

LOS CONCEPTOS UNIVERSALES: ¿QUIMERA HISTÓRICA O INSTRUMENTOS DEL DERECHO? *

FRANCISCO CARPINTERO BENÍTEZ
Doctor de la Universidad de Cadiz

Un seminario de profesores al que asistí, en la Facultad de Derecho de esta Universidad, me dio la ocasión de hablar de las nociones de libertad, la tomista y la nominal. Las referencias al ‘nominalismo’ de Juan Duns y Guillermo de Ockham fueron rápidas entre los interlocutores, que alegaron que estos teólogos negaban los conceptos universales. Determinar si esto fue realmente así, y si lo fue, con qué alcance, es un tema bastante complejo; como la complejidad siempre puede ser abordada desde algún respecto o punto de vista, procedo a ello, y echo mi cuarto a espadas sobre el nominalismo de los filósofos-teólogos medievales.

Las Edades Moderna y Contemporánea han sido preferentemente nominalistas, y si consideramos que John Locke, David Hume o Jeremy Bentham coronan las corrientes de pensamiento más propias de estas épocas, entonces hay que afirmar que las filosofías modernas y contemporáneas han estado dominadas por el nominalismo. El problema reside en que nadie sabe decir qué es el nominalismo: Más bien parece un grito de guerra, porque todo el que ha querido una oposición total a una tradición heredada, se ha proclamado nominalista. Al parecer, lo propio del nominalismo es negar la posibilidad de conocer lo que está *debajo*, o antes, de las percepciones de los sentidos, esto es, de conocer las sustancias, y mantener que cada palabra que usamos para designar lo que los antiguos llamaban sustancias es en realidad un nombre propio, que indica o señala algo, que podemos percibir pero

* El día 4 de marzo del año en curso (2004) el profesor doctor D. Francisco Carpintero Benítez, Catedrático de Filosofía de Derecho de la Universidad de Cádiz, impartió en esta Facultad un Seminario sobre el tema, *Dos nociones históricas de libertad*. La complejidad y riqueza de contenidos del mismo suscitaron entre los asistentes preguntas y sugerencias que, por razones de tiempo, no pudieron ser contestadas por el profesor Carpintero o sólo lo fueron de modo parcial. El escrúpulo y el rigor del profesor Carpintero Benítez le han llevado a redactar el artículo que sigue y que, a ruego suyo, se inserta en los Anales de Derecho. En él pretende responder, de forma sistemática, al núcleo de las cuestiones fundamentales planteadas en el seno del Seminario.

no entender. No habría diferencia entre la palabra humana y el grito o gruñido animal, porque ambas designan lo concreto, que es visto no como simple individualidad, sino como hecho irrepetible. Sería todo un problema determinar si la consideración de lo concreto implica una consideración prioritaria, o incluso exclusiva, unida necesariamente a la actitud nominalista.

Debo confesar que nunca he entendido bien qué son estos conceptos. Quizá haya sido esta misma falta de decisión intelectual la que me ha llevado a interrogar a la historia sobre los modos de entender los tipos de conceptos que unos y otros han afirmado. Estando así las cosas, parece que lo más honrado es arrancar desde el nominalismo, y así, al saber qué es lo que han negado los nominalistas, tendremos una cierta representación de lo que ha sido combatido. Pues las realidades se suelen conocer mejor viendo lo niegan sus adversarios que no estudiándolas directamente: Hace años, cuando redacté una monografía que titulé “La Cabeza de Jano”, en la que estudiaba la filosofía práctica de unos cuarenta discípulos casi directos de Kant, vi que entendía mejor los contractualismos modernos estudiando los libros de sus adversarios que no abordando directamente las obras de los que defendían el individualismo contractualista. Pues para saber –en el cambio del siglo XVIII al XIX- si un autor es jusnaturalista, o si es positivista, basta por lo general leer las primeras páginas de su obra: Si parte desde el estado de naturaleza, es jusnaturalista; si lo niega, estamos ante un positivista.

LOS PRIMEROS NOMINALISTAS

Empédocles, Eudoxo o Demócrito se declararon fenomenistas, y por tanto estrictamente sensistas. Tomás de Aquino –que los conocía bien y los cita con harta frecuencia- explicaba que ellos entendían que sólo percibimos impresiones sensoriales relativamente aisladas. Incluyo el adverbio ‘relativamente’ por mor de no incurrir en exageraciones, o más bien por cuidar el tono, que siempre los adverbios como todo, nunca, jamás, siempre, y otros similares, molestan a cualquier espíritu delicado.

Hablo de fenomenismo y sensismo. El fenomenismo sería aquella actitud del que entiende que solamente existe lo que percibimos, de modo que hace suyo el adagio escolástico *esse, id est percipi*. Si el lector quiere una exposición impresionante de lo que es el fenomenismo no tiene más que leer las últimas páginas del libro segundo del tratado sobre la naturaleza humana de David Hume. Esto es, no existe el cigarrillo que ahora estoy fumando, sino que solamente percibo un cuerpo cilíndrico, humo, etc. La actitud sensista es quizá más difícil de explicar. Si vamos directamente al grano, habría que decir que el sensismo afirma que únicamente percibo o conozco lo que entra a través de los sentidos: Vista, oído, olfato, gusto y tacto. Puede que estas impresiones sensoriales generen en mi materia gris del cerebro, o en otra parte del cuerpo, unas representaciones mentales, que llamamos ideas inadecuadamente.

Lo que ha constituido al nominalismo como tal ha sido su fenomenismo, esto es, suponer o postular que no hay nada detrás de cada impresión sensorial, y si hay algo, no lo podemos conocer. Los nominalistas siempre han luchado contra la noción de sustancia, porque las filosofías no empiristas ni nominalistas han supuesto que una percepción es percepción 'de algo', de forma que en la base de cada de ellas hay una realidad extramental, que la filosofía griega antigua llamó una sustancia, que es susceptible de conocimiento y, por tanto, de definición. Nosotros percibimos sensaciones agradables o desagradables, de colores y figuras distintas, etc., pero bajo ellas no hay ninguna sustancia. John Locke ejemplificaba el absurdo de la admisión de las sustancias en el ejemplo indio de la tortuga que sostiene el mundo: Los accidentes que percibimos no son sostenidos por ninguna realidad más fuerte o más fundante.

EL NOMINALISMO EN SENTIDO FUERTE

Aquellos griegos materialistas que eran fenomenistas y sensistas, explicaban que las percepciones sensoriales golpeaban nuestras extremidades nerviosas, y producían en ellas unas alteraciones que llegaban al cerebro. Es importante destacar la noción de golpear, pues los materialistas han entendido que todo el universo, también el humano, es cuestión de *impulsiones*. El mundo todo se movería por impulsiones, pues el calor impulsa al agua a evaporarse, la evaporación forma las nubes, las bajas presiones empujan a las nubes a deshacerse en agua, etc. El de Aquino reiteró con frecuencia que para ellos, todos los movimientos posibles se reducían a impulsiones o empujones.

Como los escolásticos reconocían cuatro tipos de causas, la final, la eficiente, la formal y la material, si usamos esta terminología escolástica podemos decir que los materialistas reducían todas las causalidades posibles a la causa eficiente. La causa final no existe para ellos, pues las cosas todas son empujadas desde atrás a adelante, de forma fortuita o casual: Ha sido propio de los materialistas entender que el mundo es desarrollo casual, violento e inmoral. Ahora escribo en el teclado de un ordenador: Mis dedos golpean las teclas, y las ponen en movimiento, y a través de impulsos eléctricos las diversas señales van quedando grabadas en las memorias del ordenador. Así como la escritura depende enteramente de los golpes de mis dedos, la estructura del ordenador depende igualmente de otras impulsiones hechas posibles por corrientes eléctricas y magnéticas que siempre empujan de atrás hacia delante. El agente que golpea es la causa eficiente, y hay que concluir que los materialistas solamente han reconocido este tipo de causa.

Las teorías filosóficas materialistas han sido coherentes, pues el materialismo y su correspondientes nominalismo o empirismo es extremadamente sencillo, no quiere deber nada a nadie, y se explica por sí y desde sí mismo. Como solamente existen impresiones sensoriales, no podemos saber nada que esté más allá de ellas.

Únicamente existe el protoelemento sensación que llega por las terminaciones nerviosas a la materia gris del cerebro, y allí es reelaborado, y da lugar a contenidos mentales, que guardamos parcialmente en el disco duro cerebral, y así tenemos memoria. El mundo humano ha de limitarse a tales contenidos, sin buscar nada más allá. ¿Por qué el cerebro elabora las impresiones sensoriales? Por la fuerza de esas mismas impresiones –el *power of things* del que hablaba Locke–, pues el cerebro con su facultad de crear contenidos mentales, y su memoria, no pueden ser cosa distinta de las percepciones sensoriales. El tratado sobre el entendimiento humano de Locke no puede ser más claro al respecto. La verdad ya no puede ser la adecuación de tales contenidos a las realidades externas a nosotros, pues cada impresión sensorial crea su propia verdad.

Pero nuestras impresiones o percepciones son distintas, pues a veces vemos cuerpos blancos y a veces oscuros. La razón de esta disparidad está en la disposición distinta de los átomos, explicaba Demócrito, que hace que las percepciones lo sean de cuerpos con distinta figura, ya que los átomos se combinan formando figuras distintas. El atomismo ha sido fundamental en el pensamiento nominalista o empirista, ya que las combinaciones de los átomos han constituido el recurso que ha permitido explicar las diferencias en las percepciones.

Estas ideas eran conocidas en la Baja Edad Media (basta ver las exposiciones que Tomás de Aquino hacía de ellas), pero hasta el siglo XVII solamente fueron objeto de conocimiento, porque nadie se atrevió a proclamarse ateo o materialista. El mismo Tomás trata con reverencia a Demócrito, Empédocles, etc., a los que llama los *Naturales* o los *Antiqui naturales*, y entendía que su explicación filosófica estaba enteramente superada por la de Aristóteles: Veía el materialismo como una filosofía superada por la marcha de la historia.

EL NOMINALISMO MODERNO

Indicaba que hasta el siglo XVII esta filosofía había sido conocida, pero nadie se había atrevido a hacerla propia en la Baja Edad Media y en el siglo XVI. No es que tuvieran miedo de las reacciones del ambiente, o a las acusaciones ante la Inquisición, pues Pedro Abelardo o David de Dinand se habían ido por los campos del panteísmo desafiando al ambiente y a la Inquisición. Sucedió más bien que el esquema que subliminalmente regía la visión del mundo no era éste, y por esto no entraba a formar parte del sentido común. El sentido común ha sido quizá el peor enemigo de la ciencia desde el siglo XVII a hoy: Para comprobar esto basta leer a los que dicen fundarse en él, como fueron los metafísicos de los siglos XVII y XVIII, y los neoescolásticos del siglo XIX. Y Hobbes y Locke estaban tan determinados por el sentido común de su estrato científico como cualquiera de estos escolásticos.

Hobbes heredó el legado materialista griego y lo volvió a poner en marcha después de un paréntesis que había durado bastantes siglos. Tuvo desvergüenza donde otros habían sentido pudor, o quizá miedo. Fue desinhibido, como muestran sus rarezas personales, y volvió a exponer la doctrina de los *antiqui naturales*. Aunque Hobbes tuvo las cosas más fáciles que aquellos antiguos, porque él pudo partir sin problemas desde los individuos en el momento de construir su teoría política y jurídica. Los Naturales seguían las ideas griegas sobre la ciudad, y tenían el hábito mental de partir desde la polis y Hobbes, tras varios siglos de hablar y escribir los juristas romanistas sobre los individuos aislados en ‘status naturae’, en el que reinaban la *omnium una libertas* y la *communis omnium possessio*, encontró completamente natural partir desde el individuo aislado para volver a él tras todas sus explicaciones. El individualismo de los últimos escolástico, españoles (pensemos en Domingo de Soto, Luis de Molina o Francisco Suárez¹) le debió influir grandemente, quizá no tanto por la lectura directa de las obras de estos autores como porque estaba influido por el ambiente que ellas reflejan.

Lo que ahora interesa destacar es la coherencia fenomenista, y por tanto sensista, de Thomas Hobbes. Él también rechazó la noción usual entonces de las sustancias y mantuvo que el mundo humano se resuelve en datos captados por los sentidos que son procesados por la materia gris del cerebro. Avanzó algo sobre los griegos y dio a entender (una intuición que no acabó de desarrollar) que unificamos nuestras percepciones en el lenguaje común; según esto, los hombres vivimos en el lenguaje. Entendió que todas las palabras son nombres propios, ya que designan lo que se esconde en ellas mismas, esto es, en la percepción implícita en su emisión: No se refieren a realidades más allá de las mismas palabras. Completó este nominalismo con su constructivismo epistemológico. Para conocer este último punto no nos sirven sus obras políticas, sino sus estudios sobre la Geometría: Consideraba inútil definir el triángulo rectángulo según las definiciones al uso, y proponía ir desde el punto a la línea, desde ésta al ángulo, desde las líneas y ángulos a las figuras, y de ahí a la extensión. Dicho sea incidentalmente, no innovó nada: Los aristotélicos y los medievales habían sido constructivistas en los temas geométricos, y Hobbes tuvo la desvergüenza –una vez más– de explicitar lo que todos sabían pero nadie quería desarrollar. Porque los autores anteriores habían tenido presente que el momento constructivista es precisamente eso, un momento más en el desarrollo epistemológico; pero Hobbes prescindió de los momentos, y erigió en totalidad lo que hasta entonces había sido considerado únicamente una faceta, un simple principio del entendimiento, necesariamente verdadero y necesariamente falso por su excesiva unilateralidad.

Hobbes fue rechazado inmediatamente, al menos en apariencia. Solamente le siguió Lamberto Velthuysius en su *Epistolica dissertatio de principiis justitiae et decori*. La actitud de Samuel Pufendorf fue algo equívoca, como todo el conjunto

1. Vid. mi estudio *Los escolásticos españoles en los inicios del liberalismo*, en “La Ilustración Liberal” 12 (2202) págs. 39-70.

de su obra: Rechaza a Hobbes pero dialoga continuamente con él, y quizá por esto se declara nominalista ya en las primeras páginas de su *De jure naturae et gentium*. La muy extensa obra de Richard Cumberland estuvo dedicada a rebatir a Hobbes, e intentó poner *esprit de finesse* allí donde Hobbes había situado solamente talante geométrico. Además, todos rechazaron el excesivo poder que este inglés había otorgado al cuerpo político: “También se está seguro en las cárceles”, le apostillaba Rousseau.

Hay un dato sobre el que podríamos llamar la atención, y sería el siguiente: Si todos los hombres renuncian a su poder o derecho para ponerlo en las manos de un poder común que dicte leyes, el poder constituido por estos hombres no puede ser mayor que el poder que cada hombre tiene sobre sí mismo o sobre las otras personas. Ésta será una aporía política eterna de todo materialismo, o nominalismo. Pues la capacidad de *imponer* conductas, aún sin el consentimiento de los concernidos por ellas, desborda el poder estrictamente humano, aunque se haga del contrato el esquema heurístico necesario de toda formación política². Hobbes, que se hizo cargo de esta aporía, escribió que el poder del Leviathan era mucho mayor, de naturaleza distinta, que el que cada hombre tiene sobre sí mismo: Pero esto era una inconsecuencia a la que evitó afirmando, no argumentando. Afirmó el poder, necesariamente de hecho, pero no pudo argumentar el deber: “Si es preciso obedecer por la fuerza, no hace falta obedecer por deber”, le contestó Rousseau otra vez.

Hobbes fue domesticado por Locke, que propuso una explicación menos grave, pesada y coherente que la de Hobbes. Además, en la contradicción más clamorosa de la Edad Moderna, Locke hizo entrar en la explicación de la realidad social dos derechos innatos del individuo, el de libertad y el de propiedad; así se convirtió en el patrón del liberalismo político y jurídico. Sabine hace notar la contradicción entre el fenomenismo, etc., de Locke, derivado desde su materialismo, y la afirmación de los derechos innatos. Locke dio a su época lo que el momento le pedía, que era materialismo pero combinado con derechos naturales del individuo. Su éxito ahogó sus incoherencias.

Pero los cuatro libros del tratado del entendimiento humano de este inglés no nos llevan mucho más allá de Demócrito o Leucipo, excepto en la afirmación de los dos derechos individuales innatos. Sigue el esquema fenomenista y sensista ya aludido, y concluye que no podemos conocer las sustancias, aunque una lectura pausada de su obra da a entender no sólo esto, sino que no existen tales sustancias. Solamente tenemos nuestras percepciones sensoriales que dan lugar a las ideas simples (cada

2. Suárez lo entendió así: “Quia haec potestas habet plures actus, qui videntur excedere humanam facultatem, prout est in singulis hominibus; ergo signum est, non esse ab illis, sed a Deo”. *Tractatus de legibus ac legislatore deo in decem libros distributus*. I.E.P. Madrid, 1968, L. III, cap. 3, § 3.

percepción engendra una idea, entendiendo por tal cosa un contenido mental), y la actividad de *reflection* que posee la mente combina estas ideas simples y origina ideas más compuestas. Como es lógico, pide perdón al lector, al comienzo de esta obra, por el uso de la palabra idea.

Indiqué que el constructivismo hobbesiano era típicamente medieval. Locke, igualmente, demuestra su formación escolástica: Desde el punto de vista de su afirmación de los derechos innatos es un continuador de Molina, Suárez o Pufendorf (Carl Schmitt destacaba que Pufendorf era un discípulo de Suárez³), y si atendemos a la estructura interna de sus argumentaciones, usa continuamente las categorías principales de las filosofías escolásticas, como son las de causa eficiente y efecto, acción-pasión, cuerpo simple y cuerpo compuesto, sustancia y accidente (a pesar de su rechazo expreso de las sustancias). Los esquemas de sujeto-verbo-predicado, o el de sujeto-verbo-complemento directo, se perciben omnipresentemente. La categoría de la *reflection* la toma de los escolásticos: Tomás de Aquino, por ejemplo, la usa a veces⁴. Su argumentación pretendidamente fenomenista está regulada, e intenta ser lógicamente coherente, a través de estos instrumentos. Toda ella, paso a paso, está íntimamente trabada en un grado fuerte, y tiene como la forma de una escalera, en la que si falta un peldaño, no es posible seguir adelante.

La actitud de Hobbes y Locke, con sus contradicciones clamorosas, fue paradigmática. Pues es propio de los empiristas ser extremadamente rigurosos, y mediante este rigor desmontan –gracias a objeciones de tipo lógico– las teorías que no son las suyas. Pero llega un momento en que no pueden proseguir sus argumentaciones, pues desde el empirismo no resulta la realidad del deber (Hobbes), ni la de los derechos innatos (Locke), y entonces han de abandonar el rigor lógico originario y ceder ante las presiones de las metas políticas que quieren alcanzar. El suyo no es un pensamiento débil, pues destruyen todo lo que no concuerda con su rigidez inicial; pero tampoco es un pensamiento fuerte, pues entonces no podrían admitir sus contradicciones. Podríamos decir que es ante todo un pensamiento acomodaticio.

Así las cosas, al estudioso le asalta una duda, que debe explicitar. Cuando ve que la noción normativa del estado de naturaleza, con sus individuos aislados e independientes, únicamente ha surgido en tiempos de fuerte refinamiento social y cultural, se siente inclinado a pensar si no sucede lo mismo con el empirismo, cuya sencillez y pretendido rigor interno solamente han aparecido en culturas que arrastran un fuerte bagaje filosófico.

3. “Pufendorf, cuando trata de la moral o del Estado no es más que el heredero de Suárez”. *Estudios políticos*. Trad. de F. J. Conde. Doncel. Madrid, 1975, pág. 17.

4. En *Suma teológica*, I, q. 85, art. 2, entre otros muchos lugares, escribe que “Sed quia intellectus supra seipsam reflectiva, secundum eandem reflexionem intelligit et suum intelligere”.

REFLEXIONES ALGO DISPERSAS

Este materialismo ha constituido el nominalismo en sentido fuerte que, a fuer de insistir en el fenomenismo y consiguiente sensismo, negó la existencia de ‘las cosas’. David Hume, que llevó la filosofía de Hobbes y Locke hasta sus consecuencias últimas, calificó de ‘superstición’ la creencia en la existencia continuada de las cosas. De modo que aunque yo creo estar escribiendo en un ordenador, y más allá del ordenador hay una mesa, y más allá de la mesa un estante con libros, no puedo decir que existan continuadamente ni el ordenador, ni la mesa, ni la estantería con libros. Lo más que puedo afirmar es que *actualmente* entiendo percibir tales cosas. ¿Realmente Hume pensaba así, o más bien pretendía proponer un nuevo mito, al modo de los mitos griegos, que expresara por alegoría lo que no puede ser mostrado mediante conceptos?

Nos interesa destacar lo que es el tema principal, a saber, la negación de la existencia de los conceptos universales. Según Hobbes, Locke, Hume, no hay ‘realidades’ –ni siquiera físicas– más allá de nuestras percepciones sensoriales. La mente humana, llevada por una funesta inclinación suya, las supone e incluso las afirma, pero pensando con rigor no podemos afirmar su existencia. Pero si no existen realidades extrasensoriales, ¿cómo es que hablamos de la justicia, la causalidad o el género humano? Hobbes usa prolijamente la palabra justicia, y lo mismo hizo Locke; estos dos ingleses aluden sin mayores problemas a la ley de causalidad. Fue más coherente Hume cuando negó también esta ley, y en su lugar situó una misteriosa simpatía. Pero vayamos al fondo del tema: Si no existen realidades extrasensoriales, ¿cómo es que ellos hablaron de la justicia, la causalidad, o el ser humano?

El discurso de Hobbes, Locke o Hume está regido por la lógica interna de las realidades que niegan. Su sensismo y fenomenismo cumplen la función de un preludeo, por lo que una vez iniciada la obra, lo abandonan. Ellos pueden razonar porque siguen la lógica estructural propia de cada cosa. Por eso usan la categoría de la causalidad, y los que no la admiten, como Hume, usan la de sujeto-verbo-complemento directo, o sujeto-verbo-predicado, y pueden atribuir ese complemento directo a ‘ese’ sujeto porque la realidad lo permite, y lo mismo podemos decir de la atribución de un predicado a un sujeto⁵. Fue Peano quien pretendió hacer una lógica

5. Kant reaccionó contra Hume y estableció que la categoría de la causalidad, entre otras, constituye un principio a priori del *Verstand* o Entendimiento humano. Pero se le planteó un problema similar: Cada dato proveniente de la sensibilidad fenoménica ‘encaja’ sin problemas –según la explicación del de Königsberg– en su categoría a priori, esto es en el principio del Entendimiento que le es propio. Por eso cada uno de nosotros, cuando oye determinados ruidos, aunque no vea nada, no piensa en un caballo o en cualquier otro animal al que pudiera atribuir el origen de esos ruidos, sino

al margen de las realidades sobre las que trata la lógica, pretendiendo permanecer en el plano puramente formal de las implicancias lógicas. Pero su éxito fue muy problemático, y en cualquier caso esta lógica simplemente formal, basada en implicaciones, poco tiene que ver con el empirismo de Locke o Hume.

Al criticar el empirismo no pretendo afirmar la existencia de un orden metafísico universal que, mediante la semántica de su discurso, o por su propia consistencia, nos proporcione sin más la prueba de su existencia. La vertiente semántica del discurso llevó a Immanuel Kant a afirmar los principios a priori del Entendimiento, y Platón había quedado seducido ante las explicaciones de Sócrates, que basaba sus ideas universales tanto en la pragmática del lenguaje (pues los seres humanos, a diferencia de los gritos y gruñidos animales nos entendemos ante todo con conceptos propiamente universales), como por la realidad innegable de la existencia en cada ser racional de un mundo nouménico cuya existencia es tan objetiva como las de las estrellas.

Pero este tema no es tan sencillo. La crisis de la geometría en las manos de Descartes nos mostró hasta qué punto el aparente discurso racional y los datos sensoriales, pueden ir disociados. Pues la evidencia de los sentidos –que es también evidencia racional- nos muestra líneas paralelas, y también nos muestra la existencia de la simultaneidad cuando dos actos se producen aparentemente al mismo tiempo. Pero como las matemáticas no admiten ni las líneas paralelas ni la simultaneidad, Descartes se encontró ante un verdadero dilema: Había de afirmar la evidencia de los sentidos negando la validez incondicional de las matemáticas. O había de afirmar la veracidad del discurso racional y matemático negando la evidencia de los sentidos. Optó por esto último.

Pero, curiosamente, Hobbes o Locke emprendieron el camino opuesto, y negaron la razón en nombre de la *objetividad* de las percepciones de los sentidos. Ellos eran más cautos, y ya no aceptaron la veracidad de tales percepciones en el sentido entonces usual; pero aceptaron las percepciones tal como se presentan ante el cerebro. La verdad es que no les costó mucho trabajo, porque Descartes había dejado reducida la ciencia al desarrollo axiomático-deductivo a partir de unas primeras ideas innatas, y no es fácil admitir tales innatismos; o por lo menos es fácil rebatirlo, como demostraron Locke o Hume⁶.

en un camión diesel. Las categorías a priori del Entendimiento kantiano parecen como las habitaciones vacías del hotel que esperan con seguridad a los clientes que las tienen reservadas. El Kant tardío, abrumado por este problema, lanzó la teoría de los Esquemas como realidades intermedias entre los datos que nos proporciona la sensibilidad fenoménica y las categorías puras del Entendimiento. Pero esto parece una explicación chapucera: Primero afirma y niega, y después, ante las insuficiencias de la propia propuesta, inventa procedimientos y categorías distintas para que el conjunto encaje.

6. Tomás de Aquino, como en general los aristotélicos, se oponían a la existencia de ideas innatas, y el de Aquino escribía que el alma no conoce “per species sibi naturaliter inditas”. *Suma teológica*, I, q. 84, art. 2.

Descartes mostró falta de conocimientos filosóficos. Él estaba formado en la Metafísica que nace de las manos de Gabriel Vázquez, Luis de Molina y Francisco Suárez, que está transida de esencias objetivas e inmutables que conoceríamos mediante una intelección tan sencilla que más parece una simple intuición, y no debe ser fácil convivir con tantas esencias inmutables. Además, lo que le llegó a Descartes quizá no fue ni esto. Pues pronto se propagaron por los colegios y universidades unos apuntes de autores normalmente desconocidos que trataban de Metafísica, Lógica, Epistemología, Psicología, Cosmología, etc., que recogían lo peor de Molina o de Suárez. Estos apuntes aún estaban en vigor en bastantes seminarios católicos bien entrado el siglo XX. Kant, formado entre Leibniz y Wolff, conocía bien este talante de hacer literatura, ya que no ciencia, y calificó a esta *metafísica* como Retórica trascendental. El adjetivo trascendental parece ser una concesión cariñosa a sus maestros, añadido para suavizar la descalificación fulminante que provocaba el término de Retórica.

Indicaba que a Descartes le faltaron conocimientos filosóficos. Él se tomó en serio las explicaciones de los escolásticos más tardíos, pero ignoró las de los tomistas. Tomás de Aquino no ignoró que conocemos muy pocos datos sobre las cosas, de modo que, incluso sobre las cosas sensibles, *plurimas proprietates ignoramus*, porque de ellas solamente conocemos *quaedam infima*⁷. Al de Aquino no le hubieran preocupado las contradicciones entre el discurso racional propio de las Matemáticas y los datos que nos proporciona el conocimiento de los sentidos.

Kant trató de poner orden en el desbarajuste epistemológico que habían introducido Locke y Hume. Él, aunque formado en las filas de Wolff, nunca había afirmado las ideas innatas (cosas de los cartesianos como Malebranche, Shaftesbury o Berkerley). En el lugar del discurso metafísico al modo suareciano (pues parece que Leibniz y Wolff no eran sino discípulos del jesuita), él reintrodujo los elementos que, a su juicio, devolvían una cierta universalidad al conocimiento humano, como eran los principios a priori del Entendimiento. Desde la síntesis trascendental, en la que se unían sintéticamente los datos proporcionados por la sensibilidad con estas categorías a priori, nacía el conocimiento propiamente humano. Si leemos con ojos de curiosidad la “Doctrina de los elementos”, que es la primera parte de la Crítica

7. “Nos autem nescimus nisi quaedam infima rerum”. *Sum. Gent.* § 2273. Sobre la pobreza de nuestro conocimiento, vid. *Suma teológica*, I, q. 89, art. 1. La razón general de esta falta de capacidad la expresa en *Suma teológica*, I, q. 12, art. 2: “Et in rebus quidem temporalibus, apparet quod res visa non potest esse in vidente per suam essentiam, sed solum per suam similitudinem”. Este problema venía de antiguo, porque Pedro Juan Núñez nos informaba que Panecio y los Estoicos habían confiado mucho en la Filosofía natural: “quia res naturales faciliores sunt caeteris rebus, cum in sensus nostros cadunt, et earum maximus sit usus. Haec sententia fallax est: quia cognitio rerum naturalium, si certa sit, et necessaria, petenda est ex causis quae reconditae sunt, et a populari sensu remotae”. *Oratio de causis obscuritatis Aristotelis, et de illarum remediis*. Valentiae, 1554, Commentarium in Libellum de Constitutione Artis, pág. 55.

de la Razón Pura, veremos que todos los ejemplos que proporciona son geométricos; a veces trata de fundamentar la objetividad de las Matemáticas, y siempre usa el mismo ejemplo: “7 + 5”. Pero, salvo las referencias matemáticas, lo demás es el campo de la explicación objetiva de la Geometría. Ciertamente, los conjuntos de principios puros (que tuvo el buen gusto de exponerlos en grupos de a tres), se refieren a leyes universales de la ciencia; pero resulta patente que él tenía ante la vista la crisis de la Geometría. No podemos saber qué es la cosa en sí; esto es, si vemos una circunferencia, no podemos saber qué sea la circunferencia, y ese cuerpo; conocemos ese cuerpo con forma de circunferencia porque el género humano ha operado la síntesis de los datos de los sentidos con la noción a priori de circunferencia. El derecho no tiene que ver nada con el juego de los datos sensoriales y las categorías a priori: En A 42-43 recaba que el derecho trata de la cualidad moral de las acciones, que en nada se relaciona con la intuición de los cuerpos en el espacio⁸.

Ya sabemos lo que no son los universales. Los materialistas, de la mano de su afirmación incondicionada de la epistemología sensista y fenomenista, habían llegado a la negación de las sustancias, esto es, de las cosas que portan los accidentes o los datos perceptibles sensorialmente; si no existen las sustancias así entendidas, tampoco existen las realidades extrasensoriales que encaucen universalmente nuestro conocimiento. Kant sí admite los conceptos universales; sólo que, en lugar de situarlos más allá del hombre, los colocó más acá, en el psiquismo humano, como él lo llama.

LOS UNIVERSALES EN SU REALIDAD MÁS ALTA

Al hablar de ideas, o universales, viene inmediatamente a la memoria el nombre de Platón; pero el verdadero defensor de los universales, el que quiso hacer operativo en el plano teórico y práctico a Platón fue Kant. Platón es conocido: Quedó deslumbrado por el descubrimiento de Sócrates, que captó que la

8. “Sostener que toda nuestra sensibilidad no es más que la confusa representación de las cosas, una representación que sólo contendría lo que pertenece a las cosas en sí mismas, pero que las contendría en una masa de características y representaciones parciales que no distinguimos conscientemente, constituye una falsificación de los conceptos de sensibilidad y de fenómeno. La diferencia entre una representación clara y otra confusa es puramente lógica y no afecta a su contenido. El concepto de *derecho*, del que el entendimiento sano hace uso, contiene indudablemente todo lo que la especulación más sutil es capaz de desarrollar a partir de él, pero en el uso común y práctico no se tiene conciencia de las diversas representaciones incluidas en ese pensamiento. Por ello no puede decirse que el concepto común sea sensible ni que contenga un mero fenómeno, ya que el derecho no puede manifestarse, sino que tenemos su concepto en el entendimiento y representa una propiedad (la propiedad moral) de las acciones, una propiedad que pertenece a éstas en sí mismas. Por el contrario, la representación de un *cuerpo* en la intuición no contiene absolutamente nada que pueda pertenecer a un objeto en sí mismo, sino simplemente el fenómeno de algo y el modo según el cual ese algo nos afecta”. *Crítica de la razón pura*. Trad. de P. Ribas. Alfaguara, Madrid, 1988.

comunicación humana, aunque pueda ser instintiva –al modo animal-, por lo general se hace por medio de conceptos: El emisor lanza los conceptos, y el receptor los recibe exactamente igual, por la sencilla razón de que los conceptos o ideas son exactamente iguales en quien los lanza que en quien los recibe, ya que ambos participan del mismo mundo nouménico. Notemos que la explicación platónica tuvo mucho de comprobación a posteriori. Sócrates no sentó ningún postulado en el sentido preciso del término: Simplemente trató de explicar cómo se produce el entendimiento humano. Las suyas son hipótesis (aunque nunca las presentó como simples hipótesis) de trabajo, que vienen requeridas por algo que ya hay, y que es preciso explicar. No sienta primero las ideas, y después el conocimiento: Trata de explicar lo que ya hay.

La explicación platónica fue rechazada aparentemente por Aristóteles. Platón había supuesto dos mundos, el de las ideas, y el de los sentidos. El hombre –y éste sería su defecto constitutivo- está limitado por la materia, que es lo que percibe a través de los sentidos, de modo que a pesar de las incitaciones sensitivas, él tiene que remontarse para saber reconocer lo racional. Lo racional o nouménico siempre es inmóvil, igual a sí mismo. Aristóteles hubo de rechazar este planteamiento dualista, por mor de su talante de biólogo. Él comprueba que todo el conocimiento humano, también el de las ideas, principia por los sentidos. Y, en el plano propiamente práctico, no entiende la perfección humana como un acercarse esforzadamente a un bien inmóvil, sino en una autorrealización, la propia de un ser vivo, esto es, que se mueve. La doctrina práctica aristotélica es la explicación del movimiento específicamente humano, que es el que no había sabido explicar Platón, que suponía un bien inmóvil y el hombre acercándose a él; en modo alguno pensó que el bien era el mismo hombre que se movía. Por lo demás, aunque Aristóteles entiende que todo conocimiento principia por los sentidos, él admite un atisbar el mundo nouménico mediante lo que llama el intelecto posible y el intelecto agente.

La doctrina aristotélica fue rechazada por los jesuitas que cierran la Segunda Escolástica Española. El inicio de la rebelión antiaristotélica y antitomista estuvo en Gabriel Vázquez de Belmonte. El problema era sustancialmente uno, de tipo práctico, aunque pueda tener todo tipo de ramificaciones más teóricas, y consistió en que la Iglesia Católica acusaba los golpes de los protestantes, que insistían más que los católicos en la moral evangélica: Había entre los católicos un déficit de moralidad. Las explicaciones tomistas no servían, porque estaban plagadas de modos de ser (*rationes, respectus, modi*) que hacían que una misma acción pudiera significar varias cosas simultáneamente, de modo que lo que era bueno para uno podía ser malo para otro⁹, pues los principios del razonamiento práctico habían de

9. En *Suma teológica*, I-II, q. 94, art. 4, escribe que “Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de actibus secundum seipsos consideratis. Sic enim, propter diversas hominis condiciones, contingit quod aliqui actus sunt aliquibus virtuosi, tanquam eis proportionati et convenientes, qui tamen sunt aliis vitiosi, tanquam eis non proportionati”.

ser elegidos en función de las conclusiones que era preciso alcanzar¹⁰. Las necesidades catequéticas de Trento requerían una doctrina como más de una pieza, que afirmara lo bueno como siempre bueno, y lo malo como siempre malo.

Gabriel Vázquez fue el que introdujo esta rigidez en la Filosofía y Teología escolásticas, y para ello recogió una vieja aporía tomista: Según Tomás de Aquino la razón es una forma lógica¹¹ que toma sus contenidos desde las inclinaciones naturales, esto es, desde las inclinaciones que naturalmente experimenta el hombre. Estas inclinaciones son de tres tipos: Las que tiene en común con el resto de las cosas, como es permanecer en el ser; las que son comunes a hombres y animales, como es la *coniunctio maris et foeminae*; y las propias de la naturaleza racional, como es la tendencia a conocer. La razón se rellena –por así decir– desde estos grupos de apetitos, y en un segundo momento vuelve sobre ellos –ahora convertida en *recta ratio*– regulándolos. Pero esto, ¿acaso no implica una *circulatio*, se preguntaba el propio Tomás en los Comentarios a la Ética? Vázquez de Belmonte, sin ser nada original, porque esta aporía formaba parte de la vida de las escuelas, denunció este absurdo y declaró en cierto tono beligerante que toda la Filosofía del de Aquino constituía una *circulatio*.

En lugar de examinar qué conductas se adecuan a esta triple naturaleza humana, sabiendo que las circunstancias pueden cambiar la especie moral, Vázquez de Belmonte propuso un criterio único: La bondad o maldad en sí de las conductas, porque siempre será malo adulterar, y siempre será bueno ayudar al que está en extrema necesidad. Era el triunfo exclusivo del criterio *ex objecto*, que sostenía que las conductas son buenas o malas por sí. Vázquez, cabalmente no aportó nada nuevo, pero sí decidió: Decidió que el único criterio en temas morales sería el *ex objecto*. Sería bueno todo lo que concordara con la naturaleza racional del hombre, y malo todo lo que se opusiera a esta naturaleza racional. Éste fue el camino seguido por sus compañeros de Orden más inmediatos, Luis de Molina y Francisco Suárez, que forman el grupo de los Conimbricenses, en oposición a los Salmanticenses, que fueron ante todo tomistas. Dominicos o Salamanca, y Jesuitas o Coimbra.

Según los jesuitas, el ser humano penetra de una vez, por conocimiento directo, en su naturaleza racional. En ella se cumple el dicho de lo que es, es, de modo que ha sido así siempre y así será. ¿Y las inclinaciones que el hombre tiene en común con los animales? Constituyen *materiam contractam* por la racionalidad, explicó

10. “Respondeo dicendum quod prudentia est circa contingentia operabilia. In his autem non potest homo dirigi per ea quae sunt simpliciter et ex necessitate vera, sed ex his quae in pluribus accidunt; oportet enim principia conclusionibus esse proportionata, et ex talibus talia concludere”. *Suma teológica*, II-II, q. 49, art. 1.

11. En *Suma teológica*, I-II, q. 50, art. 4, escribe que “Intellectus est forma sine materia: ergo habitus, qui habet potentiam simul cum actu, quasi medium inter utrumque existens, non potest esse in intellectu, sed solum in conjuncto, quod est compositum ex anima, et corpore”.

Suárez. El moralista ya no tendrá que calcular a la luz de los diversos datos que ha de tener en cuenta la prudencia, sino que dictaminará infaliblemente si una conducta se adecua o no a la racionalidad humana. El mundo humano queda escindido en dos partes: De un lado, la naturaleza racional humana integrada por esencias inmutables, y del otro la voluntad de cada persona, que ha de ser lo suficientemente fuerte como para cumplir, con esfuerzo digno de un deportista, las exigencias de su naturaleza racional.

El esfuerzo de los tratadistas de Ética se orientará desde ahora a calcular las condiciones que ha de reunir la voluntad, es decir, cuando hay voluntad suficiente como para poder imputar el pecado o la falta al individuo, o por el contrario, cuando la voluntad está viciada por error, sueño, falta de consentimiento suficiente. La Edad Moderna recogió esta herencia jesuítica, y los tratados de derecho natural de los siglos XVII y XVIII comenzaban con el capítulo “De voluntario”. Cuando existe voluntad suficiente, se produce la *imputatio*. A pesar de que la figura de la imputación es muy antigua, y los teólogos bajomedievales aluden a ella de vez en cuando y con toda naturalidad, ahora se volverá imprescindible, pues será la categoría que permitirá explicar por qué las consecuencias de una norma recaen sobre un hombre. Así tenemos las tres categorías de la Ética moderna: La norma, la voluntariedad, y la imputación.

Suárez fue el primer metafísico sistemático, y puesta de moda esta nueva metafísica que solamente conoce esencias invariables, los autores moderados, y en general cristianos, de la Edad Moderna, siguen este camino. Pufendorf se declara expresamente nominalista precisamente para diferenciarse de esta teología tardoescolástica, aunque sus explicaciones jusnaturalistas no son más que expolios tomados de la Teología moral escolástica, como declaraba Anselmo Desing un siglo más tarde¹². Leibniz y Wolff conectan con Suárez.

Pero entretanto se estaban cuestionando las posibilidades de la razón. El problema era, como indiqué, que los datos de los sentidos no se acomodaban a las explicaciones matemáticas. El gran escándalo lo proporcionaban las líneas paralelas: Cuando el matemático intentaba explicarlas, las paralelas siempre se cruzaban. Como la Geometría se fundamenta en la vista, quedaba cuestionada no solamente la facultad de ver, sino el conjunto de los sentidos humanos. Conocemos la solución que Descartes dio a este problema, y como todo momento histórico suele quedar preso de un chantaje, el siglo XVII presentó una alternativa dilemática: O se afirmaban las ideas innatas cartesianas, o se prescindía en absoluto de las ideas. Hobbes marcó el camino de los que negaron las ideas, y Locke, Hume, etc. le siguieron. Es muy posible que si las ideas hubieran quedado en su sede

12. Vid. Leticia Cabrera, *Modernidad y Neoescolástica: Anselm Desing*. Universidad de Cádiz, 2001, págs. 180-182.

aristotélica, que nadie se hubiera atrevido a negarlas; pero las ideas innatas cartesianas (unidas de hecho al extremado realismo lógico de los jesuitas) presentaban demasiados puntos flacos.

Kant intentó mediar en la disputa entre los nuevos metafísicos y los empiristas ingleses, aunque él no siguió una vía media, sino que se decantó a favor de la metafísica, sólo que en sus manos, apareció una metafísica dura y densa que no era ni la aristotélica, ni la de Suárez, sino un tercer tipo, quizá más próximo a Platón que a ningún otro filósofo. Tengamos presente –argumento de autoridad– que el único autor al que Kant cita elogiosamente en su *Crítica de la Razón Pura* es a Platón. Las ideas existen en el plano primero del Entendimiento (Verstand) a modo de simples categorías puras a priori, pero donde se despliegan en todo su esplendor es en el momento de la Razón (Vernunft). Aquí nos presenta unas realidades nouménicas que constituyen la verdad primera sobre el hombre, de cuyo ser y funcionar dependen los tres intereses racionales: La existencia de Dios, la existencia de un orden moral objetivo y la inmortalidad del alma. Nunca alcanzaron las ideas tanta realidad, objetividad y operatividad como en Kant, que fue de hecho el que explicó a Platón.

LOS UNIVERSALES EN LA BAJA EDAD MEDIA

Ya que la doctrina metafísica de Kant fue algo sui generis, y dado que lo que usualmente conocemos como Metafísica es elaboración moderna que arranca de Gabriel Vázquez (no es que él la construyera, pero sí inauguró el talante), tenemos derecho a preguntarnos cual fue la doctrina metafísica de los autores anteriores a 1590.

El estudioso tiene el convencimiento de que la metafísica medieval constituyó ante todo un estilo más que una doctrina acabada. De hecho, en vano buscaremos tratados de Metafísica en este tiempo: En lo que puede relacionarse con ella, solamente encontraremos comentarios a las Sentencias de Pedro Lombardo, Sumas de Teología, o monografías. No existían entonces libros como las “Disputaciones metafísicas”, como tituló Suárez a una de sus obras más conocidas. La Metafísica era entonces el tratado de todo lo que tiene que ser así y no puede ser de otra manera: Era la ciencia de lo necesario.

El universo escolar estaba poblado de ciencias diversas, y el que entraba en una Escuela de Artes estudiaba Perspectiva, Literatura, Música, Geometría, Lógica, Dialéctica, etc. Lo propio de estas disciplinas era estudiar lo que existe desde una perspectiva determinada, y en el espíritu medieval existía el convencimiento de que por debajo, o por encima, de estos saberes sectoriales, existía una Lógica única –por llamarla así– que hacía posible el conocimiento de todo lo que hay. Así, frente a la Geometría o la Dialéctica, que explicaban la realidad desde un escorzo muy determinado, tenía que haber un saber que se ocupara de las realidades de un modo formal, esto es, estudiando las cosas tal como son al margen de sus flecos

geométricos o dialécticos. Cuando el filósofo disertaba desde este último punto de vista, entonces estudiaba la realidad *formaliter*. Tardíamente, ya en el siglo XVI, algunos recondujeron la Metafísica a la Dialéctica, porque atribuyeron el peso de esta tarea a lo que entendieron como una Dialéctica que había de existir necesariamente. Más tarde, en el siglo XVIII, cuando las aulas escolares estaban repletas de la rigidez propia de la Lógica (una consecuencia de la Metafísica de los Conimbricenses), Johann Eisenhart contraponía la viveza de la Metafísica a lo que él consideraba el formalismo esterilizante de la Lógica¹³.

Si el lector quiere conocer acabadamente las explicaciones en torno a la naturaleza, o al estatuto epistemológico de las diversas ciencias, entre ellas de la Metafísica, no tiene más que consultar los inicios de los diversos comentarios a las Sentencias de Lombardo. Porque como Lombardo trató del estatuto científico de la Teología como Proemium de sus Sentencias, casi todos los escolásticos bajomedievales se entretuvieron en explicar la estructura de cada ciencia, a propósito de examinar si la Teología es una ciencia teórica o práctica, si es *subalternans* o *subalternata*, etc.

El estudioso observa cómo San Anselmo, Ricardo de San Víctor, San Buenaventura, Tomás de Aquino, Durando de San Porciano, Juan Duns o Guillermo de Ockham mantienen diferencias entre sí, y ve cómo en ocasiones la doctrina filosófica de uno es ante todo una reacción contra la filosofía de otro: Pues la filosofía de Duns Scoto representó, igual que la de Durando de San Porciano, una reacción contra la de Tomás de Aquino. Más tarde, ya en el siglo XV, aparecen autores más sincréticos, fundamentalmente de la Escuela de los Nominales, como fueron Juan de Gerson, Conrado de Summenhart, Jacobo Almain o Pedro de Alliaco, que explicitan las tesis de los nominales con sencillez. Pero no hay rupturas estrepitosas entre estos pensadores, no al menos como la hubo entre Gabriel Vázquez y los teólogos anteriores; ni mucho menos como la ruptura que Descartes o Hobbes operaron frente a la tradición filosófica anterior.

Parece que en la Baja Edad Media hubo dos tipos de teólogos, que los podemos encuadrar en la Alta y Baja Teología, por usar expresiones algo arbitrarias. Fue propio de la Baja Teología combinar un cierto apego al dato empírico con la facilidad para el discurso intelectual y abstracto. Estos teólogos se suelen fundamentar en San Agustín y San Jerónimo, y normalmente no citan ni a Aristóteles ni a Platón. Tienen en cuenta y aceptan algunas figuras del derecho

13. Johann Eisenhart escribía que “Logica docet modum res legum dispositione subjectas recte definiendi, notatisque differentiis, proprietatibus et accidentibus in suas species distribuendi. Metafisica et Topica doctrina ostendunt causas ab effectibus, principia a principatis, priora a posterioribus, antecedentia a consequentibus, totum a partibus, idem a diverso secernere et segregare”. *De usu principiorum moralis philosophiae in jure civili condendo et interpretando*. Helmstadt, 1756, Praefatio, pág. 4.

romano, como la representación del *status naturae* como un estadio cronológico en la vida de los hombres, en el que habría reinado la *communis omnium possessio* y la *omnium una libertas*. La Alta Teología, como fue la de San Anselmo o Tomás de Aquino, fue distinta. Ellos admiten el origen positivo humano del derecho de propiedad, y la igual libertad de todos los hombres al comienzo de la andadura del género humano; pero no fundamentan estas realidades en un *status naturae* en el que los hombres habrían vivido aislados. Se remiten a los clásicos griegos, como Platón y Aristóteles, y Tomás de Aquino concede también una atención particular a los materialistas griegos, los *antiqui naturales*. Juan Duns permanecería –si seguimos este esquema– como una figura situada entre unos y otros, sin ubicación clara.

Los teólogos como Tomás de Aquino tienen en mucho a los clásicos paganos, y cita no solamente a Platón, Aristóteles y a los *antiqui naturales*, sino también a Avicena, Averroes y Algazel, desde luego mostrando mucha más afinidad por Avicena que no por Averroes. Entre los Padres de la Iglesia hubo una polémica sobre si era o no procedente para un cristiano admitir la sabiduría pagana, y acabó prosperando la tesis de que allí donde hubiera una verdad, esa verdad era también cristiana. Éste es el estilo de la Alta Teología bajomedieval. Los autores de la otra escuela mantienen un talante distinto: Dependen en mucha mayor medida de los datos revelados, y son bastante más cautelosos –como escépticos– ante las posibilidades de la razón humana en manos de los gentiles. Éste fue el caso de Guillermo de Ockham, Gerson, Almain, etc. Lógicamente, esta segunda corriente se encerró en un cierto biblicismo, al que con palabras actuales podríamos llamar también fundamentalismo.

Hasta la aparición de los frailes, los intelectuales eclesiásticos habían sido ante todo monjes que trabajaban en sus abadías. Como la vida monástica apareció ante muchos demasiado relajada, aparecieron pronto los frailes, normalmente a través de las dos grandes órdenes mendicantes, las de los Dominicos y la de los Hermanos Menores de San Francisco, que cambiaron la abadía por los conventos. Pero Franciscanos y Dominicos tenían espíritus distintos. Quizá fuera correcto decir que los Dominicos enlazaban mejor con las abadías, mientras que los Franciscanos, con sus exigencias radicales de pobreza y su especial insistencia en el desprecio del mundo (el *contemptus mundi*, una expresión que pasó al derecho canónico), componían un grupo aparte, quizá más cerca de los antiguos eremitas que no de los monjes y monasterios. La pobreza franciscana alcanzaba no solamente al derecho de propiedad (pues los Franciscanos decían no usar de este derecho porque sólo tenían un simple uso de hecho, *usus facti*, sobre las cosas que usaban y consumían), sino que comprendía todo el derecho, que se les aparecía demasiado mundano. ¿Se puede vivir sin usar del derecho? El Papa Nicolás III, con la decretal ‘Exiit’ sancionó este estilo de vida, y declaró que los Franciscanos solamente tienen un *usus facti* sobre las cosas que usan, y que la titular de la propiedad de ellas era la Santa Sede.

Como fue lógico, los Franciscanos, así como los tocados por su espíritu, tampoco apreciaron las manifestaciones culturales profanas. Solamente apreciaron los saberes mundanos en la medida en que ayudaban a la comprensión de la Fe. Ya he aludido al integrismo que estaba en la base de su estilo de vida. Las inclinaciones sensitivas del ser humano no tuvieron valor para ellos, que más veían en la vertiente sensible del hombre un motivo para la mortificación que no una expresión de la naturaleza humana: Constituía *materiam contractam* para la racionalidad humana, como explicitó Suárez. No apreciaron la Lógica, la Dialéctica o la Retórica, y si las trataron fue más bien con el fin de poner límite a sus pretensiones, pues eran muy frecuentes las quejas contra el exceso de sutilidades que originaban los cultivadores de estos saberes. En el lugar de estos instrumentos mundanos, los Franciscanos echaron mano normalmente de la Biblia, y vemos como los tratados políticos de Guillermo de Ockham se fundamentan ante todo en testimonios bíblicos.

El estilo de otros escolares y religiosos fue distinto, ya que no vivenciaron de una forma tan extremada el desprecio del mundo y de sus ciencias. Los Dominicos insistían especialmente en la pobreza, pero admitieron que la Orden como tal podía tener propiedades, aunque denegaban esta posibilidad a sus miembros, y no rechazaban el uso del derecho. Tampoco rechazaron la sabiduría secular, por lo que sus bases argumentativas eran más amplias, ya que usaban de los recursos de la Lógica, la Dialéctica, la Metafísica, la Retórica, etc. No sucedía que los Dominicos admitieran la Metafísica y los Franciscanos no: Sucedió, simplemente, que los recursos argumentativos que admitían estos últimos eran más limitados que los que usaban los otros.

De todos modos, aquellos filósofos que solían ser teólogos, usaban las mismas categorías filosóficas. Una visión superficial de la historia de la Filosofía llevaría a pensar que los Franciscanos rechazaron la Metafísica, mientras que los Dominicos la admitieron, esto es, que aquellos no admitieron la posibilidad de conceptos universales sobre los que argumentar, y estos últimos sí. No fue así. Sí fue cierto que algunos escolares, llevados por sus pretensiones lógicas y pretendidamente metafísicas, propusieron conjuntos de verdades a los que quedaría sometido Dios mismo: Pero esta actitud solamente prosperó colectivamente, de la mano de Gabriel Vázquez y Francisco Suárez, en la Edad Moderna, quizá con más éxito en las zonas protestantes que en las católicas.

Guillermo de Ockham ha pasado a la historia como ‘nominalista’, porque algunos historiadores de la Filosofía manifiestan que él afirmó que los conceptos universales que expresamos mediante palabras no son más que sonidos de las cuerdas vocales, *flatus vocis*. Para tener una visión completa de las tesis de Ockham y de su proyección histórica, quizá lo más económico sea estudiar la obra de Gabriel Biel, que dice exponerlo compendiosamente. Tengamos presente, a fin de entender las declaraciones de esta filosofía en su alcance histórico real, que los términos eran utilizados con una carga distinta a la que les dieron en la Edad Moderna; por ello, más que hablar de nominalistas, propongo usar el adjetivo *Nominales*. Pues Duns,

Ockham, Gerson, Almain, Conrado, Biel o Alliaco compusieron la Escuela de los Nominales. Naturalmente, se trata ahora de saber por qué se les llamó así.

Scoto y Ockham hubieron de sentar a veces tesis radicales, porque fueron Franciscanos y les tocó vivir la época de su Orden más polémica, en la que había que defender que ni Cristo ni los Apóstoles poseyeron nada ni en común ni en particular, pues ellos afirmaban que Cristo había impuesto a los suyos un voto de pobreza radical, y los Franciscanos querían seguir este camino. Las figuras jurídicas existentes no les servían, pues si alguien usa algo que no es suyo, solamente puede hacer esto gracias a un arrendamiento, un usufructo o una licencia; pero como los Franciscanos repudiaban todo el derecho, desechaban la posibilidad del usufructo y de la licencia: La Santa Sede era la propietaria de todo lo que usaban y consumían, y ellos únicamente disponían de un uso de hecho.

Pero se les argumentó pronto que alguien puede usar de una cosa con derecho o sin derecho; si la usa sin derecho, este uso es necesariamente injusto. Además, si un franciscano consume algo, hace propio eso que él consume: Luego, gustara o no, un franciscano usaba del derecho de propiedad. Luego, desde el punto de vista jurídico, lo que pretendían los franciscanos era un absurdo. Desde otro punto de vista, la Santa Sede, como en general el resto de la Iglesia, por ser propietarios tenían un status cristiano inferior al de los Hermanos Menores de San Francisco: Eran menos perfectos. La Orden Franciscana fue muy consciente de la superioridad de su estilo de vida, como muestran tantos documentos y apologías. Esto molestaba al resto de los cristianos. Por otra parte, al mantener que Cristo y los Apóstoles habían hecho un voto de pobreza radical, introducían un nuevo dogma de fe en el Credo de la Iglesia católica, y eran muchos los que veían un peligro en tal facilidad para crear nuevos contenidos de la Fe cristiana.

La cuestión se agravó en el siglo XIV, porque un sector de la Orden Franciscana se rebeló contra el Papa Juan XXII manteniendo que ni Cristo ni los Apóstoles poseyeron nada ni en común ni en particular. El Emperador Luis de Baviera se unió a los disidentes y estalló la guerra. Guillermo de Ockham tomó partido inmediatamente a favor del Emperador. En 1333 redactó su *Opus nonaginta dierum*, que es un escrito largo, reiterativo y farragoso, en el que va respondiendo, uno a uno, a los argumentos del Papa. Ockham no podía usar de la Lógica, porque entonces lo tenía todo perdido. Por ello se encerró en argumentos de autoridad, centrados en la decretal *Exiit* y en los textos bíblicos, y podríamos decir que en cierto modo se negó a razonar.

Este tema fue bastante complejo y no ser aprehendido desde un solo punto de vista. Ante todo, los juristas distinguían entre bienes muebles e inmuebles, consumibles y no consumibles. Ockham se vio forzado a declarar que estas distinciones eran obra artificiosa de los juristas, que no respondían a ninguna realidad. Para argumentar esto, distinguió varias leyes y derechos: La ley divina, evangélica, la natural, la eclesiástica, la jurídica. Explicó que un cristiano puede

conocer realidades vedadas a los paganos, y así, mientras que los juristas romanos, que eran paganos, solamente conocían la lógica del derecho, él tenía a mano ante todo la lógica divina, y evangélica. Las ciencias jurídicas –como él las llama– solamente aparecieron muy tarde cronológicamente en la historia, y han de estar al servicio de las realidades primeras, no al revés. Por esto no admite las figuras de la licencia o del usufructo, que son invenciones humanas distintas de la ley divina.

El *dominium* planteaba problemas propios, pues no en vano es la figura central de casi todo el derecho. Ockham no podía responder al Papa en términos jurídicos cuando éste le indicaba que los Franciscanos se hacían dueños de aquello que consumían. Ante este problema, distinguió el dominio original, dado por Dios a nuestros primeros padres, el dominio evangélico, y el dominio civil, político o jurídico. Los Franciscanos usaban del primer tipo del dominio, y las categorías jurídicas eran invenciones humanas mucho más tardías que la realidad de este dominio. Conrado de Summenhart, en esta línea, distinguió veintitrés tipos de dominios.

El dominio nos introduce en el espinoso tema de la libertad, pues esta Teología Baja entendía que el dominio consistía ante todo en libertad sobre aquello que es objeto del dominio. Para los aristotélicos la libertad no consistía ante todo en hacer lo que se quiere, *ad libitum*, sino en disponer en sí mismo del principio del propio movimiento. No es que Tomás de Aquino desconociera el libre arbitrio, o la realidad del hombre como una potencia (como sinónimo de poder), o la realidad de las *facultates*. La palabra clave fue quizá la de facultad. Según nos informa Núñez, la facultad es la primera figura de la Dialéctica, la posibilidad real de decir sí o no¹⁴. Luego, desde el punto de vista del sentido común más superficial, la libertad consistiría en tener siempre a mano la posibilidad de usar de una facultad. Para Ockham, como para los Franciscanos, esto tenía que ser evidente, pues los Franciscanos han de tener la libertad original o primera, antes de que intervenga el derecho, de decir sí o no. Precisamente a causa de esta primera libertad, los Franciscanos renuncian al mundo, al derecho de propiedad en especial, y al uso de cualquier derecho. Con esta primera renuncia se vuelven inútiles para ellos todas las categorías y razonamientos jurídicos. El irracionalismo fue casi absoluto, al menos en el plano jurídico.

¿QUÉ NOS QUEDA DE ESTA POLÉMICA?

El nominalismo no ha sido una actitud que haya tenido consistencia por sí misma: Ha ido unida ante todo a las actitudes materialistas, y también ha sido útil a quienes, como Pufendorf, han querido distanciarse del objetivismo metafísico de los escolásticos tardíos.

14 .*Oratio de causis obscuritatis Aristotelae...*, cit., págs. 65 y 66.

Las filosofías materialistas han tenido sus puntos flacos, y es preciso disponer de un plus de fe, o de credulidad, para seguirlas. Ciertamente, ellas han acuñado desde el siglo XVII hasta hoy nuestra visión del universo. Heidegger insiste en los *Holzwege* que la misma expresión de ‘imagen del mundo’ se remonta a esta época, cuando los filósofos se distanciaron de su cotidianidad y la encapsularon, ofreciéndonos –aunque no gratuitamente– toda una visión del mundo. Pero ésta es nuestra mentalidad, la dominante, aunque ya desvaída, a comienzos del siglo XXI. Lo extraño es que esta imagen pretendidamente científica del mundo se ha desmoronado en la segunda mitad del siglo XX, con la crisis de las ciencias y del método científico. Algunos científicos del siglo XIX, como Whewell o Duhem nos advirtieron sobre las falacias del método pretendidamente exacto de la Física, y Gauss o Grassmann nos dijeron lo mismo sobre la Geometría. Pero ha habido que esperar hasta hace poco para recoger los resultados de estas críticas. Con el hundimiento del Círculo de Viena, ya no disponemos de una ciencia que sustituya a la Filosofía

Tampoco creemos en la Metafísica fácil de Gabriel Vázquez o Francisco Suárez, prolongada por Christian Wolff. Aquellas legalidades racionales, estrictamente a priori, han pasado también a la historia¹⁵. Precisamente la segunda mitad del siglo XX se ha caracterizado, tanto en el Derecho como en la Ética, por un intento más o menos colectivo de volver a formas de argumentación premodernas; la hermenéutica alemana que apareció tras la Segunda Guerra Mundial se ha señalado en este esfuerzo, y la breve obra de Viehweh ha constituido quizá el escrito programático más importante de esta corriente. El estudio más completo sigue siendo el de Josef Esser, aunque es demasiado complejo para algunos filósofos del derecho, que prefieren seguir a Dworkin, no porque valoren a este inglés sobre el alemán, sino porque no conocen la obra de Esser. La moda también hace estragos sobre nosotros y nuestra disciplina.

¿Hemos de optar entre uno y otro camino, esto es, entre el sensismo de los materialistas y la metafísica radical de Gabriel Vázquez? No parece cuestión de optar de una vez por todas, sino de tener en cuenta todas las posibilidades. Porque Descartes atacó la evidencia de los sentidos y con ella los Elementos de Euclides. Pero esto no implica que estos Elementos hayan quedado definitivamente sin valor: Son normalmente valiosos aunque ocasionalmente se demuestren falsos. Descartes propuso un método deductivo, y Galileo le contestó con otro método ante todo inductivo. El más sensato fue Newton que propuso un método simultáneamente inductivo y deductivo: Porque si nuestro desarrollo tecnológico se ha basado en un proceder inductivo, las grandes propuestas de Einstein o Planck han sido posibles

15. Tomás de Aquino ya explicaba que no tenemos una idea de cada cosa sensible. Vid. *Suma teológica*, I, q. 50, art. 3. Desde luego, se negó a reconocer la existencia de “formas separadas” al modo platónico. Vid. op. cit., I, q. 65, art. 6.

gracias a las deducciones. Popper explicó en algunas ocasiones que Einstein le había comentado que él había desarrollado sus teorías actuando como un saltador de caminos desde el punto de vista del método científico. Todo tiene su momento: La empiria tiene su tiempo, y el cálculo de alcance (pretendidamente) universal, el suyo.

Kant escribía que parece que pertenece a la naturaleza de la razón plantearse cuestiones que la razón no puede resolver y, desde luego, esto es lo que sucede en este tema. Si uso una terminología escolástica, diría que a priori no podemos decidirnos por uno u otro camino, al menos teóricamente. Pero la filosofía práctica viene en ayuda de la teórica, y tiene el primado sobre ésta, como ya indicara Kant¹⁶, y es la praxis la que nos orienta allí donde nuestros pensamientos no hacen pié. Los universales existen prácticamente, y con efectos propiamente jurídicos, y por esto es por lo que sabemos lo que podemos exigir a un profesor, un conductor de autobús o a un policía. Porque a estas personas no les exigimos determinadas –y muy determinadas– conductas por ser personas, o simplemente porque se hayan comprometido mediante un contrato: Las nociones de profesor, de policía o de piloto de avión existen por sí mismas, en el lenguaje y en nuestras cabezas (¿cómo, si no, existirían en el lenguaje?), y constituyen las bases de buena parte de nuestras normas y principios jurídicos. Porque un hombre puede renunciar a su herencia, pero no a su condición de heredero: Lo que nos enseña que la noción universal de heredero es independiente de los actos concretos de quien puede recibir herencias.

Propongo seguir en este punto el talante de Kant, que prefiere acabar las discusiones teóricas mediante sus efectos prácticos. Pues él denuncia que “¿cómo es posible que dos personas discutan sobre una cosa cuya realidad no puede ser representada por ninguna de las dos en una experiencia real o siquiera posible y cuya idea incubada cada una de ellas con el único propósito de extraer de ellas algo más que ideas, a saber la realidad del objeto mismo?”¹⁷. Efectivamente, a veces habremos de estar más próximos al empirismo, y a veces más cercanos a los universales. No se trata de irenismo, ni tampoco de seguir una *via media* que nos haga conciliadores. Se trata simplemente de hacer honor a la complejidad de la

16. En A 550, entre otros lugares, explica que “Consideramos ahora las mismas acciones en relación con la razón, pero no la especulativa, que trata de *explicar* esas acciones desde el punto de vista de su origen, sino sólo en la medida en que ella es la causa que las *produce*. En otras palabras, confrontamos esas acciones con la razón en su aspecto *práctico*”. *Crítica de la razón pura*,. cit. Al final de esta obra, en A 840, es más contundente : “ Los fines esenciales no son todavía los supremos. Sólo uno de ellos (en una completa unidad sistemática de la razón) puede ser ... Éste no es otro que el destino entero del hombre, y la filosofía relativa al mismo se llama moral. La superioridad de la filosofía moral frente a cualquier otra aspiración racional explica que también los antiguos entendieron por *filósofo*, de modo especial, al moralista”.

17. *Crítica de la razón pura*, cit., A 750.

realidad, que sólo podemos conocer en la medida en que ella se deja conocer, según el criterio tomista del *subjectam materiam*, que implica que a veces podemos conocer mucho, y a veces poco, que a veces hay que conocer preferentemente a través de los sentidos, y a veces de formas más intelectuales. Que cada tipo de cosas lleva consigo su propio método de conocimiento. Y si Platón propuso un único camino, hizo mal; y también actuó mal Descartes, y también Hobbes, que en este punto poco se distanció bien poco del estilo de Platón o de Descartes.