había ensayado un camino empirista para la ciencia, en el cual su hermano de religión Guillermo de Ockham, observaría «relaciones de presencia mutua» y «secuencias regulares entre los fenómenos», materia de «*habitualis notitia*» (27), de la cual —como advierte Gilson (28)— «no quedan más que secuencias empíricas de hechos, fuera de la mente, y asociaciones habituales, dentro de la mente», incurriéndose así, de una parte, en un *fisicalismo*, que extiende a la filosofía y al derecho el empleo del método de la física, y de otra en un *psicologismo*, que solicita de la psicología respuestas filosóficas o filosófico-jurídicas, «poniendo la descripción en lugar de lo descrito».

---

(22) Gilson, *op. cit.* cap. VIII, pág. 243.

(23) *Ibid.*, cap. VI, págs. 196 y ss.

(24) Vico, Giambattista, *Il metodo degli studi del tempo nostro*, II, en *Opere*, al cuidado de Fausto Nicolini, Milán-Nápoles, Ricardo Ricardi ed., 1953, pág. 174.

(25) Cfr. lo que digo en *La ciencia del derecho a lo largo de su historia*, 44, B, b, pág. 247.

(26) Montesquieu, *Mes Pensées* 675.

(27) Cfr. mi *Metodología de la determinación del derecho*, I, *Perspectiva histórica*, Madrid, Centro Cultural Ramón Areces, 1994, 175, págs. 563-566.

(28) Gilson, *op. cit.*, págs. 110-116.

Este método, basado en la experiencia cotidiana, «depurada» de imágenes engañosas (*idola*), y en una *contemplatio naturae*, exigiendo de ésta respuestas a las preguntas del hombre y silencio en lo demás, fue propugnado por Francis Bacon de Berulam para utilizarlo en las ciencias humanas, a fin de sustituir, en esta tierra, el *regnum Dei* por el *regnum hominis* (29).

Por eso, este otro concepto empirista de ciencia y la aplicación del mismo a las ciencias humanas, que había propugnado *Francis Bacon*, recibió también críticas del escéptico Hume, a principios del siglo XVIII.

Éste, si bien seguía la línea empirista, llevó su nominalismo hasta poner en duda que sea real nuestra cognoscibilidad de la relación causa-efecto. Él mismo explicó en qué fundaba esa duda (30): «No tenemos otra noción de causa y efecto que la de ciertos objetos *siempre unidos* entre sí, y observados como inseparables en todos los casos pasados. Y no podemos entrar en la razón de esa *conjunción*, sino que tan sólo observamos la cosa misma, hallando en todo momento que es por esa conjunción constante por la que los objetos se unen en la imaginación. Cuando se nos presenta la impresión de un objeto, nos formamos inmediatamente una idea de su acompañamiento habitual y, en consecuencia, podemos establecer como elemento de la definición, de la opinión o creencia, *que es una idea relacionada o asociada con una impresión presente*».

La idea de la separación de *res cogitans* y *res extensa* era también radical para Hume. No veía posible comunicar racionalmente aquélla, que capta las ideas por intuición y opera con ellas por deducción lógica, con el conocimiento sensible de las cosas inducidas empíricamente de los hechos que perciben nuestros sentidos. Así alertaba (31): «observo con sorpresa que, en vez de las cópulas habituales, de las proposiciones *es* o *no es*, no vea ninguna proposición que no esté conectada con un *debe* o un *no debe*. Este cambio es imperceptible, pero, sin embargo, resulta de la mayor importancia. En efecto, en cuanto este *debe* o *no debe* expresa alguna nueva relación o afirmación, es necesario que ésta sea observada y explicada, y que, al mismo tiempo, se dé razón de algo que parece absolutamente inconcebible, a saber, cómo es posible que esa nueva relación se deduzca de otra totalmente distinta». Es decir, cómo un *deber ser* se deduce del *hecho de ser*.

Tenía razón Hume desde su perspectiva, que ponía en relación los sistemas morales racionalistas, que él observaba, sólo con los resultados de unos empirismos materialistas; pero no la tiene si su opinión es trasladada a los juicios prudenciales que conjugan las aseveraciones «esto es bueno» o «esto es malo» con las «esto debe hacerse» o «no debe hacerse», que son consecuencia de las

---

(29) Cfr., más ampliamente en *Perspectiva histórica*, 176, págs. 566 y ss.

(30) Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, 93; cfr. vers. en castellano, Madrid, Tecnos, 1992, pág. 157.

(31) *Ibid.*, 469, págs. 633 y s. Cfr. mi comunicación «Contraste entre un texto de Baldo y otro de Hume», 3, *A.R.A.J. y L.* 27, 1997, págs. 140 y ss.

abstracciones integrativas realistas de la razón práctica, que no sólo juzga la naturaleza física sino también la ética de los actos humanos a través de los principios que también intuye en la realidad viva, formal y materialmente (32).

Esos dos referidos métodos, el empirista y el racionalista, así como la superación del de Descartes, y las críticas a uno y otro, en especial las formuladas por Hume (33), los observaría Inmanuel Kant y trataría de superarlas (34), como vamos a ver.

## 2. La ciencia según Inmanuel Kant

Kant, siguió anclado en el dualismo cartesiano de la *res cogitans* y la *res extensa*, proyectó esta separación al hombre, escindiéndolo en *homo noumenon* y *homo phaenomenon*.

Con gran finura intelectual Juan Miguel Palacios (35) ha explicado que el *homo phaenomenon*, «como causa eficiente, tiene un carácter empírico por el que sus acciones están estrictamente determinadas», sujeto a las leyes naturales; y, en cambio, el *homo noumenon* posee, «un carácter intelegible que le hace ser causa eficiente absolutamente incondicionada».

Este dualismo, ínsito en el pensamiento de Kant, preside: su concepción de la ciencia; su teoría de la libertad, y la perspectiva con la que observa el derecho. Mediante ésta trata de subordinar los albedríos del hombre fenoménico a la libertad nouménica del mismo.

Vayamos por partes y examinemos sucesivamente: la concepción kantiana de la ciencia; la que ofrece acerca del conocimiento moral en el hombre, y aquello que le conduce a su concepción del derecho debida al choque, que observa, de lo nouménico y lo fenoménico y a su pretensión de lograr que libertad nouménica (*Freiheit*) prime sobre los albedríos apetitivos (*Willkür*).

a) La incomunicación entre la *res extensa* y la *res cogitans* —que, encerrado en ésta, Descartes no pudo superar—, y la dificultad del método empirista para elevarse al nivel intelectualivo nouménico —que tantas dificultades ofrecía según Hume— trató de superarlas Kant.

Según este filósofo alemán —ha explicado González Vicén (36)—, «los objetos de nuestro conocimiento son el resultado de la actividad del espíritu sobre

---

(32) Cfr. mi comunicación «Concreción de los principios ético-naturales en los principios generales de derecho y su reflejo en la interpretación jurídica», I, en *A.R.A.C.M.* y pág. 73, 1996, págs. 193-201.

(33) Cfr. mi comunicación «Contraste entre un texto de Baldo y otro de Hume», 3, en *A.R.A.J. y L.*, 27, 1997, págs. 140-144.

(34) Cfr. É. Gilson, *op. ult. cit.*, cap. IX, págs. 261 y s.

(35) Palacios, Juan Miguel, «Del conocimiento de sí mismo a la filosofía trascendental de Kant», *Revista de Filosofía*, 3.<sup>a</sup> época, serie IV, julio-diciembre 1981, págs. 232 y ss.

(36) González Vicén, Felipe, *La filosofía del Estado en Kant*, III, Valencia, Fernando Torres Ed., 1984, II, 2, págs. 24 y ss.



el material procedente de las sensaciones», «estos objetos lo son sólo “para nosotros”, es decir, para un ser dotado de la actividad receptora que denominamos sensibilidad»; pero, además, considera que, también, nuestro pensamiento produce «otros objetos distintos», «que constituyen nuestro conocimiento de los objetos “en sí”, independientes de las formas peculiares de nuestra intuición». A los primeros objetos los denominó *phaenomena* y a los segundos *noumena*, o «cosas en sí» o «meros objetos del entendimiento». Ambos pueden ser pensados, pero –a su juicio– sólo los primeros pueden ser conocidos.

Nuestro conocimiento –sigue explicando González Vicén– sólo se extiende a los *phaenomena*, porque las formas puras «no contienen más que el esquema de una posible experiencia» y necesitan de un material sensible para que de éste surja el concepto de objeto y, por tanto, su conocimiento. Los *noumena*, por definición, no pueden ser objeto de conocimiento, pero sí pueden ser pensados, «más aún, tienen que ser pensados como un postulado del fenomenismo, sobre el que descansa la gnoseología crítica»; pues –a su juicio–, basta el «entendimiento más común», para «conocer y aceptar detrás de los fenómenos algo distinto que no es el fenómeno, a saber, la cosa en sí». Aunque ocurre que no es posible hablar de ellas en «sentido positivo», sino sólo en «sentido negativo», como «el pensamiento de algo general, del que se ha abstraído toda forma de intuición sensible».

La dificultad de la «cosa en sí», como cosa pensada, radica en determinar si es producida por una intuición ideal platónica, como la intuición entitativa suareciana, o bien por el cogito a cartesiana. Lo cual plantea si intuimos ideas innatas, dormidas en nuestra mente, o bien, si ésta no tiene las innatas pero las halla: ¿dónde?, tal vez, ¿dentro de sí misma?; y, en ese caso, si no son innatas ¿cómo las halla dentro de sí?, o, si la mente las fabrica, ¿cómo y con qué elementos?

La noción tomista del conocimiento no ofrece estas dificultades. El hombre obtiene las ideas de las cosas con su razón, por su facultad intelectual, teórica y práctica, y las obtiene por grados sucesivos (37). Así explica el dominico lusitano Juan Poinsot, en religión Juan de Santo Tomás (38) que «nuestro intelecto y su acto no son objetivamente inteligibles en esta vida a no ser dependientemente de las cosas sensible»; pero advierte que, además y de modo reflejo, poniendo en relación (39) lo que se conserva en la memoria, como

---

(37) Cfr. mi comunicación, «Modos de captación de los valores –intuición eidética o abstracción por división o representación?– y su concreción», III, en *A.R.A.C.M.* y pág. 75, 1998, págs. 651 y ss.

(38) Juan de Santo Tomás, *Ars logica-Secunda pars super libros perihermeneias: Circa libros priorum*; cfr. en castellano con el título *De los signos y los conceptos*, México, UNAM, 1989, quaest XXXIII, art. III, págs. 200 y ss.

(39) *Ibid.*, quaest XXIII, art. III, págs. 202 y ss.

conocido, el intelecto progresa en el conocimiento de otras especies de naturaleza no material, en el de los principios, hasta el acto de conocer y al del intelecto mismo.

Kant había renunciado a todo intento de hallar un origen común a la sensibilidad y al entendimiento, razón por la cual situó en campos distintos su *Crítica de la razón pura* y su *Crítica de la razón práctica*. En ésta postula un libre arbitrio autónomo, capaz de autodeterminación e inmune a toda necesidad natural, pero que, por eso mismo, escapa del conocimiento científico. Gilson (40) advierte esta fisura que afirma la «antinomía radical entre el hombre como viviente en el orden de la naturaleza y el hombre como agente en el orden de la moralidad», a pesar de que «son el mismo hombre». Por ello, pregunta «¿por qué razón, en virtud de qué incalculable pecado original ha sido condenado el hombre, como ciudadano libre del mundo inteligible, a vivir en el mundo estrictamente determinado por la materia? Si él mismo es la causa de la determinación, ¿por qué su propio entendimiento habría de establecer la necesidad causal como un obstáculo permanente a su propia voluntad libre? Si nosotros hacemos que la naturaleza sea lo que es, ¿por qué la hacemos un obstáculo para nuestra propia moralidad?».

El hombre, según Kant —advierte también Gilson (41)— ha de estar dotado de dos formas de intuición sensible: espacio y tiempo, en las que los objetos del conocimiento son dados al entendimiento. «En cuanto nuestra mente se aplica a objetos, así dados, puede constituir un conocimiento válido; cuando, al contrario, se aplica a meras representaciones de objetos posibles, no forma conceptos de cosas, sino solamente ideas, y como estas ideas no tienen objetos, no constituyen conocimientos científico, sino esta especie ilusoria que llamamos metafísica».

Así, en la terminología de Kant, el hombre tiene sensibilidad y entendimiento. Aquella percibe inmediatamente la realidad que le es dada a través de las formas *a priori* de espacio y tiempo, que, dice, «son *a priori*» porque «no las derivamos de las cosas, sino las imponemos a ellas; las formas de nuestro conocimiento de la realidad constituyen a ésta en objeto de nuestro conocimiento»; y, de modo similar, el entendimiento está dotado con otros principios *a priori*, como las nociones de sustancia o de causalidad, «mediante los cuales conecta los diversos objetos que se nos dan en el espacio y en el tiempo. Estos principios del entendimiento —llamados categorías— no derivan de las cosas más de lo que derivan el espacio y el tiempo mismos; como dice Kant, son trascendentes respecto a las cosas; no son extraídos de la experiencia, sino que la hacen. La propiedad de los principios del entendimiento es que, siendo la condición de toda experiencia sensible, probablemente pueden resultar

---

(40) Gilson, É., cap. últ. cit., págs. 277 y s.

(41) *Ibid.*, págs. 269 y ss.

fuente de una ilusión perjudicial. Tal como pueden referirse a objetos realmente percibidos, pueden también referirse a nuestros conceptos de las cosas, como si estos conceptos fuesen las cosas reales mismas (lo cual es falso). La naturaleza trascendente de los principios del entendimiento resulta así la fuente de lo que Kant llama una ilusión trascendental. Es, en efecto, una *ilusión*, porque, en lugar de conectarse los objetos reales unos con otros en forma de conceptos, lo que se hace es conectar los conceptos entre sí por medio de ideas abstractas, creyendo, sin embargo, que se está tratando aún con las cosas mismas. Es una ilusión *trascendental* porque su misma posibilidad se debe a que los principios del entendimiento humano no están tomados de objetos particulares sino que son trascendentes respecto de todo posible objeto».

Para elaborar conceptos, Kant no se vale de la inducción, a diferencia del empirismo, ni de la abstracción integrativa del universal, diferenciándose netamente en esto del realismo aristotélico-tomista, pues emplea una *abstracción sustractiva generalizadora*. Mientras la abstracción integrativa del universal incluye todo lo singular abstraído, abarcando una serie completa de tipos, como también el general concreto de Hegel (42), en cambio Kant considera (43) la abstracción como separación, *absonderung*, de todo aquello que diferencia las representaciones consideradas. En lugar de abstraer una cosa universal (*abstraere aliquid*), abstrae todo lo particular de las representaciones consideradas, para quedarse sólo con lo general, común a todas. «Por eso —escribe—, cuanto más determinaciones se abstraigan más abstracto es el concepto. Por eso los conceptos deberían llamárseles *abstrayentes* (*conceptos abstrahentes*).

Sin embargo, el concepto no es producido por la abstracción, según Kant, puesto que nos es dado *a priori*. Él mismo lo dice: «no hace nacer concepto alguno; no hace sino acabarlo y encerrarlo en los límites determinados que son los suyos». En este proceder, también contrasta, contraponiéndose a él, con el modo de conocer a través del universal aristotélico-tomista. Éste en su universalidad es vago e impreciso; por lo cual, la abstracción integrativa necesita ser concretada en cada singular incluido en aquella universalidad, a fin de obtener la determinación cognoscitiva más plena de cada uno de sus singulares (44). En cambio, los conceptos nouméricos kantianos, como «moldes de lo que debe ser», se llenan de contenido mediante la abstracción sustractiva o generalizadora de las representaciones que son encerradas en cada uno de ellos.

Por eso mismo, mientras que teóricamente de un concepto general cabe deducir silogísticamente conclusiones, aunque ocurra que el silogismo sólo será

---

(42) Cfr. mi comunicación «En torno a los modos de conocer y de explicar lo conocido y su reflejo en el razonar (Abstracción integrativa y abstracción sustractiva)», 4 y 5, *A.R.A.C.M.* y pág. 74, 1977, págs. 46 y ss.

(43) I. Kant, *Logik*, I, § 86; cfr. versión en francés, París, Libr. Philosophique, 1989, págs. 103 y ss.

(44) Cfr. mi discurso *El razonamiento jurídico: la analogía y la equidad*, 10 y 11, Madrid, Real Academia de Jurisprudencia, 1997, págs. 40-48, en especial 46 y s.

correcto si su premisa menor no contiene particularidades no recogidas en el concepto que se utiliza como premisa mayor, ni lo será si éstas nada tienen que ver con lo que se concluye; en cambio, los universales, obtenidos por abstracción integrativa, no admiten *per se* deducciones silogísticas, sino concreciones determinativas en diversos grados de tipificación, hasta alcanzar la individualización correspondiente a cada cosa o caso.

Según Kant, no caben otras ciencias que la matemática y las que tienen por objeto un material sensible, como, paradigmáticamente, lo tienen las ciencias naturales, a las cuales estimaba aplicable su expresado método de configuración crítica. En todo lo que sobrepase la materia sensible, donde los principios del entendimiento humano no son aplicados a intuiciones sensibles, o sea, en los conceptos mentales que «trascienden todos los límites de la experiencia» y, por tanto, esquivan toda prueba empírica, constituyendo el terreno propio de la metafísica, no cabe ciencia de ellos. Como ha comentado Gilson (45): «Al carecer la metafísica de objetos concretos, es [para Kant] a la vez, necesaria e inútil. Es necesaria porque no podemos detener el entendimiento o evitar que piense en el vacío; convirtiéndolo en razón, lo demuestra todo. Es precisamente inútil porque lo demuestra todo: que hay Dios y que no hay Dios; que hay alma y que no hay alma; que el mundo tiene y no tiene unidad».

Es decir, Kant rechazaba el carácter científico de los conocimientos que se contentan con alcanzar lo *verosímil* —como decía Vico— o lo *más probable* —como aceptaba Montesquieu—. Sin embargo, ya desde sus orígenes la exactitud de las ciencias físicas tenía su apoyo en hipótesis que —provisionalmente— se aceptaban como verdaderas y muy aproximadas, pero que podían ser modificadas por nuevos conocimientos (46). Hoy la física cuántica ha apreciado «relaciones de incertidumbre» en su objeto, por lo que «no suministra sino leyes de probabilidad» (47); y la más reciente biología, en el sustrato de una enzima alostérica y los ligados que activan o inhiben su actividad, ha observado que «no existe ninguna relación *químicamente necesaria* de estructura o de relatividad» y que, «por lo que atañe a la regulación por intermedio de una proteína alostérica, *todo es posible*» (48).

Sin embargo, Kant había pretendido: librar a la ciencia del escepticismo de Hume, mediante negar la posibilidad todo conocimiento objetivo a la metafísica.

(45) Gilson, cap. últ. cit., pág. 271.

(46) Así Newton —tomado por Kant como modelo— propugnó (cfr. loc. cit. *supra* nota 18) por «recoger proposiciones verdaderas o muy aproximadas, inferidas por inducción general a partir de fenómenos, prescindiendo de cualesquiera hipótesis contrarias, hasta que se produzcan otros fenómenos capaces de hacer más precisas estas proposiciones sujetas a excepciones». La historia de las ciencias, en especial la más reciente, nos muestra continuas rectificaciones y cambios de criterio e incluso de orientación.

(47) Broglie, Louis de, *Matière et lumière*, cap. «La crise du déterminisme», París, Ed. Albin Michel, 1937, págs. 722 y ss.

(48) Monod, Jacques, *Le hasard et la nécessité*, cap. IV, París, Ed. Sueil, 1974, o en castellano, Barcelona, Barral Eds., 1970, pág. 89.

sica y, por ello, su carácter de ciencia. No obstante esa incapacidad, que achacaba a la metafísica, de dar respuestas científicamente demostrables, reconocía su necesidad. Esto le llevó a penetrar en las cuestiones morales en su *Crítica de la razón práctica*, dejándola completamente escindida de la *Crítica de la razón pura*, como observaremos seguidamente.

b) Situado el hombre en un mundo fenoménico, sometido a la causalidad en la que él mismo se halla incluido –como *homo phenomenon*–, en su otro ámbito, el de la libertad nouménica –como *homo noumenon*– la concepción que del mismo tuvo Kant recibió el impacto de *Rousseau*.

También lo observó Gilson (49), quien explica que tuvo de ser así pues: «Al tener Kant que encararse con cuestiones que ni pueden ser ignoradas, ni tampoco contestadas racionalmente [según la crítica de Hume, que le había convencido], no tuvo más remedio que buscar una justificación y una respuesta fuera del orden racional»[...] «El escepticismo de Hume era la personificación de la razón como destructora de los principios del conocimiento filosófico y de la moralidad. La apasionada apelación de Rousseau al sentimiento frente a la ceguera natural de la razón fue para Kant la revelación de un orden moral completamente independiente y cerrado en sí. “¡Oh conciencia, conciencia, instinto divino... infalible juez del bien y del mal!” , había exclamado Rousseau, en uno de sus famosos libros, “¡Deber! Sublime y poderoso nombre...” , exclamaría Kant en su *Crítica de la razón práctica*».

«Lo mismo que la teoría crítica del conocimiento –escribió González Vicén (50)– descansa en el principio absoluto del yo como principio conformador de la multiplicidad del material empírico, así también la teoría de la libertad significa la ordenación de la voluntad por la actividad del yo inteligible, es decir, la supremacía de la determinación racional sobre todos los efectos e impulsos que actúan “naturalmente” sobre el querer humano».

La razón nouménica del hombre ordena, en sus moldes intelectivos, los fenómenos del mundo físico, captados de un modo científicamente demostrable; y en el mundo metafísico de la moral, con principios o máximas captados *a priori* por ella misma, guía a la libertad pura del hombre para obrar sobreponiéndose a sus apetitos fenoménicos, y estos principios, por la propia razón, le vinculan categóricamente *a priori*.

El propio Kant nos dice (51) que el imperativo categórico –que «sólo dice lo que es vincularidad» –ordena: «obra de acuerdo con una máxima que debe valer, además, como ley general. Tus acciones tiene, pues, que considerarlas, primero, según un principio subjetivo; si este principio es también válido obje-

(49) Gilson, cap. últ. cit., págs. 272 y ss.

(50) González Vicén, Felipe, *op. últ. cit.*, II, 3, págs. 37 y ss.

(51) Kant, I., *Introducción a la metafísica de las costumbres*, IV, cfr. la versión al castellano de F. González Vicén, (que sigue a continuación de su *Introducción a la teoría del derecho*), Madrid, IEP 1954, pág. 67.

tivamente puedes reconocerlo en que, examinado por tu razón, si, según él, puedes pensarte como legislador general». [Aquí vemos, otra vez, el influjo de *Rousseau*]. Así, «nuestra razón» tiene la facultad de «determinar el arbitrio por la mera idea de la adecuación a una máxima [en principio meramente subjetiva] para la generalidad de una ley práctica». Leyes morales «que —según él— la razón especulativa nunca hubiese descubierto ni por argumentos *a priori* ni por ninguna experiencia, o si la hubiese descubierto, nunca lo hubiese podido demostrar teóricamente». Por eso, Kant negaba todo carácter científico a la moral; y, dada la subjetividad que él asignaba al imperativo categórico de cada uno, éste no resultaba impuesto a los demás.

### 3. *El derecho según Kant.*

Lo que acabamos de exponer, explica que resultó imprescindible para Kant que el derecho fuese imperativamente normativizado por una voluntad superior e impuesto coactivamente.

Por eso, la ley jurídica es considerada por Kant un *imperativo hipotético*, porque se halla condicionada a que sea posible imponerla (52); y de ahí, que deba ir unida a la *necesidad de coacción*. Kant (53) lo justifica, porque «todo lo que no es conforme al derecho es un obstáculo a la libertad según las leyes generales», que, según él pretende, coincide con la libertad trascendental (*Freiheit*) y presupone que coincide con ella. En consecuencia, «si un cierto uso de la libertad [en el que predomine el albedrío movido por los apetitos (*Willkur*)] es el mismo un obstáculo a la libertad según las leyes generales»: «la coacción que se opone a aquél coincide con la libertad»; por lo cual, no sólo «la coacción es conforme a derecho», sino que «al derecho se halla unida, en sí, la facultad de ejercer coacción sobre aquel que lo viola» (54).

Es preciso observar que para Kant la «libertad según las leyes generales» dictadas por el Estado coincide con la «libertad trascendental» (*Freiheit*) y que toda otra libertad es una libertad «causal» (*Willkur*).

En efecto, como el mismo Kant explica, la *teoría* del derecho se divide atendiendo a aquello de lo que ella se ocupa (55).

—Referida al «conjunto de leyes para las cuales es posible una legislación externa, se llama teoría del derecho (*ius*)».

—«Si esta legislación es real, se llama teoría del derecho positivo».

A su vez, diferencia, incluso por el nombre, la *ciencia* del derecho o *iuris scientia* y la *teoría* del derecho natural, que él respectivamente refiere:

(52) *Ibid.*, *Introducción a la teoría del derecho*, B, págs. 78 y ss.

(53) *Ibid.*, C, págs. 81 y s.

(54) *Ibid.*, D, págs. 82 y ss.

(55) Kant, *Introducción a la teoría del derecho*, § A.

—Ésta, «al conocimiento sistemático de la teoría del derecho natural (*ius naturae*), aun cuando el jurisconsulto tiene que formular en ella los principios inmutables de toda la legislación positiva»;

—Y aquélla, al conocimiento del derecho positivo, que denomina *teoría del derecho positivo*. Añade aún la precisión de que «el entendido en ella, o jurisconsulto (*iuris consultus*), se denomina perito en derecho (*iuris peritus*) siempre que conozca las leyes externas también externamente, es decir, en su aplicación a los casos que presenta la experiencia». En ese segundo caso, la teoría del derecho positivo se convierte en arte jurídico (*iuris prudentia*).

Como vemos, la teoría del derecho natural que contempla Kant no es sino la del derecho natural racionalista cultivado por la escuela del derecho natural y de gentes. Así lo muestra cuando dice que el jurisconsulto «tiene que formular en ella [en la teoría del derecho natural] los principios inmutables de toda legislación positiva».

Al deslindar Kant el significado moral del derecho y su significado propiamente jurídico (56), y en cuanto se refiera a lo que es ciencia, advierte lo siguiente:

—«El jurista puede, sin duda, decirnos qué es derecho en un momento concreto (*quid sit iuris*), es decir, lo que las leyes dicen o han dicho en un lugar o tiempo determinados». Como vemos, si bien no identifica el derecho positivo con la ley positiva, sí lo identifica con lo que ésta dispone.

—«... pero si lo que las leyes disponen es también justo y cuál es el criterio general que nos sirve para distinguir lo justo de lo injusto (*iustum et iniustum*), son cosas que no podrá [el hombre] descubrir nunca, mientras no abandone durante algún tiempo los principios empíricos y busque las fuentes de aquéllos juicios en la mera razón —para lo cual aquellas leyes pueden servirle perfectamente de guía—, a fin de sentar así los posibles fundamentos para una legislación positiva. Una teoría del derecho meramente empírica es como la cabeza en la fábula de Fedro, una cabeza que puede ser muy hermosa, pero que no tiene seso».

Es decir, Kant cree en la necesidad de una teoría del derecho (como teoría del derecho natural) exclusivamente nouménica que, por ello, no puede ser ciencia. Mientras que el conocimiento meramente empírico del contenido de las normas de derecho no es intelectual, «no tiene seso», por lo cual no es teoría ni es ciencia. De ahí otra consecuencia de su escisión de la razón práctica, que intuye las leyes morales, y de la razón pura, que dando forma a los fenómenos —con su giro trascendental, calificado de copernicano, inexactamente a mi juicio (57)— elabora la teoría, que tampoco considera ciencia, de lo justo porque las normas del derecho puro sólo lo son en cuanto coactivas, cualquiera que sea su contenido.

---

(56) *Ibid.*, § B.

El derecho, pues, no era ciencia, para Kant, aunque, después de él, bajo otra perspectiva, pero respetando los presupuestos kantianos, sí se la consideraría como tal, entendiéndola: sea, por la pandectística, como ciencia que elabora conceptualmente lo que dicen las normas del derecho; bien, por el neokantismo alemán suroccidental de la escuela de Baden, como ciencia que después lo observa desde moldes valorativos, ciertamente no considerados por *Kant*; o, en fin, por Kelsen, como ciencia puramente formal. Mayor apertura tendrá el neokantismo con la consideración del ser y del valor, por Gustav Radbruch con su dualismo metódico.