

«HECHO» Y «DERECHO»

Por EMILIO EIRANOVA ENCINAS (*)

I. TEORÍA Y PRÁCTICA EN EL DERECHO

La relación entre «hecho» y «Derecho» es compleja. La necesidad de distinguir para poder comprender y explicar mejor la realidad de su relación, condujo a que aquello que en principio no debía ser más que una diferenciación con efectos expositivos y didácticos, se convirtiese en la única manera de entender esta relación en la Teoría, y así también sus expresiones prácticas. Es por ello que la relación entre «hecho» y «Derecho» se presenta hoy enmarañada por criterios y categorías vacías, que no hacen otra cosa sino justificar y ensanchar el abismo que ha ocasionado aquella división entre el «ser» y el «deber ser», y a las que los estudiosos acuden por inercia científica cada vez que afrontan algún tema relacionado con la hermenéutica jurídica —ya sea cuando lo tratan de forma específica, como cuando interpretan el sentido concreto de una norma—. Soy de la opinión de que el formalismo alcanzado en muchas de las distinciones y categorías que se vienen utilizando al estudiar muchas de las cuestiones relacionadas con la Teoría y la Práctica del Derecho no favorece un mejor entendimiento de lo «real», la «cosa» que sea «Derecho», y que, por este motivo, el Derecho se ve entorpecido en su desarrollo como Ciencia cuyo objeto es el de realizar el valor de la justicia de forma práctica y en el caso concreto.

Es cierto que el uso de clasificaciones, distinciones, matizaciones, etc., ayuda a comprender mejor el objeto que se examina cuando éste reviste ciertos grados de complejidad y admite el examen analítico. Pero no lo es menos que, en disciplinas como la nuestra, en la que existe una connivencia de tantos y tan variados elementos que ayudan a conformar su objeto —el cual además se

(*) Instituto Español de Derecho Comparado.

nos muestra de manera contingente en el horizonte de su temporalidad—, estas distinciones nunca nos pueden hacer perder de vista el que, si bien pueden ayudar a presentarnos el núcleo conceptual fijo de la figura o institución que se trate, ésta en sus lindes se nos ofrecerá siempre, por su misma naturaleza, de manera reverberante. Por ello, en el proceso de conceptualización habremos de tener siempre presente esta característica que, a la vez que hace impreciso el concepto, constituye su fuerza generatriz. Teoría y práctica, hecho y Derecho, seguridad y justicia, moralidad o no del Derecho, Verdad, Certeza y Opinión son los principios y las fuerzas que dibujan el objeto general de nuestra Ciencia (y ésta misma) y también el de las distintas instituciones y figuras que la conforman. Y es precisamente la tensión entre estos principios y fuerzas la que nos modelará —en la lectura que hagamos de los mismos en las distintas instituciones y figuras en cada momento histórico— el Derecho de la época que estudiemos y los caracteres de la Ciencia que lo desarrolló.

La principal característica de las fuerzas con que se relacionan estos principios es que son centrífugas y desiguales las unas de las otras, de manera que, en ciertos momentos y en determinadas sociedades, podremos ver —en la manera de dibujar las distintas instituciones del Derecho—, la preminencia de unas sobre otras; y así también, en esa tensión, el continuo afán del Derecho por buscar en la Historia el justo medio —equilibrio inalcanzable, pero siempre presente, para aquello que, de ninguna manera, permanece estable, sino que su misma contingencia y dinamicidad le arrastra por la constante y fugaz adaptación al ahora (1)—. La temporalidad y la dinamicidad se descubren así como una características íntimas de qué sea «Derecho». Sin la historicidad el Derecho no es nada; no se puede aprehender el «deber ser» del «ahora», porque éste en el «hecho» pasa inmediatamente: ¡ya!; tampoco podemos pretender alcanzarlo, en su justa dimensión, en el horizonte futuro al que nos arroja, porque éste carece de «hecho», no existe. El pasado da su contenido significativo al «deber ser» en la acción y hacia el futuro.

La temporalidad une «hecho» y «Derecho». La significatividad del «deber ser» no concluye, ni siquiera empieza, en cuál haya de ser el futuro orden en las acciones. El «deber ser» tiene sentido también en el parámetro referencial del «ser» ahora: el que fue y el que será. Desde esta posición, la pregunta de qué sea norma lleva implícita en el «es» la respuesta.

Situados así en plano ontológico del Derecho ¿qué clasificaciones, distinciones, etc., han ayudado a separar el «hecho» del «Derecho», el «ser» del «deber ser»? A mi modo de ver, una de las más lamentables distinciones que

(1) Ver Kaufmann, A., *Derecho, Moral e Historicidad*, Madrid, 1999, en impresión, Editorial Marcial Pons, trad. de Emilio Eiranova Encinas (I.E.D.C.).

se han podido hacer, para el «mejor» estudio del Derecho, es aquélla que separa nítidamente el Derecho sustantivo del procesal. Esta distinción ha tenido como consecuencia el que en buena medida se haya abandonado el estudio de las instituciones sustantivas en su realización concreta, esto es, desde lo que sería –utilicemos la terminología que criticamos– su vertiente procesal. De esta forma, el Derecho sustantivo y el procesal ha perdido su temporalidad en favor de una aparente mayor seguridad (2). Determinado concepto de Ley y la Codificación son síntomas de esta pérdida y del abismo profundo abierto entre la Teoría y la Práctica. Así las cosas, han ido desarrollándose dos Derechos (el sustantivo y el procesal sustantivizado) autoalimentados científicamente y un mismo «hecho» al que han de aplicarse. Por esta razón, y en este mal entendido afán por la especialización en el estudio de las materias, ni los estudiosos del Derecho sustantivo, ni tampoco los estudiosos del Derecho procesal, tienen entre sus cometidos principales el indagar cómo se produce esta aplicación del «Derecho» al «hecho» y cuál es, por tanto, su relación e importancia a la hora de determinar el mismo sentido de la norma. De esta suerte, esta materia ha dejado el campo que le sería más propicio para su estudio, emigrando a la Filosofía del Derecho, en dónde se trata de manera abstracta, formal, lógica, totalmente de espaldas al contenido material y normativo de las instituciones. Esta situación es la que ha propiciado que exista hoy un clima en el que podemos decir que en la Ciencia jurídica «la teoría no tiene nada que ver con la práctica» (3). Teoría sustantiva, Teoría procesal, Teoría de la adquisición del Derecho (4)... pero ¿qué es de la hermenéutica jurídica del «hecho»? ¿es que el «hecho» acaso no habla «Derecho»?

La solución ontológica de esta cuestión necesita de su perspectiva epistemológica. Existe un núcleo común en todas las operaciones intelectuales que realizan las distintas personas que de una u otra manera se dedican al Derecho. Ya nos refiramos al estudioso, al juez, al fiscal, al abogado, al notario, etc., todos ellos –eso sí, condicionados cada uno por su respectiva función en la perspectiva metodológica– han de confrontar el «hecho» que le presenta la realidad, ora de manera práctica o hipotéticamente, con el «Derecho» a fin de «aplicar» éste. Desde otra perspectiva, también podemos decir que esta función es realizada por los poderes del Estado distintos al Judicial. El Legislativo cuando –atendiendo a unos hechos que la realidad le presenta–, refleja los valores, aspiraciones, necesidades, etc. de una sociedad formu-

(2) Puede verse un estudio de la diferencia de los sistemas anglosajón y continental desde los principios y fuerzas a las que hemos aludido como conformadoras del Derecho en Radbruch, G., *El espíritu del Derecho Inglés*, Madrid, 1999, en impresión, Editorial Marcial Pons, trad. de Juan Carlos Peg Ros (I.E.D.C.).

(3) Kant, I., *Teoría y Práctica*, trad. Juan M. Palacios, M. Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo. A partir de ahora esta obra se citará como *T. y P.*

(4) Últimamente Kaufmann, A., *El procedimiento de Adquisición del Derecho. Un análisis racional*, 1999, en impresión, Editorial Marcial Pons, trad. de Susana News (I.E.D.C.).

lándolos en leyes, y de esta manera ordena el comportamiento de los ciudadanos. Lo mismo podemos decir del poder Ejecutivo cuando su acción se exterioriza mediante normas. Pero en estos casos el «ahora», como momento esencial de la temporalidad jurídica, no se muestra, se ha abstraído; el «ahora» es un «deber ser» hacia el futuro, es un rumbo en el que ha podido intervenir o no la historia, y de hacerlo, es de forma abstracta, quizá, incluso, falseada por distintos intereses. La política no es «Derecho», lo utiliza. El «Derecho», en puridad, ha de limitar al político. El «Derecho» para mostrarse necesita de un «ahora» real, y éste sólo puede ser un «hecho» humano en el que se revelen todos aquellos principios que conforman el «Derecho» en la historia. Este es el «hecho» cuyo conocimiento revela el Derecho. Este «hecho» es el conflicto.

El espacio en donde se produce la situación más crítica que da lugar a la realización del «Derecho» y en donde mejor aprehendemos éste, por cuanto el conflicto, es el ejercicio de la función jurisdiccional. De las funciones que desempeñan todos los profesionales del Derecho y poderes del Estado, la que a efectos dogmáticos resulta más interesante, por trascendente y sugestiva de problemas, es la que realiza el juez. Ningún otro profesional ni poder del Estado ha de examinar el «hecho» (conflictivo) según el «Derecho» (conflictivo) para realizar todos aquellos principios que dibujan en su tensión el «Derecho» y, así, hacer «éste». A los estudiosos del Derecho, éste les presenta su problemática desde un punto de vista puramente conceptual: el «hecho» normalmente es traído de los ejemplos que ofrece la Jurisprudencia, o es creado hipotéticamente (a fin de sustentar o poner en crisis una teoría). En estos casos, nunca es un «hecho» real el que tienen delante, esto es, presentado en toda su profundidad fáctica (le falta el «ser»), sino que es un «hecho» enunciado ya desde el principio: ideal. En efecto, sea porque en el ejemplo jurisprudencial existe ya una lectura de la realidad de los hechos, o porque el ejemplo hipotético está enunciado a medida por el propio científico, lo único que tienen delante es una «expresión irreal» de qué sea «hecho». Por su parte, los abogados y fiscales parten de un «hecho» (conflictivo) que es interpretado de parte, y de un «Derecho» que también es interpretado según el interés de la posición procesal. En todos estos casos, el «hecho» tiene más de perspectiva jurídica que de sí mismo. Por el contrario, el Juez ha de discernir el «hecho» y el «Derecho», desde la confrontación de ambos y de uno «en» el otro. El juzgador no debe tener una inclinación que prejuzgue —de la forma en que lo hacen las partes— el «hecho» y el «Derecho»; su lectura de lo acaecido pretende la «verdad» —he aquí la directriz de toda ciencia—. Por eso, su lectura del «hecho» es una lectura confrontada por la presentación que de los hechos hagan las partes e, incluso, en los casos en donde están comprometidos valores más graves, él tiene una iniciativa para su definición. Lo mismo sucede con

el «Derecho»; si las partes han tomado una perspectiva sobre él según los intereses de su posición procesal, el juzgador mira el «Derecho» desde la particular visión que, como hemos visto, tiene del «hecho» y la trascendencia que, como poder del Estado, ha de tener su sentencia en cuanto realización y desarrollo del «Derecho» mismo. La «verdad» es el principio que ha de guiar al juez en su camino por el pasado hacia el «hecho» y en el prudente juego de sus facultades hacia el «Derecho-justo». En la «verdad» —como criterio de unión racional del «hecho» y el «Derecho»— se encuentra el juez con el «Derecho» como Derecho justo y seguro.

La valoración de la prueba (hecho procesal) y la aplicación del «Derecho» son, por ello, los momentos más críticos de la realización del «Derecho» y en donde se nos muestra mejor la dificultad de su relación. Es en este momento cuando el «Derecho» es aprehendido por el hombre de una manera más intensa, cuando podemos tener una vivencia de aquello que sea lo jurídico en cuanto dimensión humana. Por la misma razón, el conflicto, la relación que en él tenemos del «Derecho» con el «hecho», es la piedra de toque para cualquier Teoría que se formule sobre interpretación jurídica. El «Derecho», con todo su plano referencial de sentido (de la Justicia a la norma positiva) se aplica al «hecho» en su interpretación referencial (tal como se define en el proceso), y aquél entra en él, y éste en el «Derecho», a través de la *equidad*, fijándolo, desarrollándolo, excepcionándolo, transformándolo. Este es uno de esos temas que en nuestra Ciencia sirven de engarce entre el mundo de los universales y lo particular, entre lo contingente y lo necesario, lo estable y lo mudable, qué sea la verdad, lo cierto y la opinión etc. Es en la solución de estas cuestiones donde podemos encontrar los criterios hermenéuticos precisos —que no exactos— y su graduación; en la respuesta se unen de forma inescindible lo que algunos se empeñan en separar: Teoría y Práctica.

La solución a estas cuestiones va a venir condicionada por qué se entienda por «mundo» (en nuestro caso, «hecho» jurídico), qué se entienda por «Derecho» y qué sea «Ciencia jurídica». Estos tres extremos de referencia mutua encuentran sentido sistemático en un valor que ha de presidir nuestra aproximación a su comprensión, éste es, el de «verdad». En efecto, es la «verdad» de qué sea el «mundo» la que va a conformar el método para delimitar lo que en él se nos presenta como «hecho» y «Derecho». Así es, en el «mundo» encontramos multitud de elementos, cosas, cuerpos, etc. (externos) que son leídos por principios, valores, etc., (mundo interior del hombre). De estos dos mundos, de los que el hombre es su frontera, a nosotros nos interesa saber qué y cómo conocemos el «mundo», de él, qué conforma el «Derecho», y cómo interviene y en qué medida el mundo interior del hombre en su definición.

En este trabajo no pretendo responder a todas estas cuestiones, sino exponer las que creo son las tesis antagónicas más importantes que han servido y

sirven de sustento dogmático a cualquier construcción seria de una Teoría de la interpretación jurídica. Kant y Aristóteles son, a mi modo de ver, las dos claves arquitectónicas que soportan toda la construcción de los mejores y más completos sistemas interpretativos del Derecho. Podremos acudir a un positivista, y él nos enseñará con más o menos fortuna, con conceptos familiares para los juristas, qué es el «Derecho», el «hecho» y la «Ciencia» del Derecho en una concepción ideal. Si acudimos a un iusnaturalista también, desde el realismo jurídico, nos responderá a esas tres preguntas. Ahora bien, es la posición ontológica y epistemológica distinta y extrema, y por ello también privilegiada, de estos dos filósofos la que nos descubre más matices de qué sea el mundo y la acción que el hombre despliega en él. A las preguntas de si es posible la ciencia que andamos buscando, si hay juicios sintéticos *a priori* de Kant, responde Aristóteles con la pregunta de si existe la realidad suprasensible. El Idealismo y Realismo *crítico* convierten a estos dos filósofos en contemporáneos el uno del otro. Estos dos pensadores, por haber llegado al límite en las cadenas de desarrollo de su pensamiento, se han quedado sin posteridad. Cualquier intento de poner en crisis nuestro pensamiento sobre el Derecho –con la pretensión de avanzar originalmente hacia la verdad–, necesita tener en cuenta lo que nos enseñan estos dos filósofos. En este punto creemos acertadas las palabras de García Morente: «Sin la filosofía, sin la crítica de la ciencia, de la moralidad, del arte, faltaría a la cultura humana su última afirmación y quedaría a merced de cualquier escepticismo y como flotante toda ella en un profundo mar de duda e incertidumbre. Por eso, el esfuerzo filosófico es el último esfuerzo que hace el hombre por cobrar plena consciencia de su labor espiritual. Por eso la filosofía es tan esencial al hombre como cualquier otra manifestación de su espíritu; acaso hasta más esencial, porque es la que presta unidad y a la par firmeza a la obra de la humanidad» (5).

II. LA PRUDENCIA COMO CRITERIO GUÍA

La primera dificultad que nos encontramos es la de por dónde comenzar la exposición del pensamiento de estos filósofos sobre el tema de la realización del «Derecho» en el «hecho». La solución sería fácil si únicamente nos centrásemos en uno de los puntos de referencia indicados y no en los tres; pero la gravedad de la cuestión nos exige, para su solución, engarzar el contenido de esos tres referentes («hecho», «Derecho» y «Ciencia»). Lo cierto es que, y para el caso de estos autores, nos ayuda el que su pensamiento sea muy coherente, por lo que, sea cual fuere el concepto por el

(5) García Morente, M., «La Filosofía de Kant», en *Obras Completas*, 1996, tomo I, vol. 1, págs. 128 y 129.

que comencemos, al final de la exposición, y si ésta logra su objetivo, todo el sistema debería aparecer ordenado y comprensible como un todo. Este camino, no obstante, desbordaría las dimensiones de un artículo, y además, creo que no es necesario seguirlo porque existe una virtud en el hombre que nos va a permitir comenzar desde el propio nudo de estos tres referentes.

En efecto, a mi modo de ver la *prudencia* anuda en su ejercicio Teoría y práctica, lo inteligible y lo ininteligible a fin de discernir cómo una ley rectora del comportamiento ha de aplicarse a un hecho, esto es, *decidiéndolo*. Repasando el pensamiento filosófico sobre estas materias descubrimos que, con independencia del criterio de cada autor, la *prudencia* ha sido la facultad utilizada para entender a la vez las leyes del mundo, las del comportamiento humano y su misma realización práctica; así, podemos ir desde la concepción platónica de la misma (ver en este sentido también Descartes y Leibniz), que no distinguía entre sabiduría y *prudencia*, a la distinción que más ha perdurado de Aristóteles (ver en este sentido también Santo Tomás de Aquino) entre la *ciencia*: que se ocupa del conocimiento de lo necesario, y la *prudencia*: que se ocupa de las reglas contingentes que guían el comportamiento virtuoso del hombre. A la vez, estudiando el uso de este concepto por los distintos autores, observamos que, normalmente, es un concepto tangencial, es decir, que se construye su formulación de manera accesoria cuando son otros temas, normalmente relacionados con la ontología, la epistemología, la moral, etc. los que han presidido el interés e indagación intelectual del filósofo. La razón de esto no descansa normalmente en la despreocupación del autor por esta facultad y, en fin, a que la utilice a modo de categoría filosófica de «cierre» de su sistema de pensamiento, sino más bien en la complejidad que ella misma reviste para ser definida. Fijémonos que resulta imposible responder a la pregunta de qué sea *prudencia* sin antes tener una concepción del mundo, una teoría del conocimiento teórico y práctico, una concepción de ciencia, etc.; por lo mismo, fijémonos también que, partiendo de una definición de *prudencia* cualquiera, resulta muy difícil responder a las preguntas concretas que sobre ella se planteen, sobre todo, cuando se intenta aplicar ese concepto para explicar un supuesto concreto. La razón, como hemos dicho, es que la respuesta de qué sea *prudencia* no se encuentra en la definición que de la misma ofrezca un autor, sino en el eco interpretativo que encuentre en todos aquéllos aspectos de su filosofía a los que nos hemos referido y que, de manera directa, colaboran para dar a la *prudencia* su concreto sentido dentro del sistema de pensamiento que se trate. Por lo tanto, y a la vista de que en la *prudencia* parecen entremezclarse los tres referentes que nos servirán para saber de qué manera se relacionan el «hecho» y el «Derecho», enfrentaremos nuestro tema de estudio en estos dos autores desde ella.

III. KANT

1. Planteamiento

El que hoy leamos todavía que la función judicial es lógica o, cuanto menos, explicable desde la lógica, y que, por lo tanto, el «*hecho*» es enunciable y a él se aplica el enunciado legal (6), tiene su razón en Kant. Él tuvo la audacia de ser el primero en vaciar la filosofía práctica de cualquier contenido contingente (política, economía, arte, etc.) para relegar éste a la filosofía teórica, dejando así al silogismo lógico como forma de explicar la manera en que se aplican las leyes de la filosofía práctica. Las consecuencias de esto son decisivas y únicas hasta este momento en Filosofía. Para entenderlas plenamente, no obstante, hay que tener muy presente en todo momento la búsqueda que preside el pensamiento kantiano y la metodología científica de la que es heredero.

Kant vive en la encrucijada del racionalismo y el empirismo, y, por otro lado, en él se enfrenta su predilección por la metafísica y el desdén con que en su época se miraba a ésta. A las cuestiones que desde aquí se presentan, el maestro de Königsberg va a dar cumplida solución desde una monumental doctrina epistemológica. Esta es la única base desde donde puede entenderse lo que Kant diga o deje de decir, también de la *prudencia*.

Kant es el responsable último de haber desdeñado la *prudencia* como técnica de aplicación de máximas morales o legales, convirtiendo la lógica en su forma genuina de aplicación, en la convicción de la existencia de un «mundo» (tanto exterior «*Sinnenwelt*» como interior del hombre «*Verstandeswelt*») perfecto, en el que todo obedece a una razón (*ley*) que siempre es posible desenmarañar (7). La *prudencia*, lo hemos dicho ya, es propiamente «manera de aplicar máximas», por lo que nuestra aproximación al pensamiento kantiano sobre este tema ha de pasar, necesariamente, por la exposición de las clases y contenido de los distintos imperativos y máximas que podemos encontrar en éste.

Antes de nada, aclaremos que el estudio de la *prudencia* la afronta Kant, específicamente, desde varios puntos de vista y desde distintas obras; así, desde una perspectiva epistemológica y lógica, esta cuestión está tratada en sus *Lecciones de Lógica*, en su introducción a la *Crítica del juicio* y en el opúsculo *Sobre el lugar común; esto puede ser bueno en Teoría pero no vale nada para la*

(6) H.-J. Koch y H. Rüßmann, «Juristische Begründungslehre: Eine Einführung», in *Grundprobleme des Rechtswissenschaft*, 1982, págs. 63 y ss.

(7) «El principio <<nada sucede por un ciego azar>> es, consiguientemente, una ley de la naturaleza a priori. En la naturaleza no hay necesidad ciega, sino necesidad condicionada y, por ello mismo, susceptible de ser entendida. Los dos constituyen principios que nos permiten someter el juego de los cambios a una naturaleza de las cosas, o lo que es lo mismo, a la unidad del entendimiento». Kant, I., *Crítica de la Razón Pura*, trad. Pedro Rivas, págs. 250 y 251; a partir de ahora esta obra se citará como C.R.P. Esta misma idea respecto del mundo interior del hombre en Kant, I., *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, trad. José Mardomingo, págs. 223 y ss.; a partir de ahora esta obra se citará con las siglas F.M.C.

práctica. Además, estudia esta cuestión desde un punto de vista antropológico —cómo el hombre se determina en su comportamiento más por los imperativos técnicos de la habilidad y los pragmáticos de la prudencia que por los categóricos— en la *Pedagogía*. No obstante, para nuestro estudio, —en el que, como ya he dicho, pretendemos explicar de qué manera se produce la aplicación del Derecho en el caso concreto y la manera en que éste contribuye a conformar el Derecho— habremos de utilizar toda la obra de Kant. En efecto, siendo éste nuestro propósito, tan importante es caracterizar la ley jurídica en el pensamiento kantiano, como traer a la luz la manera en que los hechos son conocidos por el juez, así como también descubrir el tipo de correspondencia que existe entre el enunciado legal y el fáctico. De esta manera, habremos de acercarnos a su concepción de la Política, en su obra *Hacia la Paz Perpetua*, para apreciar la relación que existe entre los imperativos *categóricos* y los *hipotéticos* —lo empírico y la ley práctica—, a su construcción epistemológica, en la *Crítica de la razón pura*, para entender qué es hecho fenoménico, cómo es posible su conocimiento, qué es Ciencia y la relación que existe, y dónde se produce, entre los dos «mundos» de los que el hombre parece ser su frontera; además, el estudio de qué sea Derecho hace ineludible la referencia a la *Crítica de la razón práctica* y *La Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*.

Pues bien, para exponer los tipos de imperativos y máximas que aparecen en el pensamiento kantiano, creo acertado comenzar por el que pienso es el verdadero problema al que se dirige el esfuerzo filosófico de Kant, y éste no es otro que el de encontrar aquéllos imperativos que de manera necesaria determinan la voluntad del hombre (8).

El objeto esencial al que se dirige el esfuerzo filosófico de Kant, que además, como digo, se va a convertir en el principio sobre el que periclitará toda su obra, y desde el que hay que interpretar cuanto diga a partir de entonces, lo constituye el carácter categorial de la ley moral; Kant es el primer filósofo en reconocer el carácter categórico con que la ley moral determina al hombre. Así como en la naturaleza existen una serie de leyes, que es posible representar desde unos primeros postulados, así también han de existir unos principios, imperativos, que determinen necesariamente al hombre. Kant está viviendo aquello que en su momento vivieron Platón y Aristóteles con las matemáticas, y esto es el triunfo de los principios y la metodología de la Ciencia física; los éxitos de sus hallazgos hacen que nuestro filósofo quiera reconstruir la metafísica usando la metodología que en esas Ciencias estaba resultando tan fructífera —una metafísica fundada en la experiencia ética al margen de la razón teórica—. En el interior del hombre existen unas leyes que es posible escrutar y sacar a la

(8) Kant incluso se plantea la *Crítica de la Razón Pura* como un esfuerzo hacia esta meta, así en ella, por ejemplo, deja ya asentada la posibilidad de la libertad como fundamento de la moralidad; incluso, explícitamente lo reconoce el autor en la conocida carta que dirige a Markus Herz el 21 de febrero de 1772.

luz, usando del mismo método que empleamos cuando queremos conocer la razón de un suceso físico natural. Esta visión ordenada del mundo, interior y exterior del hombre, es una idea que preside todo su pensamiento; así podemos verle exclamar de manera exultante en una de sus obras: «Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes, cuanto con más frecuencia se ocupa de ellas la reflexión: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí» (9). Toda su filosofía gira en torno a este hallazgo, y así, y con el fin de encontrar aquellos primeros principios que mueven la voluntad del hombre, depurará los imperativos morales de cualquier tipo de contenido. Busca caracterizar la ley moral de la misma manera que lo es la física —este es el seguro camino de la ciencia: *den sicheren Gang einer Wissenschaft*, al que se refiere en el prólogo a la segunda edición de *la Crítica de la razón pura*—, atendiendo a los caracteres de universalidad y necesidad. El resultado de su investigación le llevará así a subsumir, bajo el concepto de imperativos *hipotéticos*, todas las percepciones morales que nos han sido legadas por filosofías anteriores, esto es, todos aquellos preceptos morales que, de una u otra manera, mezclaban elementos del mundo exterior en sus normas, haciendo consistir la moral en una determinada adecuación o relación de los medios a los fines; no extraña por ello que Kant reproche a los epicúreos el que confundiesen *moral* y *prudencia* (10). Esta crítica, si bien con los oportunos comentarios, puede extrapolarse a toda la filosofía moral de Platón a Wolff.

La importancia de este hecho es decisiva. Kant, con ello, aísla y concreta la filosofía práctica en la existencia de unos imperativos categóricos que, por determinar cualquier voluntad de manera necesaria, le sirven para explicar una ordenación moral del comportamiento del hombre usando de la metodología que en ese momento tantos éxitos daba a la Física. Fijémonos en que, respecto a este último aspecto al que aludimos, no existe oposición metodológica en la forma que Kant tiene de conducirse en el análisis de la razón pura teórica y la razón pura práctica, sino inversión en el mismo modelo lógico por la particularidad de los objetos (11). En los dos casos Kant se está conduciendo cómo lo haría un físico en su época; la estructura de las dos *Críticas* más importantes se ajusta perfectamente al modelo matemático de exposición de un Teorema.

(9) Kant, I., *Crítica de la Razón Práctica*, trad. de Emilio Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente, pág. 239; a partir de ahora esta obra se citará como *C.R.Pr.*

(10) Kant, I., *C.R.Pr.*, págs. 148 y 149 entre otras.

(11) Esto no ha sido entendido por muchos autores críticos del pensamiento kantiano; así cuando Robert Paul Wolff señala como Kant no puede responder por qué un ser humano, que es autor de la ley moral que obedece, tiene que estar obligado categóricamente por ella (ver *The Autonomy of Reason. A Commentary on Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals*, 1973, New York, págs. 180 y 181) parece no darse cuenta de que no le hace falta responder, ya que en el modelo lógico que soporta su metodología sólo ha de demostrar la universalidad y necesidad de los principios primeros y de ahí deducir...; el objeto de estudio, y el método que usa, no requieren otra justificación más allá de la universalidad y necesidad de esos principios.

2. Evolución de la clasificación de los imperativos en la obra de Kant

En este contexto de su *System der Sittlichkeit* ¿qué lugar tiene la *prudencia*? Kant mira al mundo (12) y distingue: mientras que todo en la naturaleza obedece a una ley, el hombre, único ser racional, actúa mediante la representación de la ley: *principios*. Por su capacidad de determinar la voluntad, la razón es práctica (13). Desde aquí distingue entre los casos en que la razón determina por sí misma la voluntad y aquellos otros en los que aparecen además otros móviles, las inclinaciones sensitivas; en este caso, y sólo en él, la voluntad es *obligación* (14). A la expresión de esta obligación la llama *imperativo*, que son las fórmulas que expresan la relación de las leyes objetivas del querer en general con la imperfección subjetiva de tal o cual ser razonable, así la voluntad humana. Ni Dios ni tampoco los santos se mueven por imperativos, ya que en ellos ley y voluntad están fundidos. Para Kant el imperativo es la forma de superar las disposiciones subjetivas de la voluntad hacia aquello que la razón ve como necesario (15).

Sobre esta distinción, que se mantiene a lo largo de la obra de Kant, van a ir apareciendo diferencias. Dada la cronología de los textos, así como la unidad coherente del pensamiento que soporta las obras en las que se aprecian las diferencias, creo que el cambio en la terminología puede explicarse desde una reafirmación del filósofo en su pensamiento, por lo que expondremos éste siguiendo el orden cronológico de las obras en donde vamos a poder ver la diferencia. En la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (1786) distingue entre imperativos *hipotéticos* y *categoricos*: según la representación de la acción ordenada es buena en sí o, en el segundo caso, es representada como medio para otra cosa. En esta diferenciación el criterio escogido es el de la condición; pero seguirá distinguiendo, ahora conforme al modo, y dirá: el imperativo hipotético puede ser posible o real; en el primer caso será, un *principio problemáticamente práctico*, en el segundo caso, un *principio asertóricamente práctico*. De esta manera nos encontramos, al final, una tripartición de los imperativos: los *morales* (apodícticos), los de *habilidad* (problemáticos) y los *prudentes* (asertóricos) (16).

Antes de seguir estudiando la evolución de la terminología y los conceptos con que Kant caracteriza la *prudencia*, es conveniente que veamos qué entiende Kant cuando se refiere a cada uno de estos imperativos. La habilidad orde-

(12) Los dos mundos, el de las leyes naturales y el de las leyes de la libertad, no son dos mundos separados, sino que en ellos es posible cierta armonía en orden a la posibilidad del Supremo bien a cuya consecución el hombre ha de elegir la manera de realizarse esta armonía (ver Kant, I., *C.R.Pr.*, págs. 218 y 219).

(13) Kant, I., *C.R.Pr.*, pág. 70.

(14) Kant, I., *C.R.Pr.*, pág. 142. Ver también *F.M.C.*, págs. 156 y ss.

(15) Kant, I., *F.M.C.*, págs. 156 y ss.; también en *C.R.Pr.*, págs. 141 y 142.

(16) Kant, I., *F.M.C.*, págs. 159 y ss.

na con miras a un fin «posible»: «la cuestión no es en modo alguno si el fin es racional y bueno, sino sólo qué se tiene que hacer para alcanzarlo» (17). Aquí nos movemos en el terreno de lo que necesariamente no tiene que suceder pero es susceptible de realizarse; la relación de la voluntad con el mandato es práctica, en efecto: «es práctico todo lo que es posible mediante libertad» (18). Los enunciados de la *prudencia* son asertóricos, esto es, apuntan hacia un fin, pero que es el común a todos los hombres: la felicidad (19). La felicidad, no obstante, no se identifica con nada concreto; en la filosofía kantiana resulta muy difícil hacer un esbozo material de «eso» que haga feliz al hombre. Kant únicamente es capaz de hacer una descripción formal de la misma, apareciendo así como la unidad requerida por la razón y la sensibilidad: «Sólo que es una desdicha que el concepto de la felicidad sea un concepto tan indeterminado que, aunque todo hombre desea llegar a ella, sin embargo nunca puede decir de modo determinado y acorde consigo mismo qué quiere y desea propiamente» (20). Así la felicidad aparece en la filosofía kantiana como un objeto inaprensible para la inteligencia del hombre: son tantos y tan distintos los elementos que le proporcionan al hombre la felicidad, que a la razón le resulta imposible extraer una unidad conceptual de ellos (21). Vemos, por tanto, como la diferencia entre los imperativos de la habilidad y la *prudencia* no parece que vaya a tener consecuencias importantes. Siendo la felicidad la nota que los distingue, y no pudiendo concretar qué sea ésta, la distinción parece no justificarse; de hecho, la distinción no afecta a lo que realmente preocupa a Kant —encontrar los primeros principios por los que la voluntad se determina—, ni tampoco al grado de veracidad: los imperativos de la *prudencia* no tienen la precisión analítica de los de la habilidad, ni tampoco la claridad apodíctica de los imperativos *categoricos*; son «consejos» (22), pero esta distinción, como digo, tampoco parece importarle a Kant, de hecho, cuando enfrenta el tema directamente, equipara el nivel de verdad entre los imperativos de la habilidad y la *prudencia* (23). De

(17) Kant, I., *F.M.C.*, pág. 161.

(18) Kant, I., *C.R.P.*, pág. 627.

(19) Kant, I., *F.M.C.*, pág. 161.

(20) Kant, I., *F.M.C.*, pág. 165.

(21) Kant, I., *C.R.P.*, pág. 120: «Pero hay también conceptos usurpados, como, por ejemplo, felicidad...».

(22) Kant, I., *F.M.C.*, pág. 167.

(23) Para ver la graduación (*opinión, creencia y saber*) de verdad de un juicio según la convicción del mismo ver Kant, I., *C.R.P.*, pág. 640, aquí se señala también como el grado de verdad que puede esperarse de un juicio desde el punto de vista especulativo y, por tanto, la convicción que saquemos de él es insuficiente en el terreno de la opinión y excesivamente exigente si le pedimos la verdad, por ello «Cuando el tener por verdad es teóricamente insuficiente, sólo puede llamarse creencia desde el punto de vista práctico. Este aspecto práctico es, o bien el de la habilidad, o bien el de la moralidad. La primera se refiere a fines opcionales y accidentales; la segunda, a fines absolutamente necesarios» (Kant, I., *C.R.P.*, pág. 641). Al tipo de conocimiento prudente, accidental, pero que sirve de uso real en cuanto a poner los medios para ciertos actos tiene el nombre de *creencia pragmática*.

la misma manera equipara su nivel de constrictión respecto a la voluntad del hombre (24).

Kant ha logrado su propósito. Ha encontrado aquellos primeros imperativos por los que se determina la voluntad de cualquier hombre; a ellos accede desde el uso de un método, el de la Física, que para él no puede por menos que darle la seguridad de que estos imperativos existen –máximo rango de verdad–. De esta manera su filosofía práctica queda perfectamente dibujada en los tres extremos referenciales de mundo, verdad y ciencia. Descubierta el secreto del «deber», destapados en la razón los imperativos necesarios y universales, el resto de imperativos y máximas han de estudiarse dentro de la filosofía en la que es posible lo mudable y contingente: la filosofía teórica. El sistema está cerrado, es coherente y se justifica desde cualquiera de los extremos –verdad, mundo y ciencia– desde el que lo queramos estudiar.

En 1788 aparece *La Crítica de la Razón Práctica*, en ella es posible adivinar como la *prudencia* se acerca más claramente al campo propio de la técnica; en efecto, leemos: «Así pues, los imperativos valen objetivamente y son distintos de las máximas, puesto que éstas son principios subjetivos. Pero aquéllos determinan, o bien las condiciones de la causalidad del ser racional como causa eficiente, sólo en consideración del efecto y suficiencia para él mismo, o bien determinan sólo la voluntad, sea ella o no suficiente para el efecto. Los primeros serían imperativos hipotéticos y encerrarían meros preceptos de habilidad; los segundos, en cambio, serían categóricos y sólo ellos serían leyes prácticas» (25). Y un poco más adelante se nos presenta la prudencia –después de ejemplificar exponiendo unas situaciones en las que una persona obtiene ventajas con el uso de medios reprobables– como una técnica por la que cada cual, en un mundo complejo, obtiene su felicidad: «La máxima de amor a sí mismo (prudencia) sólo aconseja; la ley de la moralidad manda. Pero hay una gran diferencia entre aquello que se nos aconseja y aquello a que somos obligados. Lo que haya que hacer según el principio de la autonomía del albedrío, es facilísimo de conocer sin vacilación para el entendimiento más vulgar; lo que haya que hacer bajo la presuposición de heteronomía del mismo es difícil y exige conocimiento del mundo; es decir, lo que sea deber se ofrece a todo el mundo por sí mismo; pero lo que produzca verdadera y duradera ventaja está siempre, si esta ventaja ha de ser extendida a toda la existencia, rodeado de oscuridad impenetrable, y exige mucha prudencia para acomodar, aunque sólo sea de un modo soportable, la regla práctica regida por la ventaja, con los fines de la vida, mediante hábiles excepciones» (26). La *prudencia* de esta forma queda incardinada como técnica encaminada a la consecución de la propia felicidad y cómo catalizadora de aquellos principios práctico materiales que sirven

(24) Kant, I., *F.M.C.*, págs. 163 y ss.

(25) Kant, I., *C.R.Pr.*, pág. 64.

(26) Kant, I., *C.R.Pr.*, págs. 86 y 87.

para su consecución. Está, por tanto, dentro de los principios práctico materiales, los cuales comprenden también los de la habilidad: «Los principios práctico materiales son, como tales, sin excepción, de una y la misma clase, y pertenecen al principio universal del amor a sí mismo o felicidad propia» (27). De la misma manera, si en los *Fundamentos de la Metafísica de las Costumbres* no podíamos decir qué era la felicidad para la *prudencia*, ahora, en la *Crítica de la Razón Práctica*, e incluso antes en la *Crítica de la Razón Pura* (28), sí, ya que no la identifica con un elemento del Supremo bien subordinado a la moralidad —segundo elemento conformador del Sumo bien— (29), sino que la «felicidad» a la que ayuda la *prudencia* es el mero goce y satisfacción. «Felicidad», por lo tanto, en un sentido moral, tiene una acepción distinta a la corriente: contento de sí mismo. Aquí la felicidad, unida inmediatamente a la moralidad, no se identifica con nada que tenga que ver con el disfrute o el goce (30); en este sentido, la felicidad recibe un tratamiento distinto al que hasta entonces se había hecho de ella: por un lado, es distinta de la felicidad epicúrea, en cuanto que la kantiana no es motor de la virtud, y, por otro, se distingue de la estoica por su restricción semántica, ya que en Kant es posible apreciar una felicidad prudente —en tanto que el hombre escoge los medios necesarios para procurarse la satisfacción de lo que necesita— y otra moral, contento de sí mismo, que sí guarda un estrecho parecido con la estoica (31), sólo

(27) Kant, I., *C.R.Pr.*, pág. 67. Antes Kant había escrito: «Por consiguiente, si estas tres proposiciones cardinales (en referencia a la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios) no nos hacen ninguna falta para saber y, a pesar de ello, la razón nos recomienda con insistencia, su importancia sólo afectará a la realidad de lo práctico. <<Práctico>> es todo lo que es posible mediante la libertad. Pero si las condiciones del ejercicio de nuestra libertad libre son empíricas, la razón no puede tener a este respecto más que un uso regulador ni servir más que para llevar a cabo la unidad de leyes empíricas; así, por ejemplo, la doctrina de la prudencia, sirve para unificar todos los fines que nos proponen nuestras inclinaciones en uno sólo, la felicidad; la coordinación de los medios para conseguirla constituye toda la tarea de la razón. De ahí que las leyes que ésta puede suministrarnos sean, no leyes puras y enteramente determinadas a priori, sino leyes pragmáticas de la conducta libre encaminadas a la consecución de los fines que los sentidos recomiendan. Si fuesen, en cambio, leyes prácticas puras, con fines dados enteramente a priori por la razón, con fines no empíricamente determinados, sino absolutamente preceptivos, serían productos de la razón pura. Así son las leyes morales. Consiguientemente, sólo éstas pertenecen al uso práctico de la razón pura y admiten un canon» (Kant, I.; *C.R.P.*, pág. 627).

(28) Kant, I., *C.R.P.*, pág. 631.

(29) «De esta solución de la antinomia de la razón pura práctica se deduce que, en los principios prácticos, un enlace natural y necesario entre la conciencia de la moralidad y la esperanza de una felicidad que le sea proporcionada como consecuencia de aquélla se deja pensar, al menos como posible (pero no por eso desde luego puede conocerse y penetrarse); pero que, en cambio, los principios de la búsqueda de la felicidad no pueden en modo alguno producir moralidad y, por tanto, que el más elevado bien (como primera condición del bien supremo) lo constituye la moralidad, siendo la felicidad, si bien el segundo elemento del mismo, sin embargo, de tal modo, que es la consecuencia moralmente condicionada, pero necesaria de la primera» (Kant, I., *C.R.Pr.*, pág. 186, ver también Kant, I.; *C.R.P.*, pág. 633).

(30) Kant, I., *C.R.Pr.*, págs. 184 y 185.

(31) Kant, I., *C.R.Pr.*, págs. 176, 184, 185, 194, 195, 197 y 216.

que éstos últimos, a diferencia de Kant, no pongan en el hombre ningún tipo de felicidad en la prosecución del supremo bien; y aunque hable más adelante de una felicidad derivada de la correspondencia entre las leyes de la naturaleza y las de la libertad, para cuya realización es necesaria una elección, en esta elección no participa la *prudencia*, sino el interés moral que, como regla, decide el sentido del acto (32). He aquí el primado de la razón práctica sobre la teórica.

Cinco años después (1790) de que Kant escribiese la *Fundamentos de la Metafísica de las Costumbres* aparece la *Crítica de la Facultad de Juzgar*. En ella la tripartición de los imperativos va a quedar reducida definitivamente a bipartición. En la *Fundamentos de la Metafísica de las Costumbres*, aún se podría estar tentado a ver en la *prudencia* un lugar intermedio entre la *habilidad* y la *moralidad*; pues bien, a partir de esta obra, la *prudencia* queda reducida a una mera técnica, cuyas reglas no se diferencian de otras habilidades sino por la indeterminación de su fin (33). El itinerario, por lo tanto, parece completarse. Ha quedado determinado el imperativo categórico; el resto de imperativos que conducen la voluntad del hombre únicamente se distinguen por las notas de felicidad, mayor veracidad y fuerza de constrictión de los imperativos prudentes respecto de los de la habilidad. No obstante, como hemos visto, la imprecisión de qué sea felicidad y los medios para alcanzarla, el que la diferencia en el grado de verdad y de constrictión, entre los imperativos de la *prudencia* y la *habilidad*, no tenga un interés decisivo, hace que los imperativos de la *prudencia*, al final, sean puestos junto con los de la *habilidad*.

No obstante lo dicho, existe una importante diferencia entre la *Fundamentos de la Metafísica de las Costumbres* y la *Crítica de la Facultad de Juzgar*. En la primera se intenta mostrar como los consejos de la *prudencia* y las reglas de la *habilidad* no valen más que para una voluntad heterónoma y, por tanto, incapaz de ser denominada buena por sí misma (34), mientras

(32) «Ahora bien, en lo que se refiere a la primera parte del bien supremo, la moralidad, danos la ley moral sólo un mandato, y poner en duda la posibilidad de esa parte integrante sería tanto como poner en duda la ley moral misma. Pero en lo que se refiere a la segunda parte del objeto, a saber, la felicidad conforme en un todo con aquella dignidad, no es ciertamente necesario un mandato para admitir su posibilidad en general, pues la misma razón teórica no tiene nada en contra; sólo la manera como nosotros debemos pensar semejante armonía de las leyes naturales con las leyes de la libertad tiene algo en sí, en cuyo respecto nos incumbe una elección, porque la razón teórica no decide sobre esto nada con certeza apodéctica, y puede haber, en consideración a ésta, un interés moral que de el golpe definitivo» (Kant, I., *C.R.Pr.*, pág. 218). El análisis de la antinomia del Sumo bien (entre virtud y felicidad) es resuelta en el sentido de que la felicidad nunca es causa de la virtud, pero la virtud, en un cierto sentido, lo es de la felicidad, en el sentido de que el ser racional ha de vivir en un mundo sensible, y no perteneciendo la vida moral al mundo sensible, es posible buscar la conexión entre virtud y felicidad de manera mediata, esto es, a través de un autor inteligente de la naturaleza; porque es un hecho de realidad objetiva la existencia de una realidad moral, con su mandato de producir el bien supremo.

(33) Kant, I., *Crítica de la Facultad de Juzgar*, trad. Pablo Oyartzún, págs. 26 y ss.; a partir de ahora esta obra se citará como *C.F.J.*

(34) Kant, I., *F.M.C.*, págs. 117 y ss.

que en la Introducción de la *Crítica de la Facultad de Juzgar* está preocupado en mostrar que las prescripciones de la *prudencia* no dependen de la filosofía práctica, sino de la teórica (35). Kant parte de la distinción tradicional, «*habitual*», entre filosofía teórica y práctica, pero señala como, hasta el momento, se ha hecho un mal uso de ella, ya que la división no se ha realizado a nivel de principios. De esta manera, el maestro de Königsberg, partiendo de que la filosofía contiene por definición los principios del conocimiento de las cosas por conceptos, va a distinguir. Sólo hay dos clases de conceptos que puedan fundar, según principios, la posibilidad de su objeto: los conceptos de naturaleza y los de libertad. Por no haberse hecho esta distinción hasta este momento se había colocado dentro de la filosofía práctica a los principios morales como a los técnicos. Así sólo existen dos tipos de reglas: las «*técnico-prácticas*» –*prudencia* y habilidad– y las «*ético-prácticas*» (morales). Las primeras no son más que la aplicación de un conocimiento teórico (requieren un ajuste entre medios y fines), las segundas se imponen por sí mismas: *debes luego puedes*. Por lo tanto, veamos esquemáticamente por medio de qué imperativos se determina la voluntad del hombre y en cuáles de ellos hemos de situar la *prudencia*; en segundo lugar, qué marco referencial, interpretativo, tienen cada uno en el *mundo*; y, por último, qué noción científica, respecto al método, es la que soporta toda esta teoría.

3. Imperativo categórico e hipotético. Interpretación del imperativo. Metodología

a. La ley propiamente práctica, en tanto determina la voluntad de manera necesaria, por cuanto es puesta por la razón pura, se diferencia de otras máximas que afectan a la voluntad por su carácter empírico; esto es, en cuanto a la causalidad de la voluntad a la que afectan de manera sensible. A estos últimos mandatos les llama imperativos hipotéticos y la forma en que el hombre determina su voluntad con ellos es mediante la habilidad y la *prudencia* que, como hemos visto, pueden asimilarse dentro del pensamiento de Kant en cuanto a la manera en que se imponen a la voluntad, su nivel de verdad, e incluso su contenido –habida cuenta de lo etéreo del concepto de felicidad–. De obligación, por tanto, sólo cabe hablar respecto de voluntades que se determinan de manera heterónoma, la del hombre; y así obligación es la relación de una voluntad semejante con la ley práctica, y esta relación es de compulsión (*Nötigung*) (36).

(35) Kant, I., *C.F.J.*, págs. 24 y ss.

(36) Kant, I., *F.M.C.*, págs. 156 y ss. También: «Sin embargo, que el hombre debe cumplir con su deber de un modo totalmente desinteresado y tiene que separar completamente su anhelo de felicidad del concepto de deber, para que éste se posea con toda su pureza, es algo de lo que el hombre tiene conciencia con máxima claridad; y si creyera no tenerla, cabe exigirle que la tenga en la medida de sus fuerzas...». Kant, I., «Entorno al tópico...», en *T y B* trad. Juan Miguel Palacios y otros, Madrid, 1993, pág. 18.

b. Estos imperativos: categórico e hipotético, tienen un marco interpretativo referencial distinto en el «mundo». A ellos, por tanto, se accede para su concreción de manera distinta. Mientras la experiencia nos ayuda a descubrir los segundos (Filosofía teórica); respecto de los primeros habrá que partir de los conceptos y principios de los mismos (37) (Filosofía práctica); están en todo hombre; son universales.

Respecto de la metafísica tradicional esto supone un cambio muy importante. La filosofía moral tradicionalmente se ha ocupado de la ley moral de forma que ésta era una ética de los bienes y los fines, situando la norma moral inmediatamente en la naturaleza humana y mediatamente en Dios. Esta relación hacía depender el conocimiento de la norma moral de las noticias que se tuviesen de la Ley divina (inmutable) y de la ley natural dependiente de aquélla. Kant no cree que la moralidad pueda depender en ningún caso de un mayor o menor conocimiento de la Ley; por ello, él cree que en todo hombre la ley moral es la misma, es innata en él. Así como la ley de la gravedad funciona de igual manera en cualquier lugar del mundo, también en el mundo interior del hombre existen unas leyes morales que le determinan de manera necesaria, y que son las mismas para todo hombre, esto es, son universales y necesarias. Kant de esta manera rodea el conocimiento como forma de conducirse según los imperativos morales. Kant tampoco puede hacer depender la moral de Dios, ya que a éste unos dicen conocerle y otros no, unos dicen que su ley es ésta y otros aquélla, etc. La moral kantiana está depositada en el hombre, en todo hombre, de forma autónoma. Dios únicamente va a aparecer en la praxis ética, pero no como su razón sino como su horizonte.

c. Existe uniformidad metodológica en la manera en que Kant investiga las posibilidades del conocimiento y las condiciones del deber. El mundo exterior del hombre (y sus leyes) y el mundo interior del hombre con sus leyes se darán la mano –estando el uso teórico de la razón subordinado al práctico (38)–

(37) «Pero el orden en la subdivisión de la analítica será otra vez el inverso del usado en la crítica de la razón pura especulativa. Pues en la presente, iremos, empezando por principios, a conceptos y sólo de éstos, en lo posible, a los sentidos ...». Kant, I., *C.R.Pr.*, Introducción. Y también en *C.R.Pr.*, págs. 150 y ss.

(38) Nos explica Ortega y Gasset: «Hasta él (Kant) la razón había sido sinónimo de teoría, y la teoría significaba contemplación del ser. En cuanto teoría, la razón gravita hacia la realidad, la busca escrupulosamente, se supedita humildemente a ella. Dicho de otra manera, lo real es el modelo y la razón la copia. Pensar es aceptar. Mas como la realidad no es razón, estará ésta condenada a recibir la norma y la ley de un ajeno poder i-racional o a-racional, incongruente con ella (...) La razón verdadera sólo puede recibir la ley de su propio fondo, automáticamente; sólo puede ser razón de sí misma, y en lugar de atender a la realidad irracional –por tanto, siempre precaria y problemática– necesita fabricar por sí un ser conforme a la razón. Ahora bien, esta función creadora, extraña a la teoría, es exclusiva de la voluntad, de la acción o práctica. No hay más razón auténtica que la práctica». (Ver Ortega y Gasset, Kant, «Reflexiones de centenario», en *Revista de Occidente*, abril y mayo de 1924).

en el punto más alto de la monumental construcción epistemológica; esta unidad es escrutada con uniformidad de método científico, únicamente variando la dirección lógica por la particularidad de los objetos sometidos a examen (39).

La forma lógica en la que se conduce Kant hace que el resultado de sus investigaciones presenten un aspecto ordenado tal como lo estaría un teorema matemático. En efecto, Kant siempre creyó que el uso práctico de la razón y el teórico son dos vertientes de una misma facultad, la cual, siempre procede por principios *a priori*, es decir, en uno y otro caso estamos ante la razón pura (40). El objeto de la razón teórica es lo conocido, el de la razón práctica lo querido y decidido. La primera sirve al conocimiento, la segunda a la voluntad. Mientras que la razón pura teórica necesitaba por tanto de justificación, y así proceder de manera sintética, la práctica no, ya que ésta únicamente pretende dirigir el comportamiento del hombre. Mientras la primera, por tanto, ha de partir de la experiencia, la segunda no: «Pues sí, como razón pura, es ella realmente práctica, demuestra su propia realidad y la de sus conceptos por este mismo hecho y es en vano toda disputa sobre la posibilidad de serlo» (41).

Así pues, los imperativos categóricos se conocen —como únicos que reúnen las condiciones de la ley moral— de forma inmanente por todo hombre, los hipotéticos por cada hombre en particular, y en tanto que están condicionados por la felicidad de cada cual, y a ésta colaboran una multitud y diversidad de medios distintos, son de carácter subjetivo. Por tanto, la ley moral, los imperativos categóricos, han de ser tales que en ellos no se mezcle, de ninguna manera, cualquier tipo de apetencia, por ello, los imperativos categóricos son indeterminados, carecen de contenido: son formales. El valor moral de una acción así vendrá dado únicamente por su correspondencia con el deber: no sólo hay que obrar conforme al deber sino además por mor del deber. Esta

(39) Kant, I., *C.R.Pr.*, Prólogo.

(40) En efecto, con el estudio de la estética trascendental y la deducción trascendental, Kant ha sacado a la luz las formas *a priori* de la facultad de conocer: las formas de espacio y tiempo, las categorías, los esquemas trascendentales y los principios puros. Ahora ha de coronar la construcción de la catedral epistemológica con su linterna, y ésta está formada por las «ideas», entendidas como elementos *a priori* que constituyen la estructura trascendental de la razón como facultad de conocer por conceptos. A este estudio dedica Kant la dialéctica trascendental; en ella nos señala como las ideas, a diferencia de las categorías, carecen de contenido, con ellas solas lo único que sabemos es que no sabemos nada, pero tienen una función fundamental, regulativa, en ellas se unen el mundo moral y natural: «...aun cuando por medio de ellas ningún objeto puede ser determinado, sin embargo pueden servir, en el fondo y sin notarse, al entendimiento, como canon ampliado de su uso ampliado y uniforme; el entendimiento no conoce por medio de ellas ningún objeto más que los que conocería por sus propios conceptos, pero va mejor dirigido y más lejos en este conocimiento. Y no añadimos que acaso hagan posible un tránsito de los conceptos de la naturaleza a los prácticos y puedan proporcionar así a las ideas morales la solidez y la conexión con los conocimientos teóricos de la razón». Kant, I., *C.R.P.*, pág. 319.

(41) Kant, I., *C.R.Pr.*, Prólogo.

característica afecta inmediatamente a la forma en que se juzga, conforme al deber, un acto. En este juicio las particularidades del acto no han de traerse a la Ley, sino que es ésta la que asalta la realidad expulsando de ella, por no tenerlo en consideración, todo aquello que no previó; dice Kant: «Esa máxima ("Tal vez eso sea correcto en teoría ...") ... ocasiona el mayor daño cuando afecta al ámbito moral (al deber de la virtud o del derecho), pues se trata ahí del cañon de la razón (en lo práctico), donde el valor de la práctica depende por completo de su conformidad con su teoría subyacente, y donde todo está perdido cuando las condiciones empíricas –por ende, contingentes– de la ejecución de la ley se convierten en condiciones de la misma, por tanto cuando una práctica calculada en orden a un resultado probable –probable con arreglo a la experiencia que acumuló hasta la fecha– queda autorizada para dominar la teoría, que es subsistente por sí misma» (42).

Fácilmente se advierte que Kant relee la concepción de Ciencia que domina en occidente desde Descartes, según la cual la Ciencia de la naturaleza se vuelve inmediatamente operativa –desde el momento en que el hombre toma a su cargo los procesos naturales y desmonta sus mecanismos en orden a utilizarlos con unos fines–. Incluso, al comienzo de su opúsculo «*Sobre el lugar Común...*» señalará como los fracasos de la práctica son debidos a una insuficiencia de la teoría (43). Si la técnica no es otra cosa que Ciencia aplicada depende, en cuanto a sus principios, de la teoría. La técnica no es más que Ciencia aplicada: la Ciencia, por sí, tiene ya su propio método de empleo.

La correspondencia entre verdad y Ciencia es de carácter lógico (44); el objeto a estudiar (¿por qué tipo de imperativos se determina necesariamente el hombre?) se descubre en la constatación de su verdad (universalidad y necesidad) en el uso del método que caracteriza la Ciencia en aquel momento. Descubierta el principio práctico, únicamente cabe afirmar su exigibilidad.

4. ¿Podemos esperar del método científico la solución de los problemas morales?

Aquí va a aparecer una cuestión peligrosa y de la que Kant se percatará rápidamente: según lo visto ¿podemos esperar del saber científico la solución a los problemas morales? Kant, para luchar contra lo que él llama «un malentendido lleno de inconvenientes» (45), vacía, como hemos visto, la filosofía

(42) Kant, I., en *T. y P.*, pág. 6.

(43) Kant, I., «En torno al tópico...», en *T. y P.*, pág. 4.

(44) Este aspecto del pensamiento kantiano es tenido en cuenta desde el primer momento por Hegel en su lógica (ver Hegel, G.W.F., *Ciencia de la Lógica*, trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires, 1968, tomo I, Introducción).

(45) Kant, I., *C.F.J.*, pág. 23.

práctica de todo lo que hasta entonces era su contenido: política, dialéctica, economía política etc., que por contener reglas de habilidad son materias pertenecientes a la filosofía teórica. No obstante, a la *prudencia*, después de este destierro de la práctica, le va a dar un estatuto especial al designarla paralelamente como *pragmática* (46); que parece tener su mejor sentido dentro del mundo político y jurídico, asimilándose en su sentido a la prevención, esto es, como forma de prever los medios necesarios para la consecución de la felicidad. Es la nota de la felicidad la que distingue las reglas prudentes de las hábiles y, a la vez, esta felicidad, por sus características, distingue las reglas de la *prudencia* de los imperativos morales; si estos son universales (por ser formales: carentes de contenido respecto a la felicidad) aquéllos son particulares (la consecución de una determinada felicidad los define); por lo mismo, si los imperativos morales son necesarios (se imponen por sí mismos, al margen de las apetencias) los prudentes dependen del contenido concreto sobre el que se asienta la felicidad.

La política será utilizada por Kant para poner de manifiesto el alcance de la distinción entre moral y *prudencia*. La razón de elegir este campo parece evidente: ¿Pueden alcanzarse fines comunes de felicidad a costa de la moral? El anciano Kant afronta monográficamente, en 1795, el problema en el opúsculo *Hacia la paz Perpetua*. La cuestión se presenta de esta forma: la consecución de la paz perpetua ¿debe ser buscada como medio para la prosperidad y la felicidad o su exigencia deriva de la ley moral? La respuesta no es fácil dentro del sistema filosófico kantiano. En efecto, si el problema político se plantease como un problema técnico estaría condicionado al conocimiento profundo de la naturaleza, lo cual no es posible dada la complejidad de elementos y fines existentes en esta materia; además, un principio político fundado en las tortuosas sendas de la doctrina inmoral de la *prudencia* ¿no legitimaría cualquier tipo de acción? Es en este punto donde la *prudencia* y la moral parecen estrecharse de nuevo. Curiosamente, el esfuerzo de Kant por vaciar la filosofía práctica de todo lo que hasta ese momento era su contenido, aquí, en su última obra, parece derrumbarse; Kant en la política une inescindiblemente, aunque de manera subordinada (47), la moral y la *prudencia*. El texto que a continuación reproducimos es elocuente al respecto: «Si no hay libertad ni ley moral

(46) Kant, I., *FM.C.*, pág. 163.

(47) «Para conciliar la filosofía práctica consigo misma resulta necesario resolver previamente el problema de si debe comenzarse por el principio material de la razón práctica, el fin (como objeto de arbitrio), o por su principio formal, esto es, por principio fundado sobre la libertad de la relación exterior que dice: obra de tal modo que puedas querer que tu máxima deba convertirse en una ley universal (sea el fin que sea). Sin duda alguna, este último principio debe preceder al otro, pues tiene, como principio de derecho, una necesidad incondicionada; el otro, en cambio, sólo es obligatorio bajo el presupuesto de las condiciones empíricas...» Kant, I., *Hacia la Paz Perpetua*, trad. Jacobo Muñoz, págs. 120 y 121.

basada en ella, sino que todo lo que ocurre o puede ocurrir es simple mecanismo de la naturaleza, entonces la política es, obviamente, toda la sabiduría práctica (...) y el concepto de derecho se convierte en un pensamiento sin contenido. Pero si se cree necesario vincular el concepto de derecho a la política y elevarlo incluso a la condición limitativa de ésta, debe ser posible, entonces, un acuerdo entre ambas. Ocurre, no obstante, que puedo concebir un político moral, es decir, un político que entiende los principios de la habilidad política de un modo tal que pueden coexistir con la moral, pero no un moralista político, que se forja una moral tal que resulte útil a las conveniencias del hombre de Estado. El político moral convertirá en principio suyo lo siguiente: si alguna vez se encuentran defectos en la constitución del Estado o en las relaciones interestatales, que no se han podido evitar, en un deber, particularmente para los gobernantes, estar atentos a que se corrijan lo más pronto posible y de acuerdo con el derecho natural, tal y como se nos presenta en la idea de la razón, incluso a costa de su egoísmo» (48).

Evidentemente Kant excluye por definición el uso de medios inmorales (49), pero ¿qué sucede cuándo los medios que se usan son moralmente neutros y pueden conducir a consecuencias ilegítimas?, Kant vuelve a repetir la misma idea: «pero acordándose de la prudencia, que manda no hacer llegar este fin precipitadamente y con violencia, sino alcanzarlo incansablemente y teniendo en cuenta las circunstancias favorables» (50).

5. Deber y compulsión

Por tanto, y dejando a salvo lo que parece un cambio de opinión en Kant en cuanto a la relación de la política y la *prudencia*, el deber moral es inflexible y lineal, no cabe interpretarse, ya que carece de contenido concreto, real, fáctico. Así en la tópica kantiana no se tratará de las condiciones en que se ha de efectuar la máxima, esto es, no se atenderá a las circunstancias del caso concreto al que la ley haya de aplicarse, sólo habrá o no subsunción positiva bajo una regla. La tópica proporciona, gracias a la forma de ley natural, una mediación entre ley moral universal y la máxima de las acciones particulares; pero no se trata más que una mediación lógica entre enunciados y no de una mediación real entre moralidad y naturaleza. Mediación que, y salvo la excepción vista de la política, no puede producirse nunca. El deber y la compulsión aparecen de esta manera como características íntimas de la relación que el hombre

(48) Kant, I., *Hacia la Paz Perpetua*, op. cit. págs. 115 y 116.

(49) «El dios-límite de la moral no cede ante Jupiter (el dios-límite del poder)...».
Kant, I., *Hacia la Paz Perpetua*, op.cit., pág. 114.

(50) Kant, I., *Hacia la Paz Perpetua*, op.cit., pág. 122.

mantiene con el imperativo moral, del cual conocemos su verdad por el método de acceso al mismo; estas características del imperativo y su relación con el hecho son las que se van a trasponer al Derecho.

Llegados a este punto debemos acometer las tres preguntas claves e inmediatas para nuestra materia: ¿Qué es Derecho?, ¿qué es hecho?, ¿cómo se aplica el primero al segundo? Muchas de estas cuestiones, como pensábamos desde el principio, se han ido resolviendo a lo largo de la exposición que hemos hecho del pensamiento de Kant sobre la *prudencia*. Únicamente nos queda, por tanto, concretar las respuestas.

6. Derecho

Tanto la Ley moral como la Ley jurídica general en el pensamiento kantiano penden de la libertad. Pero si en la moralidad lo que se examina es esa libertad en el interior del hombre, ahora, en el Derecho, se examinará en el comportamiento exterior del hombre (51); por ello, si allí era importante el motivo y la razón por la que el hombre se conduce, aquí, en el Derecho, no. Derecho es, pues, legalidad: «Llamaré legalidad a la mera coincidencia o no de una acción con la ley, sin tomar en cuenta el motivo de la acción, llamaré, en cambio, moralidad aquella acción en la cual la idea de deber, expresado en la ley, es el motivo de la acción». La coexistencia es, pues, el marco humano en el que se vislumbra el sentido del «Derecho». En efecto, es en ella en donde se pone en tensión la autonomía de cada uno con la del resto, pero esta tensión se produce, según Kant, no porque el ejercicio de la determinación moral de cada uno choque con el resto, sino por ciertas condiciones empíricas que tienen su causa en voluntades no libres, esto es, no determinadas moralmente. Aquí es donde entra en juego el llamado *reino de los fines* como «... enlace sistemático de distintos seres racionales por leyes comunes» (52); leyes que, en cuanto tienen que hacer abstracción de lo concreto y de las diferencias y circunstancias del caso, son de carácter abstracto y universal. En este sentido, el mismo Kant señala como este reino es puramente ideal (53). Por tanto, la concepción que del Derecho tiene Kant es formal, únicamente tiene en cuenta el aspecto «formal de la relación de arbitrio recíproco» y, en

(51) Kant, I., *FM.C.*, pág. 187: «Pues bien, yo digo: el hombre, y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo, no meramente como medio para el uso a discreción de esta o aquella voluntad, sino que tiene que ser considerado en todas sus acciones, tanto en las dirigidas a sí mismo como a otros seres racionales, siempre a la vez como fin». También Kant, I., *Introducción a la Teoría del Derecho* (Ed. preparada por Felipe González Vicén), Madrid, 1997, págs. 45 y 46.

(52) Kant, I., *FM.C.*, pág. 197.

(53) Kant, I., *FM.C.*, pág. 197.

este sentido, el Derecho lo define como «... el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio de otro, según una ley general de la libertad». Por tanto, en el Derecho encontramos trasladados las características más importantes de la Ley práctica (54), si bien, con la diferencia ya apuntada de la esfera de ordenación. Así, sintéticamente, la Ley jurídica es general, define la libertad del hombre, en sus relaciones externas, también de forma negativa, esto es: limitándola posibilita ésta y, por último, si decíamos que la ley práctica se impone al hombre constrictivamente, la Ley jurídica lo hace coactivamente.

Ahora debemos examinar esta idea de «Derecho» desde la materia que a nosotros nos ocupa en este trabajo, y esta no es otra que la de determinar el modo en que se aplica la ley a los hechos. Aquí podemos repetir lo mismo que decíamos al hablar de la tónica de la ley práctica. En efecto, para Kant la ley se enuncia y ese enunciado es el que se aplica al enunciado que, como juicio, se hace del hecho. Kant concibe la vida sensible frente a la conciencia inteligible como una unidad de fenómeno (55), que únicamente es juzgado como absoluta espontaneidad de la libertad y no en cuanto necesidad natural (56). De esta manera existe un cierto determinismo, ya que sería posible llegar a conocer el comportamiento del hombre en el futuro, si conociésemos todos los resortes que le mueven, y no negar que el hombre sea libre. Por ello, el juicio de la ley moral, en cuanto va referido únicamente a esta libertad del hombre, es capaz legítimamente de hacer juicios poco equitativos (57), esto es, desprendidos de las circunstancias que pudieron propiciar la conducta. Esta idea, aparece también respecto de la ley jurídica.

(54) «En este concepto de Derecho encuentra expresión característica en el campo jurídico el rasgo más esencial de la ética kantiana, la cual no es una ética "constructiva", sino "regulativa", es decir una ética que no formula un nuevo ideal hacia el que el hombre haya de tender, transformando y desarrollando su naturaleza, sino que pretende sólo la ordenación dentro del ser dado del hombre, limitando y armonizando los efectos sensibles bajo la idea de una ley racional» Kant, I., *Introducción a la Teoría del Derecho* (Ed. preparada por Felipe González Vicén), Madrid, 1997, pág. 106.

(55) Kant, I., *C.R.P.*, pág. 66.

(56) «Entre el mundo del deber, donde la libertad se realiza, y el mundo del ser, donde la causalidad se produce, hay un abismo abierto por la cosa en sí, y al mismo tiempo cerrado por ella, en cuanto nos hace considerar el mundo de la experiencia como algo que tiene que ser superado, y eternamente superado. Este es el sentido del primado de la razón práctica y de aquella frase del divino Platón: <<que el bien está más allá del ser>>». García Morente, M., *La Estética de Kant*, en op. cit., pág. 15.

(57) «... aseguramos la ley moral esta diferencia de la relación que refiere nuestras acciones, como fenómenos, al ser sensible de nuestro sujeto, de aquella otra por la cual este ser sensible es referido al substrato inteligible de nosotros mismos. En es te respecto, que es natural a nuestra razón, aun cuando inexplicable para ella, puédense también justificar, juicios pronunciados a toda conciencia y que parecen, sin embargo, a primera vista, contradecir completamente toda equidad». Kant, I., *C.R.Pr.*, págs. 161 y 162.

En efecto, el que Kant vea en la aplicación de la ley una mera operación lógico subsuntiva, ajena a cualquier consideración del «hecho» en sus particularidades resulta evidente: así leemos por ejemplo: «Adecuado al uso de los conceptos morales es sólo el racionalismo del juicio, que no toma naturaleza sensible nada más que lo que puede pensar también por sí la razón pura, es decir, la conformidad a la ley, y no introduce en lo suprasensible nada más que lo que se deja representar, en cambio, realmente, por acciones en el mundo de los sentidos, según la regla formal de una ley de la naturaleza en general» (58) y también (refiriéndose a la equidad): «Considerada objetivamente, la equidad no es en absoluto un motivo de apelación a la obligación ética de otros, a su benevolencia o bondad, sino que aquél que exige algo basado en la equidad se apoya en su derecho, y lo único que ocurre es que le faltan las condiciones necesarias, de acuerdo con las cuales el juez podría determinar en qué medida o de qué manera deberían serle satisfechas sus pretensiones...» y aun cuando las circunstancias del caso al que se aplicase la ley condujesen a una gran injusticia, Kant no duda: «El lema de la equidad, es verdad, reza que "el Derecho más estricto constituye la mayor injusticia", pero este mal no puede remediarse por una determinación acerca de lo que sea Derecho en el caso, ésta aquí pertenece tan sólo al fuero de la conciencia, mientras que toda cuestión acerca de lo que es derecho en un caso concreto tiene que hacerse valer ante el Derecho positivo» (59).

7. Hecho

En cuanto a qué sea «hecho» relevante jurídicamente para Kant. Explicar qué es lo acaecido, qué es hecho relevante para el Derecho, en Kant, es preguntarnos cómo lo acaecido es conocido, esto es, ¿cómo el juicio enuncia el hecho? Para el caso del Derecho, hemos de hacer una distinción que ayuda a nuestro estudio. Hemos visto cómo en el político habían de conjugarse la moralidad y la *prudencia*; en él se desdibujaba así esa tajante línea trazada por Kant entre filosofía teórica y práctica. En él el hecho, el conocimiento material, la naturaleza, aparecía en su juicio con fines preventivos; hay una adecuación de medios y fines. Ahora bien, para el Juzgador esta excepción no funciona, él tiene ya la ley delante (aclaremos que Kant tiene presente la tripartición de los poderes del Estado). Por lo tanto, la pregunta de qué es hecho relevante para el Derecho, desde el punto de vista del Juzgador, es preguntarnos, simplemente, por la manera en qué éste conoce los hechos «para» la ley.

(58) Kant, I., *C.R.Pr.*, págs. 127 y 128.

(59) Kant, I., *Introducción a la Teoría del Derecho* (Ed. preparada por Felipe González Vicén), Madrid, 1997, págs. 51 y 52.

La realidad conocida que nos circunda, en Kant, es una realidad juzgada: «Los conceptos se fundan, pues, en la espontaneidad del pensamiento, del mismo modo que las intuiciones sensibles lo hacen en la realidad de las impresiones. Estos conceptos no los puede utilizar el entendimiento más que para formular juicios... El juicio es, pues, el conocimiento mediato del objeto y, consiguientemente, representación de una representación del objeto. En todo juicio hay un concepto válido para otras muchas representaciones y, entre éstas muchas, comprende una determinada que se refiere al objeto» (60). En efecto, si en Descartes qué sea realidad resulta de la correspondencia del pensamiento con la cosa allende el pensamiento, con lo cual el error no se produce si no juzgo el pensamiento, en Kant la solución es la contraria: para que la realidad sea afirmada como tal he de emitir un juicio (61). Un juicio es la afirmación o negación que hacemos de una propiedad que atribuimos o no a algo. Cuando decimos que algo «es» real lo que hacemos es determinar ese algo con juicios; de ahí que la función fundamental de los juicios es darnos la realidad (62). De algo que no conocemos no podemos ni hablar, pero en el momento en que hablamos de ello ya aparece como algo real. Pero ¿qué hay de objetivo en un juicio? El análisis de esta pregunta nos lleva por el camino de la analítica trascendental y la deducción trascendental.

Podemos describir el camino hacia la objetividad como el camino a la pura forma. El examen de la razón en su uso teórico tiene en Kant tres fases: sensibilidad, entendimiento y razón. Pues bien, el descubrimiento de la aprioridad del espacio y el tiempo como condiciones de la sensibilidad, de las categorías, como condiciones *a priori* con las que el hombre integra bajo la unidad superior la multitud de fenómenos que le son dados, del esquematismo y el sistema de principios del entendimiento puro, nos descubren que el conocimiento de la realidad que el hombre tiene es más objetivo cuanto más formal es. Maticemos, el objeto conocido: fenómeno más categoría, es el objeto propio de la ciencia; pero Kant cree posible conocer por puros conceptos, por ello, en su epistemología, él sigue ascendiendo, entra en el campo propio de la metafísica, y reduciendo todo lo condicionado del hombre y de las cosas, termina en el «yo» y el «mundo», y de éstos, tomados en totalidad única, en «Dios».

En este punto creo conveniente que nos detengamos en dos aspectos de la epistemología kantiana. El primero, se refiere a la importancia del descubrimiento de la aprioridad de las categorías, el segundo hace referencia a la mane-

(60) Kant, I., *C.R.P.*, pág. 105. También leemos: «El entendimiento es, para decirlo en términos generales, la facultad de los conocimientos. Estos consisten en la determinada relación que las representaciones dadas guardan con el objeto. Objeto es aquello en cuyo concepto se haya unificado lo diverso de una intuición dada». Kant, I., *C.R.P.*, pág. 157.

(61) Kant, I., *C.R.P.*, pág. 98.

(62) Zubiri, X., *Los problemas fundamentales de la Metafísica Occidental*, Madrid, 1994, pág. 194.

ra en que los elementos puramente intelectivos atrapan la realidad, mejor dicho: la legislan, la someten a su dictadura.

En cuanto a la primera de estas cuestiones: si, como vemos, en Kant coincide la función lógica del juicio y la ontológica de poner la realidad (63), en las distintas variedades que existan de todo juicio se podrá contener la realidad de todo lo posible, por tanto ¿cuáles son las formas posibles del juicio? Pues bien, están estudiadas desde Aristóteles. Desde él la lógica formal distingue entre juicios según la cantidad, la cualidad, la relación y la modalidad (64). De esta forma la realidad puede asentarse y presentarse en su variedad según las distintas formas de los juicios; de estas formas de los juicios bastará sacar la forma correspondiente a la realidad y obtendremos así la tabla de categorías, deducida del mismo acto de juzgar. No nos detendremos en mostrar esa tabla, lo que nos interesa a nosotros es saber la función de la misma. Pues bien, su función no es otra que la de procurarnos el conocimiento de las cosas: sin lo que nos dicen las categorías no conoceríamos objetivamente. Es precisamente en este punto en donde se va a producir el giro copernicano, ya que Kant no entenderá que el conocimiento de estas categorías pueda proceder de las cosas sensibles sino de nosotros mismos: «si las condiciones elementales de la objetividad en general, del ser objeto, no son, no pueden ser enviadas por las cosas a nosotros, puesto que las cosas no nos envían más que impresiones, no hay más que hacer lo mismo que Copérnico y decir que son las cosas las que se ajustan a nuestros conceptos y no nuestros conceptos los que se ajustan a las cosas. Las categorías, por consiguiente, son conceptos, pero puros *a priori*, que no obtenemos extrayéndolos de las cosas, sino que nosotros ponemos, imponemos las cosas». Este cambio de perspectiva es importantísimo. A partir de ahora la razón y el entendimiento toman la iniciativa frente a las cosas para saber que son éstas, las enmudecen: el hombre es la medida de todo.

En cuanto a la segunda cuestión, Kant se pregunta cómo las categorías, que son universales y necesarias, van a coincidir con el fenómeno: contingente y particular. Este es quizás el momento más importante del giro al que aludimos. Kant no puede hacer depender la subsunción del fenómeno; de hacerlo, fijémonos, echaría por tierra el último momento de su edificio epistemológico: los puros conceptos *a priori* del entendimiento. Kant buscará un puente: «Es, pues, claro que tiene que haber un tercer término que debe estar en homogeneidad, por una parte con la categoría y por otra, con el fenómeno, y hacer posible la aplicación de la primera al segundo. Esta representación medianera ha de ser pura (sin nada empírico) y, sin embargo, por una parte, intelectual,

(63) «El Yo pienso tiene que poder acompañar a mis representaciones. De lo contrario, sería representado en mi algo que no podría ser pensado, lo que equivale a decir que la representación, o bien sería imposible o, al menos, no sería nada para mí». Kant, I., *C.R.P.*, págs. 153 y 154. Ver también Kant, I., *C.R.P.*, págs. 163, 247 y ss.

(64) Kant, I., *C.R.P.*, págs. 106 y 107.

y, por otra, sensible. Tal es el esquema trascendental» (65). El esquema trascendental se aleja de la categoría porque es concreto y singular, y del fenómeno en cuanto es su forma. Así, gracias a la imagen del círculo soy capaz de trazar uno en la arena, y de representarme uno. En cuanto a la forma en que se salva la diferencia entre las particularidades del trazo y la imagen del círculo, el propio Kant dice: «Este esquematismo de nuestro entendimiento respecto de los fenómenos y de su mera forma es un arte recóndito en las profundidades del alma humana...» (66). A la pregunta de ¿dónde encontramos en la experiencia un elemento que reúna estas condiciones? La respuesta ya la tiene Kant en su análisis de las condiciones a priori de la sensibilidad, al descubrir cómo una de ellas el tiempo (67).

El esquema trascendental, por lo tanto, contiene, además de la función que realiza el entendimiento con la categoría, condiciones formales de la sensibilidad. El esquema logra anudar las categorías con las que el entendimiento afronta la realidad y la unidad sintética pura de lo diverso en general. De esta manera, los conceptos puros que el hombre tiene de las cosas son esquemas. En la conformación de estos esquemas es esencial la función del tiempo como representación necesaria que sirve de base a todas las intuiciones (68); por un lado enlaza con la categoría en cuanto que ésta es universal y esta basada en una regla *a priori* y, por otro, con el fenómeno, en cuanto que el tiempo se halla contenido en toda representación de la diversidad. Por ello, resumiendo el qué sea esquema del entendimiento, dice Kant: «Los esquemas no son, pues, mas que representaciones del tiempo realizadas *a priori* según unas reglas que, según el orden de las categorías, se refieren a los siguientes aspectos del tiempo: serie, contenido, orden y, finalmente, conjunto, en relación todos ellos con todos los objetos posibles» (69). En consecuencia, son estos esquemas los únicos que hacen posible que los conceptos puros del entendimiento puedan referirse a los objetos, esto es, que estos conceptos tengan «significación» (70).

8. Subsunción, Noumenon y Fenómeno. Conclusión

Si ahora nos representamos el esquema trascendental como facultad, observamos que tiene su correspondencia con la facultad de juzgar, la cual no hace sino subsumir lo particular en lo general (71). Lo que no se debe olvidar, no

(65) Kant, I., *C.R.P.*, pág. 183.

(66) Kant, I., *C.R.P.*, pág. 185.

(67) Kant, I., *C.R.P.*, pág. 183.

(68) Kant, I., *C.R.P.*, pág. 74.

(69) Kant, I., *C.R.P.*, pág. 187.

(70) Kant, I., *C.R.P.*, pág. 188; ver también pág. 262.

(71) Kant, I., *C.F.J.*, págs. 7 y ss. Cfr. Heidegger, M., *Kant y el Problema de la Metafísica*, trad. Gred Ibscher Roth, Madrid, 1993, págs. 99 y ss.

obstante, es la prioridad que Kant concede en toda esta construcción al entendimiento (72), de manera que, aunque Kant hable de subsunción, ésta no hay que entenderla como normalmente se hace: como una ley general a la que se trae el hecho dado, no, es la razón y el entendimiento quienes dictan la ley y quienes someten a los hechos a su dictadura. Así el hecho es definido, concretado, conocido desde la ley. En Kant «conocer no es copiar, sino, al revés, decretar. En vez de regirse el entendimiento por el objeto, es el objeto quien ha de regirse por el entendimiento» (73). Concretamente, el Juez modela el hecho conforme a lo que la ley le dice que es, no compara, no contrasta..., retuerce la realidad hasta hacerla enunciado legal. Si el artista emborrona y transforma la realidad para ajustarla a su idea, el Juez hace lo mismo con los hechos para traerlos a la idea que le es dada: la Ley. Esta acción, en el ejercicio de la función judicial podríamos explicarla, si quisiéramos, como un silogismo y así decir que el enunciado de la premisa mayor es el legal y el de la menor el de los hechos, y así aplicar la consecuencia de la premisa mayor a la menor. Pero esto no dejará de ser una explicación formal de algo que, en el pensamiento de Kant, transcurre de manera muy diferente. Si hubiese que hacer un símil literario del juicio del juez kantiano, éste sería al de Don Quijote que aún teniendo enfrente molinos, si la razón le dicta ser gigantes, entra en combate con ellos.

El esquematismo, fijémonos, nos ha situado en el perno de la filosofía epistemológica posterior a Kant. La ruptura de este difícil equilibrio entre entendimiento y realidad —dar prioridad en el conocimiento a uno sobre otro—, llevará a la filosofía, en el primer caso, de Hegel, en el segundo de Heidegger.

Por último, dejar señalado que esta construcción se soporta en una distinción a la que hemos ido aludiendo en varias ocasiones: *fenómeno* y *noúmeno*. Con esta distinción Kant calla a la cosa. La cosa sólo es un «vocero» mío, ella es lo que digo.

En la teoría del conocimiento de Kant resulta imposible llegar a conocer el contenido material de los objetos. Las cosas en sí permanecen ocultas al hombre y, por ello, no es posible ni una idea de Ciencia ni de verdad sustentada en el postulado del conocimiento material, del contenido, de la cosa en sí (74). Es el conocimiento de la forma, de las reglas generales y necesarias, aisladas de su contenido, el que forma un verdadero conocimiento. Es más, es un conocimiento negativo de la verdad, ya que todo lo que se oponga a esas reglas resulta falso. De aquí que la distinción entre «*fenómeno*» y «*noúmeno*» vaya a ser la causante de las críticas de Hegel, quien llama a la cosa en sí (*Ding an sich*) *fantasma (ist eine Gespenst)* de la filosofía de Kant, de Schopenhauer cuan-

(72) Esto puede apreciarse con más claridad en la segunda edición de la *C.R.P.*

(73) Ortega y Gasset, *op.cit.*

(74) Kant, I., *C.R.P.*, pág. 98.

do señaló como no puede hablarse en puridad de cosa en sí, puesto que al hacerlo, estamos aplicando la categoría de unidad o de pluralidad a algo que por hipótesis no puede someterse a ninguna categoría, y de la ironía de Nietzsche cuando a este respecto habla del «castigo reservado al viejo Kant, el cual, por haber espiado y atrapado la cosa en sí —cosa muy digna de risa— fue a su vez espiado y sorprendido por el imperativo categórico y en su corazón se extravió de nuevo del lado de Dios, del alma, de la libertad y de la inmortalidad, parecido a un zorro que se pierde de nuevo en su jaula: ahora bien, fueron su fuerza y su inteligencia las que habían roto esa jaula» (75).

La ruptura con el realismo aristotélico es total. En Kant el objeto es conocido en cuanto provea las condiciones de ese conocimiento. El hombre no va a las cosas a que estas le digan lo que son, las categorías no provienen de ellas; ni tampoco el hombre se dirige separadamente al sujeto a que le diga: yo existo; sino que el yo cognoscente es uno con las cosas. De esta manera el «hecho» en Kant es el juicio que sobre él se emita, y en tanto que ha de ser desde la ley («Derecho»), únicamente versará sobre la existencia del supuesto de hecho de la misma, esto es, abstrayendo las particularidades que presenta.

De esta forma el rechazo de una doctrina moral de la *prudencia* priva a Kant de toda mediación entre teoría y práctica, entre libertad y naturaleza. En Kant el saber ya no es comprensión del ser, sino del objeto. La experiencia sobre la que reposa ya no era esa familiaridad con las cosas que, dejándolas como son, nos permiten acercarnos y orientarnos por ellas, sino la organización de un dato obligado a plegarse a sus condiciones. El sueño de la razón produce monstruos.

IV. ARISTÓTELES

1. Ser y Ciencia

Otra concepción muy distinta respecto a la relación entre mundo, ciencia y verdad, de filosofía teórica y práctica y, así, de la manera en que han de aplicarse las máximas morales y jurídicas, es la de Aristóteles. El Estagirita tiene el mundo enfrente, éste le es dado en la palabra, y por ella el mundo se le comunica, lo conoce. La ciencia tiene así, como elemento en el que se realiza y define, la palabra (76). Su filosofía, por tanto, no parte de la pregunta de si es posible conocer, del «saber», sino ¿qué conozco? ¿qué «son»? Su pensamiento,

(75) Nietzsche, F., *Gaya Ciencia*, §. 335.

(76) Aristóteles, *Metafísica*, L. IX, 1051b.

por tanto, es del «*ser*», y de cómo éste me es dado en la palabra y cómo desde ella y por ella alcanzo la verdad de las cosas (77). Ciencia, verdad y «*ser*» consiguen un sentido unitario en la filosofía de Aristóteles en tanto y cuanto la particularidad del objeto que estudio (78): la cosa que se escucha y que habla.

Comienza Aristóteles su estudio del «*ser*» desde cuál sea la ciencia que se encarga de escrutarlo (79). De esta manera, Aristóteles distingue, según la clase de verdad, la ciencia que ha de ocuparse del estudio del «*ser*» en su universalidad (καθολου) de aquellas otras que han de ocuparse del «*ser*» de determinadas cosas. Respecto a la ciencia, considera que toda ciencia particular debe estar fundada en el «*ente*», en el «*ser*» que le es propio según la zona de la realidad a la que se refiere, y estas ciencias han de partir del presupuesto que, para todas ellas, es el «*ser*» en tanto «*es*», cuyo estudio pertenece a la Metafísica (80). Así toda ciencia no es más que el estudio de los *princi-*

(77) «Puesto que <<Ente>> y <<No-Ente>> se dicen, en un sentido, según las figuras de las categorías, en otro, según la potencia o el acto de estas categorías o según sus contrarios, y, en otro (que es el más propio), verdadero o falso, y esto es en las cosas el estar juntas o separadas, de suerte que se ajusta a la verdad el que piensa que lo separado está separado y que lo junto está junto, y yerra aquél cuyo pensamiento está en contradicción con las cosas ¿cuándo existe o no existe lo que llamamos verdadero o falso? Debemos, en efecto, considerar qué es lo que decimos. Pues tú no eres blanco porque nosotros pensemos verdaderamente que eres blanco, sino que, porque tu eres blanco, nosotros, los que lo afirmamos, nos ajustamos a la verdad./ Si, por consiguiente, unas cosas siempre están juntas y no pueden ser separadas y no pueden ser unidas, y otras admiten lo contrario, el ser es estar junto y ser uno, y el no ser, no estar junto, sino ser varias cosas; en cuanto a las que admiten lo contrario, la misma opinión y el mismo enunciado resultan unas veces falsos y otras verdaderos, y cabe ajustarse a la verdad unas veces y errar otras; pero, en cuanto a las que no pueden ser de otro modo, no resultan unas veces verdad y otras mentira, sino que la misma opinión es siempre verdadera o siempre falsa./ Pero en cuanto a las cosas no compuestas ¿qué es el ser o no ser, lo verdadero y lo falso? No se trata, en efecto, de algo compuesto, de suerte que sea cuando no esté junto y no sea si está separado, como la "madera es blanca" o "la diagonal es inconmensurable"; y lo verdadero y lo falso no será ya aquí como en las cosas de que hablábamos antes. Y así como lo verdadero no es lo mismo en estas cosas, así tampoco el ser; aquí esto es lo verdadero o lo falso: alcanzarlo y decirlo es verdadero (pues no es lo mismo afirmar una cosa de otra que decir una cosa), e ignorarlo es no alcanzarlo (pues engañarse acerca de la equidad no es posible, a no ser accidentalmente...). Así pues, acerca de las cosas que son puro ser y actos no es posible engañarse, sino que o se piensa en ellas o no; lo que se busca en ellas es su equidad, si son de tal naturaleza o no (...). Y la verdad equivale a pensar estas cosas; y aquí no hay falsedad ni engaño, sino ignorancia, pero no cual la ceguera; pues la ceguera es como si uno careciese en absoluto de la facultad de pensar». Aristóteles, *Metafísica*, L. IX, 1051a-1051b.

(78) De los numerosos textos que podrían citarse, el que a continuación reproducimos se ajusta, creo que bastante bien, al objeto de este trabajo: «Pues bien, para la vida práctica, la experiencia no parece ser en nada inferior al arte, sino que incluso tienen más éxito los expertos que los que, sin experiencia, poseen el conocimiento teórico. Y esto se debe a que la experiencia es el conocimiento de las cosas singulares, y el arte, de las universales; y todas las acciones y generaciones se deben a lo singular». Aristóteles, *Metafísica*, L. I, 981a.

(79) Aristóteles, *Metafísica*, L. IV, 1003^a-1003b y de nuevo L. VI, 1026b.

(80) Aristóteles, *Metafísica*, L. I, 982b.

pios (81) y causas de la misma, y sus axiomas parten de su ente concreto, y todos los entes tienen su base en el primero que es el «*ser*», como sustancia universal y primera (82). Se observa así que las ciencias o, si se quiere, qué sea Ciencia, en Aristóteles tiene su respuesta según el espacio de la realidad que estudiemos. Aristóteles observa la realidad delante de él en toda su complejidad, y comprueba que si bien ciertos espacios de la misma son accesibles al conocimiento de forma precisa, otros, en cambio, por su singular configuración exigen que el conocimiento que de ellos tenga el hombre sea aproximado. Así Aristóteles divide la realidad cognoscible según las distintas posibilidades de verdad y de conocimiento. No hace como Platón, que plegaba la realidad al mundo de las ideas —único mundo verdadero y científico—, sino que deja que las cosas hablen cada una en su particular idioma.

Por lo tanto, para Aristóteles el hombre accede al conocimiento de las cosas desde éstas. El objeto susceptible de conocimiento, al que es posible acceder científicamente y por el lenguaje (83), condiciona la posibilidad de verdad de

(81) Aristóteles, al definir qué son los principios nos ofrece una noción de qué es ciencia y de cuál ha de ser la labor del científico: «...el punto desde donde una cosa empieza a ser cognoscible también se llama principio de una cosa». Los principios explican: el cambio de las cosas, su conocimiento, su realización (aquello que las produce desde dentro o desde fuera) y su movimiento. Y lo mismo es predicable de las causas «pues todas las causas son principios» (*Metafísica*, L. V, 10, 20). Ver también Aristóteles, *Segundos Analíticos*, L. I, Sec. 2; *Física*, I. 1; *Ética Nicomáquea*, 1139b, 15-35.

(82) «Aristóteles entiende que decimos de algo "que es" cuando se basta plenamente a sí mismo, de tal suerte que no puede ser atribuido a ninguna cosa ni puede predicarse de ninguna y, sin embargo, todas las demás se predicán de ella(...)/ pues bien; el "que es" en sentido de verdad supone la actualidad de la realidad como *εντελεχεια*. La actualidad de la realidad como entelequia. se entiende que es en orden a aquello que por sí mismo lo constituye...» (Zubiri, X., *op.cit.*, págs. 56 y 57). Es importante que tengamos en cuenta esta idea también para la lectura de las distintas obras de Aristóteles. En efecto, se ha dicho con razón que «todas las líneas de la filosofía de Aristóteles convergen en la *Metafísica*, mientras que ésta se expande a su vez por todas las demás disciplinas». Jaeger, W., *Semblanza de Aristóteles*, Madrid, 1998, pág. 48.

(83) Recordemos el polémico texto que encontramos en *De Interpretatione*: «Pues bien, los sonidos vocales son símbolos de las afecciones del alma, y las letras lo son de los sonidos vocales. Y, así como la escritura no es la misma para todos, tampoco los sonidos vocales son los mismos. Pero aquello de lo que éstos son primariamente signos, las afecciones del alma, son las mismas para todos, y aquello de lo que éstas son imágenes, las cosas reales, son también las mismas» (Aristóteles, *De Interpretatione*, 1). Este texto es muy discutido; sobre él se sostienen las distintas posturas sobre la función de los conceptos a la hora de enlazar el ser y el pensamiento. Simplificando mucho hay dos concepciones contrapuestas. Una primera (Sainati, V., *Storia dell'Organon Aristotelico*, vol. I, Firenze, 1968, pág. 208) entendería que la semántica aristotélica separaría totalmente el ser de las cosas del pensamiento, los conceptos sustituirían a las cosas; una segunda opinión, a nuestro modo de ver la correcta y perfectamente armónicas con el conjunto de la filosofía de Aristóteles, entendería que el lenguaje es distinto del ser y del pensamiento, pero es inseparable de ambos; el lenguaje como significatividad de la cosa (Santo Tomás de Aquino, *De Veritate*, q.1, a.3; *Suma de Teología*, I, q.13, a.1).

la ciencia particular que ha de ocuparse de él (84), pero no el método mismo con el que hay que escrutarlo, que en Aristóteles es siempre lógico. En efecto, se ha creído por muchos —y el mismo Kant participaba del error— que la lógica de Aristóteles era simplemente lógica formal (85), en el sentido de que únicamente se ocupa de las formas del pensamiento sin tener en cuenta su contenido y, así, que únicamente este método de conocimiento era el científico. Una lectura de los distintos tratados de Lógica nos descubre lo erróneo de esta afirmación. Entre *los Primeros Analíticos* y *los Segundos Analíticos* existe una complementariedad total. Aparte de que la crítica textual dude que entre estas dos obras exista una continuidad cronológica, y que, probablemente, la redacción de *los Segundos Analíticos* fue anterior y que, por tanto, *los Primeros Analíticos* suponían esta obra, de lo que no cabe duda es que en *los Segundos Analíticos* se habla de la noción de verdad y de las clases de ciencia con total dependencia del objeto, del «ser» (86). En esta obra se aprecia perfectamente la unidad íntima entre la epistemología, la ontología y la lógica aristotélica (87) que sólo es comprensible, repetimos, desde la particularidad de la región de la realidad que estudiemos. Aún más, *los Tópicos* aparecen en el conjunto de la obra de Aristóteles como un libro de lógica que se ocupa precisamente de esa región del mundo que nos es dado únicamente a través de proposiciones probables. En este libro se aprecia perfectamente cómo Aristóteles entiende como posible una ciencia basada en el conocimiento verosímil de ciertas materias

(84) En la filosofía griega la idea de identificar ser, verdad y lenguaje la encontramos, al menos, desde Heráclito. Los filósofos griegos, y en especial la sofística, habían confundido de tal manera ser, verdad y lenguaje, que se llegaba al punto de entender el lenguaje como el ser, de suerte que la verdad, al carecer de referencia, pasaba a no importar nada. Veamos un ejemplo sacado de un texto de Antístenes: «Todo λογος es verdadero, porque el que habla dice algo, el que dice algo dice lo que es, y el que dice lo que es dice la verdad». Aristóteles en *De Interpretatione* contestará a toda la sofística, y así repondrá el ser y la verdad en su lugar, situando el lenguaje —en su relación con las cosas y el pensamiento— en su lugar, esto es, como mediador.

(85) De aquí provienen muchos de los problemas a la hora de entender conjuntamente los textos de la *Ética Nicomáquea*, 1139b, 15-35 y la *Metafísica*, L. V.

(86) Únicamente si tenemos en cuenta que Aristóteles ajusta el conocimiento que podemos tener de algo (y así de su verdad y, por lo tanto, de la metodología con la que hay que acceder a él y, en consecuencia, de la clase de ciencia que lo estudia) a la cosa misma, al ente que estudia, podremos salvar todos los malos entendidos que han existido a la hora de interpretar qué entendía Aristóteles por ciencia; dejaremos de ver en el método inductivo-analítico, del que nos habla al comienzo de su *Física*, como el único método científico (este mal entendido proviene, sin duda, de una lectura empírico-positivista de los textos aristotélicos); evitaremos la aparente contradicción que existe entre el L. I. 1 de este libro y *los Segundos Analíticos* L.I. 2, y veremos, por fin, que entre los libros de lógica de Aristóteles existe una correspondencia y sistematicidad adecuados a los distintos niveles de verdad y clases de ciencia.

(87) «Una ciencia es más exacta y elevada que otra, cuando sabe a la vez la existencia de la cosa y la causa de la cosa; es decir, cuando la ciencia que demuestra que la cosa existe no está separada de la que conoce por qué existe» (Aristóteles, *Segundos Analíticos*, L. I, Secc. 5.º, cap. 27, §.1).

que, por el especial objeto que las conforma, se nos dan de forma no universal y necesaria. Lo plausible (*endoxon*), lo que es objeto de opinión común, puede ser identificado con lo probable (*eikós*), con aquello que, sin ser necesario tiene una cuota de verdad que, en última instancia, sabe reconocer el sabio (*hoic sophoteroi*) (88).

De esta forma, la clase de ciencia a la que pertenezca el Derecho podremos delimitarla por el tipo de proposición en el que se enuncian los distintos elementos referenciales que lo conforman (para Aristóteles, no nos cansaremos de repetirlo, además de una verdad universal y necesaria capaz de caracterizar la ciencia, existe otro tipo de verdad basada en la probabilidad) (89). Las proposiciones en las que se enuncia el Derecho son de muchos tipos. Las legales son universales y necesarias (90), y se distinguen según sean particulares (la que se ha dado cada pueblo), que pueden ser escritas o no, y las comunes, que son aquéllas que son conformes a la naturaleza, esto es, a lo que por naturaleza es justo o injusto (91). Además de las legales existen otras proposiciones que ayudan a configurar el Derecho, éstas son las que se derivan del «hecho» mismo.

De que el «hecho» es relevante para conformar el «Derecho», en una concepción aristotélica del mismo, resulta evidente a la vista de la importancia que hemos visto que tiene en la filosofía de Aristóteles la realidad. Por lo mismo —y nos remitimos aquí a lo que ya hemos dicho del lenguaje— resulta obvio que al hecho jurídico accede al hombre por medio del lenguaje, a través de proposiciones. No obstante, también tenemos textos que hacen encajar esa idea en este contexto concreto del Derecho (92). Pero hay algo más, va a ser precisamente el «hecho» el que nos desvele el pensamiento teórico y práctico de la filosofía de Aristóteles. En él se va a precipitar la dimensión más sublime del Derecho: la Justicia, sin violentar sus aspectos más contingentes y mudables. Aristóteles nos hace ver el «Derecho» no desde la idea del mismo, cómo tampoco desde sus distintas expresiones (la ley), sino desde el caso, y además afirmando que allí es posible una verdad, un tipo de conocimiento y, claro está, una ciencia (93). El Estagirita habla así de la naturaleza justa o injusta de la cosa (compluja), pero además connotada por la verdad, con lo cual caracteriza la *Retórica* como ciencia en la que es posible un conocimiento justo del Derecho. Cómo mejor vemos esta idea es enfrentando el pensamiento de Aristóteles con el de su maestro.

En Platón no hay verdaderos discursos que no sean discursos verdaderos. Toda su filosofía está impregnada del referente ontológico del mundo perfecto

(88) Aristóteles, *Tópicos*, L. I, 104^a.

(89) Aristóteles, *Primeros Analíticos*, L. I, secc. 1.º, cap. 1, §.5; *Segundos Analíticos*, L. I, secc. 1.º, cap. 10, §.6; *Tópicos*, L. I, cap. 1, §.5; *Retórica*, L. I, 1.4.

(90) Aristóteles, *Retórica*, L. I, 1.2; L. I, 15.2; *Ética Nicomáquea*, L. V. 10.

(91) Aristóteles, *Retórica*, L. I, 13.1, *Ética Nicomáquea*, L. V. 7.

(92) Aristóteles, *Retórica*, L. I, 1.5; L. I, 15.2; *Política*, L. I, Cap. 2.

(93) Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, L. V.2.

de las Ideas, de manera que el discurso y, así sus proposiciones, tienen la verdad en cuanto ellas. La dialéctica, por tanto, sirve a este fin: poner de manifiesto la relación de falsedad o verdad del enunciado respecto de aquel mundo. Podríamos decir, refiriéndonos a nuestra materia, que la proposición jurídica tiene su sentido verdadero en la idea de Justicia. Los discursos jurídicos serán verdaderos en tanto logren corresponderse con el mundo de las Ideas y, a este fin, la dialéctica conseguirá ser método científico del Derecho (94). Fijémonos en que el hecho desaparece en Platón como referente del Derecho, y que la *Retórica* queda confundida así con la Dialéctica. Aristóteles, en cambio, entiende la *Retórica* como el medio de «reconocer los medios de convicción más pertinentes para cada caso...» (95). El «hecho» en la *Retórica* va a mostrar el rostro de la justicia. En la elección de los medios se encuentra su ciencia, y en la finalidad, la justicia, es en dónde la ciencia *Retórica* tiene su verdad. No hay paridad entre justicia e injusticia, entre falsedad y verdad: la *Retórica* en Aristóteles no es simplemente persuasión psicológica (96). La persuasión sería la nota característica de la *Retórica* si existiese paridad entre verdad y falsedad, entre lo justo y lo injusto. Si así fuese no importaría tanto la verdad del argumento utilizado cómo el que éste llegase efectivamente a mover el ánimo del juez. En la *Retórica* aristotélica hay una relación de subordinación entre verdad y falsedad, justicia e injusticia. El hombre está, en principio, más persuadido hacia la verdad y la justicia. La *Retórica* aristotélica toma así un punto de referencia nuevo (el hecho), y además no se desprende del referente de la justicia del que el hecho mismo habla. Con ello se hace posible que podamos construir sistemáticamente una ciencia capaz de lograr cierta verdad. Aristóteles reconoce una mayor fuerza a la justicia y a la verdad, de manera que los juicios han de establecerse de una forma determinada, siguiendo unas reglas que nos ayudan a elegir, para que la verdad y la justicia se logren (97). Palabra, verdad y justicia conforman el «Derecho» como ciencia justa. Es la confrontación del «hecho» con la ley la que va a poner en juego toda la *Retórica* para que, al final, se procure la justicia. Así, según la posición de las partes en el caso, argumentaran desde la justicia o desde la ley (98), acusando y defendiendo (99). Su misión inmediata es obtener del juez una decisión conforme a sus intereses (100), pero las partes, en su enfrentamiento, ayudan a que la justicia se realice. Así es como se concibe la *Retórica* en Aristóteles: como téc-

(94) Platón, *Fedro*, 265d-266a, *Político*, 284d.

(95) Aristóteles, *Retórica*, L. I, 1.6.

(96) Cfr. Schopenhauer, A., *Dialéctica Erística*, trad. Luis Fernando Moreno Claros, Introducción.

(97) Aristóteles, *Retórica*, L. I, 1.6.

(98) Aristóteles, *Retórica*, L. I, 15.2.

(99) Aristóteles, *Retórica*, L. I, 3.1.

(100) Aristóteles, *Retórica*, L. I, 1.3.

nica que posibilita los medios «para que si alguien utiliza injustamente los argumentos, nos sea posible refutarlos con sus mismos términos» (101). No hay persuasión sin verdad ni justicia. Delimitada así la *Retórica*, los elementos con los que ha de funcionar en el «Derecho» son dos: la ley y el hecho. El «hecho» accede al proceso de manera conflictiva, él hablará a la Ley cara a cara, pondrá frente a ésta a la justicia para ver si es conforme con ella; de ahí que «lo justo sea lo legal y lo equitativo, y lo injusto, lo ilegal y no equitativo» (102). El «hecho» tiene la nota de ser pretérito (103). Es tanta la importancia del conocimiento de este hecho para realizar la justicia, que Aristóteles no duda en encomendar la misión de traerlo del pasado no solo a las partes, sino también al juez (104). Pero el juez es alguien especial, el juez y el Legislador han de saber lo justo y lo injusto (105); en ellos tomar una posición respecto de la justicia no depende de su posición procesal (si la ley es desfavorable hablar de lo injusta de su aplicación al caso...), sino que es una actitud íntima para ver lo justo, es virtud (106). Los hechos a tener en cuenta por el Legislador cuando actúa son los pasados, concomitantes y futuros; la finalidad del bien común es la que preside sus decisiones, y a la consecución de este logro se sopesan hechos e intereses. En cambio, es el juez quien al juzgar en el presente un hecho acaecido en el pasado ha de realizar la justicia, ser su «guardián» (107). A él le toca confrontar el sentido de la ley con el «hecho» y ver hasta que punto se identifican en justicia, supliendo, en su caso, las deficiencias de la ley y acomodando ésta al caso (108).

Pero ¿cómo hace esto el juez?, ¿qué tipo de razonamiento le lleva a la justicia del caso? ¿qué facultad usa y, por tanto, debe tener para alcanzar la justicia del caso? En Aristóteles, retomamos lo dicho, el «hecho» resulta controvertido, es pretérito, y llegarlo a conocer resulta muy difícil, por ello, a su conocimiento han de colaborar todos los que intervienen en el proceso y éste ha de desarrollarse de forma que en él se logre la justicia; a la forma en que es desenvuelta la justicia del hecho, que la contiene, se le llama *Retórica*. Así, si es el «hecho» quién hace hablar a la ley un lenguaje justo, es éste el epicentro sobre el que gira toda la idea que sobre la aplicación del «Derecho» tiene Aristóteles. La justicia aparece así como finalidad, y el «hecho» como elemento

(101) Aristóteles, *Retórica*, L. I, 1.5

(102) Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, L. V. 1.

(103) Aristóteles, *Retórica*, L. I, 3.1.

(104) Aristóteles, *Retórica*, L. I, 1.2.

(105) «La justicia, en cambio, es algo social, como que la justicia es el orden de la sociedad cívica, y la virtud de la justicia consiste en la apreciación de lo justo». Aristóteles, *Política*, L. I, Cap. 2.

(106) Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, L. V. 1.

(107) Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, L. V. 6.

(108) Aristóteles, *Retórica*, L. I, 1.2; *Ética Nicomáquea*, V, 10.

en cuyo juicio ha de desarrollarse. Pero volvamos a la pregunta ¿qué tipo de juicio es éste? Evidentemente no consiste en una subsunción lógica, sino en una adecuación del «sentido» de la Ley según el «sentido» del «hecho»; sentidos que se descubren de manera probable y que, por lo tanto, hacen que la caracterización de la lógica de la ciencia del «Derecho» sea tópica (109). La aproximación a la verdad aquí no se realiza de manera absoluta (110), sino relativa (111), por lo que hay que hablar no de verdad sino de verosimilitud: *mayor probabilidad* → *mayor verdad* → *mayor persuasión* (112). La *Retórica* así, para el juez, en el espacio en el que se hace posible el conocimiento de esa verdad que es la justicia del caso. El fin dirige el actuar del juez en la elección de los medios para lograrlo. A esta elección, al discernimiento de aquello que puede ser de dos o más maneras (113), y más concretamente a la facultad con la que se hace y que ayuda a que este discernimiento sea el apropiado, se le llama *prudencia*. Por ella la deliberación logra ser recta (114) y se aumenta la sabiduría (115), ya que se pasa del terreno de lo posible al de lo agible (116). Estudiémosla.

2. La prudencia

El recorrido por las obras de Aristóteles a fin de delimitar su pensamiento en este punto no es fácil. En una primera aproximación a los textos observamos como la palabra *phrónesis* parece utilizarse con dos sentidos distintos.

(109) Aristóteles, *Retórica*, L. I, 1,5; *Tópicos*, VIII, 2.

(110) Aristóteles, *Retórica*, L. I, 1,4.

(111) Vuelve a salirnos al paso el carácter científico del Derecho con el nivel de verdad que podemos exigir en él «...evidentemente, tan absurdo sería aceptar que un matemático empleara la persuasión como exigir que un retórico demostraciones» (Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1094b, 19-27) porque el objeto de estudio nos condiciona el nivel de verdad que de él podemos obtener, por eso no hay que «buscar del mismo modo el rigor en todas las cuestiones, sino, en cada una, según la materia que subyazca a ellas» (Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1098a, 27-29).

(112) «Si alguien lleva a los demás a admitir su punto de vista partiendo de opiniones que son tan generalmente admitidas como el caso en cuestión requiere, éste ha argumentado correctamente». Aristóteles, *Tópicos*, VIII, 11.

(113) Aristóteles, *Primeros Analíticos*, I, 25^a, 37; *De Interpretatione*, 9, 19^a; *Metafísica*, L. VII, 1032^a.

(114) Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, L. V. 9: «...si el deliberar rectamente es propio de los prudentes, la buena deliberación será una rectitud conforme a lo conveniente, con relación a un fin, cuya prudencia es verdadero juicio».

(115) Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, L. V. 13: «Sin embargo la prudencia no es soberana de la sabiduría ni de la parte mejor, como tampoco la medicina lo es de la salud; en efecto, no se sirve de ella, sino que ve como producirla».

(116) Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1113^a 30-31.

Podemos verla utilizada en un sentido platónico de saber inmutable en *De Coelo* (117), *Tópicos* (118), *Metafísica* (119), y como virtud en la *Ética Nicomáquea* (120) y la *Ética Eudemia* (121). Además, aparecen variaciones sorprendentes; si en la *Metafísica* la *prudencia* aparecía como saber desinteresado y libre, con una clara analogía respecto de la *sophía*, en la *Ética Nicomáquea* aparece asociada al saber ordenado a la búsqueda de los bienes humanos. La cuestión surge inmediatamente: ¿existe contradicción en el uso de este término? La cuestión no es baladí y afecta a nuestro tema de estudio en cuanto a su relación con cuál sea la naturaleza del saber humano y la relación de teoría y práctica.

W. Jaeger ofreció una primera explicación, bastante plausible, a esta aparente contradicción. Aristóteles habría partido de la noción platónica de *phronésis* y así la entendería como contemplación y fundamento de una vida ordenada y de una acción recta. Esta etapa se correspondería con una fase teológica de Aristóteles que evolucionaría hacia una moral teónoma, en la que Dios, objeto de la contemplación, valdría como norma moral absoluta. Pero el abandono por parte de Aristóteles de la Teoría de las Ideas provocaría una sacudida en el universo moral platónico: «La unidad del ser y del valor se hunde. Metafísica y ética se separan... Entonces se consuma el divorcio, lleno de consecuencias, entre razón teórica y práctica, que no estaban todavía disociadas en la *phronésis*» (122). Jaeger sitúa esta crisis entre el *Protréptico* y la *Ética Eudemia*; no obstante, Aristóteles no renuncia a la trascendencia de lo divino, pero sí que Dios, a partir de ahora, se va a alejar más del hombre. Aristóteles iría eliminando progresivamente cualquier significado teórico de la *phronésis* para ver en ella únicamente una especie de sentido moral capaz de orientar la acción hacia aquello que es útil y bueno para el hombre, pero sin referencia a la norma trascendente. La ordenación de la conducta del hombre en el mundo únicamente tendría como referencia a él mismo. En este sentido, el término de *phronésis* en Aristóteles habría que entenderlo evolutivamente en los textos. De esta manera, pasaría de una concepción teológica moral de la *prudencia* —que encontraríamos en el *Protréptico* y la *Ética Eudemia*— a una concepción en la que la teoría caería totalmente fuera de la *prudencia* en la *Ética Nicomáquea*.

La tesis de Jaeger tiene el enorme mérito de ordenar el pensamiento de Aristóteles respecto de la *prudencia* en la continuidad de unos textos dispersos,

(117) Aristóteles, *De Coelo*, III, I.

(118) Aristóteles, *Tópicos*, VIII, 14.

(119) Aristóteles, *Metafísica*, L.XIII, págs. 664 ss.; también comienzo L. I.

(120) Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1140^a-1140b.

(121) Aristóteles, *Ética Eudemia*, L. VIII. 1.

(122) Jaeger, W., *Aristóteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, 1955, pág. 85.

pero también es cierto que el sentido evolutivo de qué sea *prudencia* se hace desde una lectura de la filosofía de Aristóteles en la que está presente el debate filosófico del momento respecto a la referencia que han de tener las normas morales, entre el intelectualismo y el empirismo etc. En primer lugar, en la *Ética Nicomáquea* la separación de la que habla Jaeger no es tan evidente; ni hay divergencia en qué entiende por *prudencia* entre la *Metafísica* y las *Éticas*. En efecto, Aristóteles no distingue entre «Bien» y «bien», entre una moral política y otra teológica, oponiendo la una a la otra, sino que mantiene las dos. La vocación contemplativa y la exigencia práctica que vive en la ética aristotélica hace que los grandes conceptos de «Bien», «Justicia», «Ser», etc., no queden como reductos en donde explicar el comportamiento social de una forma totalmente mítica y alejada de lo concreto. El hombre no es un dios, pero aspira a tal; tampoco es un animal porque tiene *lógos*, por esto mismo no se conforma con vivir, sino con vivir bien. La naturaleza del hombre le convierte en un animal situado en frontera consigo mismo, su *lógos*, característica íntima suya, lo sitúa en una zona ambigua en la que ha de dar significado a su vida (123), a cada acto. Es esta vinculación a lo real —que se muestra incluso en la defensa de la vida teórica e ideal del sabio (124)—, la que propicia que su ética sea una ética de la acción, de cómo ha de ser el comportamiento: porque el conocimiento de la política y de la ética, que es parte de ella, «no es el conocimiento sino la acción» (125). Es la práctica la que da su concreta dimensión a nuestras ideas, y es el lenguaje en donde descubrimos todo esto. En él investiga Aristóteles para extraer la solución al problema («Como el ser, el bien se dice de muchas maneras» [126]). En ningún caso Aristóteles es el precursor de la moral cívica de los Romanos, como tampoco de las morales encerradas en sí mismas. Se ha dicho que «La prudencia representa menos una disociación entre Teoría y práctica y la revancha de la práctica sobre la Teoría que una ruptura en el interior de la Teoría misma» (127), pero esto tampoco es ajustado, la teoría se entremezcla con la práctica: la práctica ayuda a la teoría y ésta a la práctica. Desde aquí podemos entender la unidad que existe en este punto entre la *Metafísica* y la *Ética Nicomáquea*. El ejemplo del médico, que encontramos al

(123) Por eso, en cuanto al método con el que estudiamos los principios morales, dice Aristóteles: «Todo hombre, pues, tiene algo propio en relación con la verdad, y partiendo de esto, debemos aportar alguna especie de prueba sobre estas materias. Partiendo, pues, de juicios verdaderos, pero oscuros, y avanzando, llegaremos a otros claros, si reemplazamos las afirmaciones confusas habituales por otras más conocidas». (Aristóteles, *Ética Eudemia*, 1216b30).

(124) «Sin embargo, siendo humano, el hombre contemplativo necesita del bien estar externo, ya que nuestra naturaleza no se basta así misma para la contemplación, sino que necesita de la salud corporal, del alimento y los demás cuidados» (Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1178b).

(125) Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1095a.

(126) Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1096a.

(127) Aubenque, P., *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona, 1999, pág. 28.

comienzo de la *Metafísica* (128) y en la *Ética Nicomáquea* (129) y en el que se señala la idea de la *praxis* como clave epistemológica, y las distintas remisiones que a la *Ética Nicomáquea* encontramos en la *Metafísica*, son suficientemente elocuentes en cuanto a la unidad de pensamiento que, al menos en este punto, soporta estas obras.

Por tanto, creemos que existe comunión en la relación entre Teoría y Práctica en el pensamiento de Aristóteles desde la acción del hombre; así escribe: «En cambio adquirimos las virtudes como resultado de actividades anteriores. Y este es el caso de las demás artes, pues lo que hay que hacer después de haber aprendido, lo aprendemos haciéndolo. Así nos hacemos constructores construyendo casas y citaristas tocando la cítara. De un modo semejante, practicando la justicia nos hacemos justos, practicando la moderación, moderados, y practicando la virilidad, viriles. Esto viene confirmado por lo que ocurre en las ciudades: los legisladores hacen buenos a los ciudadanos haciéndoles adquirir ciertos hábitos, y ésta es la voluntad de todo legislador; pero los legisladores que no lo hacen bien yerran, y con esto se distingue el buen régimen del malo» (130). Ciertamente esta relación puede mostrarse más explícitamente en unos textos que en otros; en muchas ocasiones la vaguedad que puede aparecer se debe al mismo carácter del escrito, que hace que el filósofo afronte el tema de manera tangencial, pero, como hemos visto, si sacamos a la luz la idea principal de los diferentes textos, todos se armonizan con ella. Hasta ahora lo único que hemos visto es la relación que existe entre Teoría y Práctica en el pensamiento de Aristóteles tomado en su conjunto y dónde se produce esta relación, nos queda por concretar qué función cumple la *prudencia* en esta relación.

3. La prudencia aristotélica

Aristóteles define la *prudencia* como: «disposición práctica acompañada de regla verdadera concerniente a lo que es bueno y malo para el hombre» (131).

(128) «No es al hombre, efectivamente, a quien sana el médico, a no ser accidentalmente, sino a Calias o a Sócrates, o a otro de los así llamados, que, además, es hombre. Por consiguiente, sin la experiencia, el conocimiento teórico, y sabe lo universal pero ignora su contenido particular, errará muchas veces en la curación, pues es lo singular lo que puede ser curado». Aristóteles, *Metafísica*, 981^a.

(129) «Y, ciertamente, no es razonable que todos los técnicos desconozcan una ayuda tan importante y ni siquiera la busquen. Además, no es fácil ver qué provecho sacarán para su arte el tejedor o el carpintero de conocer el Bien en sí, o cómo podría ser mejor médico o mejor general el que ya ha contemplado esta idea. Es evidente que el médico no considera así la salud, sino la salud del hombre, o más bien aún, la de este hombre, ya que cura a cada individuo». Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1097.

(130) Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1103^a30-1103b6.

(131) Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1140b, 20.

A esta conclusión llega Aristóteles de la siguiente manera: se constata, en primer lugar que el nombre de *phrónimos* se aplica al hombre capaz de deliberar; se recuerda que concierne a lo contingente, mientras que la ciencia atañe a lo necesario: así la *prudencia* no es ciencia, ¿será un arte? No, pues la *prudencia* tiende a la acción y el arte a la producción; ¿será entonces una disposición práctica? En principio así es, siendo una disposición queda deslindada de la ciencia y siendo práctica del arte, pero lo único que se afirma de esta manera es que es una virtud, la nota que la va a distinguir del resto de las virtudes es que mientras las virtudes morales son disposiciones prácticas de elección, la prudencia se refiere a la regla de elección. De esta manera la *prudencia* puede tener ciertas semejanzas con la virtud intelectual de la sabiduría: que permite al hombre distinguir el bien y el mal en general, pero es más específica, la *prudencia* se refiere a la regla de elección de aquello que sea bueno o malo para el hombre.

4. El hombre prudente

Aristóteles delimita de esta manera aquello que le es entregado por el uso popular del lenguaje. Por ello, la *prudencia* en Aristóteles tiene sentido en tanto el hombre prudente: «La mejor manera de captar qué es la prudencia consiste en considerar cuáles son los hombres prudentes» (132). El prudente, en sentido aristotélico, se convierte en la misma esencia de qué sea *prudencia*, la regla de elección dicha por él se mueve en lo particular, pero es regla y, por tanto, ha necesitado de un referente para concretarse. Aristóteles no cree que de la particularidad misma pueda extraerse una regla: no es prudente, sino ignorante, quien sólo hace algo de manera mecánica (133). La *prudencia*, recordemos, es disposición práctica de lo bueno y lo malo para..., pero hay que saber qué es lo bueno y lo malo —la memoria, depósito de lo que se sabe, hace a unos animales más prudentes que a otros— (134). En este sentido, el prudente sabe lo que es bueno para nosotros, pero lo sabe de una manera particular, no genérica: aunque necesita de este conocimiento. De la misma manera que la ciencia médica en sí le puede servir al médico para curar a Calias, la *prudencia* hará que la medicina sea correctamente aplicada y así origine salud. Formulemos de nuevo la pregunta ¿puede existir *prudencia* sin sabiduría? ¿puede haber un comportamiento prudente sin conocimiento de lo bueno o lo malo en general? Sabemos que Aristóteles distingue entre quién tiene el conocimiento teórico y quién tiene experiencia, del que sabe el «qué» y del que sabe el «por qué»;

(132) Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1140^a 24.

(133) Aristóteles, *Metafísica*, 980b.

(134) Aristóteles, *Metafísica*, 981b5

así también distingue entre el conocimiento de la salud y aquello que sea saludable para Calias, de la Justicia y lo justo, etc., pero si nos fijamos, esta distinción es utilizada principalmente para poner de manifiesto la superioridad del conocimiento del sabio al del resto, para mostrar que la sabiduría es el más perfecto de los conocimientos posibles (135). Pero en ningún momento excluye la posibilidad de la concurrencia de experiencia y práctica en la acción prudente, al contrario, solamente cree posible, por casualidad, el que de la ignorancia salga un comportamiento prudente (136), dice explícitamente: «Sin embargo, la prudencia no es soberana de la sabiduría ni de la parte mejor, como tampoco la medicina lo es de la salud; en efecto no se sirve de ella, sino que ve cómo producirla. Así da ordenes a causa de la sabiduría, pero no a ella» (137) y antes leemos: «La prudencia es práctica, de modo que se deben poseer ambos conocimientos o preferentemente el de las cosas particulares. Sin embargo, también en este caso debería haber una fundamentación» (138). Se nos presenta así la confluencia del sabio y el prudente: no puede existir el sabio imprudente. En las ciencias que han de examinar objetos en cuya definición participa la contingencia —como hemos visto que sucede en el Derecho— el sabio aparece como el hombre capaz de discernir lo más apropiado, la verdad de esa realidad.

Por lo tanto la *prudencia*, de cara a la acción (que es en donde se nos muestra), aparece unida a la sabiduría y, por tanto, a la verdad (139), también a las virtudes, tanto intelectuales como éticas (140). La *prudencia* sirve así de nudo entre las distintas virtudes y entre lo general y lo particular; todo ello se trasluce en la acción recta, y la *prudencia* es la que servirá de catalítico.

Los pasajes en donde encontramos esta idea de manera más clara son aquellos en los que se denuncia la generalidad inhumana de la Ley. En Platón podemos observar esta idea cuando se refiere al Rey (141) como personificación viva de la Ley; en Aristóteles aparece cuando se refiere al hombre justo (142). Si bien el sentido en ambos textos parece el mismo, no lo es. Mientras que Platón asimila la Ley a la Ciencia, de manera que la Ley, al participar del mundo perfecto de las Ideas, ordena la realidad, en Aristóteles la Ley tiene la característica de la Ciencia de ocuparse de lo general y, de esta manera, también tiene todos los inconvenientes derivados de esta generalidad. La Generalidad, para Aristóteles, nunca puede ser un camino para el descubrimiento de la verdad de

(135) Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1141^a10; *Metafísica*, 982^a.

(136) Aristóteles, *Ética Eudemia*, 1246b 15-25.

(137) Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1145^a10.

(138) Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1141b20

(139) Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1143^a20.

(140) Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1143^a 11 y 13.

(141) Platón, *Político*, 294b.

(142) Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1137b 30.

lo particular, y no por la deficiencia de la que pudiese adolecer quien la investiga, sino «por la misma naturaleza de la cosa» (143). Si Platón entendía la Ciencia como perfecta en cuanto al conocimiento que con ella podía obtenerse, Aristóteles entiende que además de la Ciencia, como conocimiento necesario y universal, existen otras formas de acceso a la verdad de las cosas que no se ajustan a los parámetros del conocimiento «científico» (144); es más, para Aristóteles éste tampoco es el mejor de los conocimientos (145). Los distintos elementos de la realidad exigen del hombre que acceda a su conocimiento con juicio. En él ha de ajustar su conocimiento a las cosas tal y cómo se le ofrecen. Así habrá veces que ese conocimiento pueda ser universal y necesario: *respecto de las cosas que no cambian*, pero otras no; por ello, a las virtudes intelectuales también les acompaña la *prudencia* (146). Por tanto, el conocimiento de lo contingente requiere de una ciencia distinta; aquí no es que la Ciencia tenga en su deficiencia su éxito –tal y como piensan los modernos filósofos de la ciencia capitaneados por K. Popper– sino que cada zona de la realidad requiere que se acceda a ella de una determinada manera y, así, no es lo mismo lo contingente a lo necesario, ni aquello en dónde no aflora la interioridad del hombre que aquello otro en donde sí es relevante como elemento conformador de la realidad. El jefe platónico no se dispensaba de la ley más que porque llevaba en él mismo la ciencia de un orden más alto que toda ley; iba distribuyendo en torno a él una «justicia perfecta penetrada de razón y de ciencia» (147); la ciencia se presenta así como orden armónico de la realidad. En Aristóteles la justicia abstracta, científica, corre el mismo destino que la ley: la incompreensión, a veces, de lo concreto. La Justicia, en *Aristóteles*, aparece así como un referente y, a la vez, como otro referente que la envuelve, el del «hecho». Ha de ser el diálogo entre estas dos referencias las que den el sentido de lo justo, lo que propiamente es «Derecho».

Por este camino, si en Platón el Jefe debía tener la vista puesta en la idea de Bien para con sus decisiones no desarmonizar el sistema, esto es, para resolver justamente, en Aristóteles la referencia del hombre prudente es tanto la ley como el hecho. La cuestión es entonces: ¿es el hombre la medida de la *prudencia*?; Aristóteles está muy lejos de pensar como Protágoras que el hombre sea la medida de todas las cosas, tampoco ve, como hace Platón, exclusivamente en la idea de Bien el referente único de una acción prudente; Aristóteles habla de la superioridad de cierto hombre, el libre.

El analizar las particularidades de este hombre en Aristóteles es muy complejo. Si bien hay autores que han dicho que éste no era otra cosa sino el hom-

(143) Aristóteles, *Política*, 11379b 17.

(144) Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1139b 15.

(145) Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1141^a 10.

(146) Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1143^a 11.

(147) Platón, *Político*, 297ab.

bre griego frente a lo que sería el bárbaro, etc.; nosotros creemos que Aristóteles, aún rompiendo en la *Ética Nicomáquea* con la Teoría de las ideas de Platón, no abandona intelectualismo en el prudente, ya que éste para serlo necesita conocer; hablando de la sabiduría nos dice el Estagirita: «La prudencia es práctica, de modo que se deben poseer ambos conocimientos o preferentemente el de las cosas particulares. Sin embargo, también en este caso debería haber una fundamentación» (148). El sabio, por tanto, siempre es prudente, pero lo contrario no es necesario que suceda, aunque sería lo deseable.

En Aristóteles el prudente es alguien privilegiado. En él confluyen la intelectualidad y la virtud; la prudencia precipita en cada acción lo mejor de este hombre; es en la acción del hombre prudente en donde se reúnen Teoría y Práctica.

5. Contingencias

La *prudencia*, lo hemos dicho ya, sitúa al hombre frente al horizonte de la contingencia; ¿pero no hay nada en esa contingencia, en el hecho, que le sirva de referente inmutable? No se puede dudar que el tema de un Dios teológicamente lejano, cuyo poder decrece en la misma medida en que se aleja de las cosas, es el origen aristotélico de la concepción de la contingencia. Esta contingencia es residual, no es ausencia de ley, sino la distancia que separa lo general y universal de la ley de aquello que es particular. La distancia de lo particular se muestra así inaccesible a la ley, ya que concerniendo lo particular a la materia, es potencia indeterminada de contrarios, con lo que potencialmente siempre puede ser otra cosa (149). De esta manera se comprende el que la contingencia y el desorden crezcan con la complejidad, y que esta complejidad misma se manifieste «cuando se pasa de las esferas superiores de la región sublunar y de los elementos simples a los elementos complejos» (150). Esta concepción del mundo afecta fundamentalmente a la acción moral que el hombre esta destinado a realizar en él. Así, la contingencia es fruto del desorden y del mal en el mundo y la acción moral es aquella que ordena en vistas al bien la acción. Por lo tanto, el hombre esta destinado, en Aristóteles, a cambiar aquello que esta desordenado en el mundo.

En un mundo contingente la acción del hombre, en su moralidad, es dúctil. Aristóteles absuelve a aquéllos que cometen acciones vergonzosas para evitar males mayores. No existe una moral intangible, no hay un acto intrínsecamente malo; es el juez quien ha de ponderar, cada vez, la intención del acto

(148) Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1141b 20.

(149) Aristóteles, *Metafísica*, 1039b 29.

(150) Aristóteles, *Metafísica*, 1010^a 3.

y los inconvenientes que implica su realización. Así el problema moral de la acción Aristóteles lo transforma en un problema técnico. La *téchné*, aparece así como la manera en que el hombre trae así aquel espacio de la realidad en donde ha de ejecutar una acción prudentemente. Ahora bien, el problema que el hombre ha de resolver, prudentemente, aunando teoría y práctica, tiene una solución implícita de la que le hablan las cosas. Si en la filosofía de Aristóteles Dios parece irse alejando más y más del hombre, no por ello el mundo, y en él el hombre, abandonan su natural tendencia hacia Él. Nos dice así el filósofo que la relación que mundo y Dios mantienen es la del amante y el amado: éste puede permanecer impasible e inmutable frente a quién le ama, pero el amante vive para Él.

6. Técnica y Política. Conclusión

Hasta ahora hemos visto que la *prudencia* es propia del hombre que delibera y que, además, delibera bien. También hemos visto cómo ello sólo es posible en la concepción de un mundo contingente. Ahora nos fijaremos en el hecho de que la *prudencia* tiene su espacio reservado de manera especial en el ámbito de la técnica y la política.

El análisis de la deliberación y de la elección, principalmente en el L. II de la *Ética Nicomáquea*, se centra en la relación de fines y medios. Se duda que éste sea el punto clave de la filosofía de Aristóteles, y se señala también cómo ha de entenderse la relación entre lo universal y lo particular. En muchas ocasiones se trata de una lectura de los textos aristotélicos hecha en la Edad Media desde el silogismo práctico: la premisa mayor expresa un principio general, la menor subsume el concepto de tal acto particular bajo el sujeto de la mayor, la conclusión expresa la decisión de llevar a cabo ese acto. Aquí se reconoce uno de los rasgos que caracterizan la elección: el encuentro entre un imperativo mayor y un juicio menor, en donde el imperativo proporciona la moción y el juicio la aplicación. Pero también se observan la diferencia entre las dos doctrinas. En el silogismo práctico una vez establecidas las premisas la conclusión es rápida; por el contrario, la elección va precedida de una larga deliberación, un minucioso análisis, cuya conclusión únicamente viene representada por la premisa menor del silogismo práctico. Desde este punto de vista, el silogismo práctico es sólo la reconstrucción del acto terminal de la decisión; pero deja de lado el momento esencial que es la deliberación. Con estas estructuras, la expresión silogística del proceso de la acción podría hacer creer que ésta es científicamente determinable, mientras que todos los análisis de la acción deliberativa insisten en el parentesco de la deliberación con la opinión *δοξα* y que la virtud del deliberativo, la *prudencia*, es presentada como virtud de la parte opinativa y no científica del alma racional. Otra importante diferencia es que

el silogismo presenta de manera causal-formal lo que el análisis deliberativo y de la elección describe como eficiencia de medios: diferencia que no solo es de expresión, sino de fondo; pues la causalidad formal se conoce, mientras que la causalidad eficiente se ejerce.

La cuestión es la de saber cuál de las dos doctrinas es más aristotélica. La crítica textual y la propiamente filosófica parecen concluir, en los mejores estudios, que la *phrónesis* es descrita a veces como capacidad para aplicar lo universal a lo particular, y a veces como capacidad para escoger los medios adecuados a los fines (151). Pierre Aubenque explica que no existe contradicción entre ambas posiciones en Aristóteles: «Incluso si la tradición ha insistido más, conscientemente, en el esquema universal-particular, que permitía interpretar más fácilmente la moral de Aristóteles en un sentido intelectualista, creemos que la originalidad de Aristóteles se sitúa más bien en la intuición, tan extraña a Platón, de una disonancia posible entre el fin y los medios, y en la exigencia correlativa de una deliberación seguida de una elección, que es una cosa totalmente distinta de un razonamiento seguido de una conclusión. La presentación silogística del proceso de la acción, aun cuando hubiera podido tentar a Aristóteles, dejaba fuera de ésta el momento esencial: el establecimiento de la menor, es decir, el discernimiento de lo particular. No hay pues ninguna contradicción entre las dos descripciones de la acción por Aristóteles. Pues aunque, una vez reconocido lo particular, lo universal se aplique necesariamente a él, es necesario reconocer primero lo particular: lo que se deduce silogísticamente es la propiedad de lo particular de ser deseable, pero no la exigencia de lo particular ... La distancia es infinita entre los principios demasiado generales, una diversidad inaccesible al pensamiento racional. La distancia es igualmente infinita entre la eficacia real del medio y la realización esperada del fin. Es este infinito el que Aristóteles pide a la prudencia que llene por mediaciones laboriosas y azarosas. Pero este infinito, este *αοριστόν*, que afecta a una materia siempre más o menos reticente a la determinación y, en general, a un mundo que nunca acoge de modo fácil el orden, conocemos ya el nombre: contingencia» (152). Nosotros vamos más allá. No hay contraposición no sólo porque la *prudencia* aparezca a la hora de definir la premisa menor del silogismo, sino porque también aparece a la hora de concretar y saber cuál es la premisa mayor. La lógica de un juicio en el que participa tanto lo necesario e inmutable como lo contingente es una lógica de lo probable y, en el «Derecho», en donde tanto la razón de Justicia como el caso mismo han de descubrirse a la vez y el uno en el otro. Sólo es posible una formalización lógica desde una lógica de lo verosímil, desde una lógica que permita al hombre su movimiento natural hacia el Primer Motor (la Justicia), como también la

(151) Aubenque, P., *op. cit.*, págs. 160 y ss.

(152) Aubenque, P., *op. cit.*, pág. 162.

aprehensión, en toda su particularidad, del «hecho». Esta lógica en Aristóteles es la *Tópica*, recreada en los parámetros de la realidad jurídica en la *Retórica*, la *Ética Nicomáquea* y, cómo no, la *Metafísica*.

La originalidad de Aristóteles no consiste, como se cree a veces en la afirmación del carácter práctico de la *prudencia*, ni por lo demás en su carácter intelectual, pues Platón nunca dijo otra cosa de la sabiduría, en la cual, denominada *sophía* o *phrónesis*, era ya indisoluble teoría y práctica —y tal era ya el sentido de la doctrina socrática de la virtud-ciencia—. La originalidad de Aristóteles consiste en una nueva concepción de las relaciones entre teoría y práctica.

Aristóteles al hablar de la *prudencia* la examina desde el juicio. El hombre de buen juicio no se confunde con el hombre de ciencia. El juicio para Aristóteles es la determinación correcta de lo que es equitativo. Tener juicio no es subsumir lo particular en lo universal, lo sensible bajo lo inteligible; es, siendo sensible e inteligible uno mismo, penetrar con una razón más razonable que racional lo sensible y lo singular; es, a la vista de un mundo (el del Derecho) en el que lo impreciso y mudable convive con lo inmutable y necesario, no imponerle la justicia radical de los números, sino el orden (justo) que el mismo «dice» tener en cada momento.

V. CONCLUSIÓN. HACIA LA «FUZZY LOGIC»

A modo de conclusión, habrá observado el lector que he empezado esta exposición por el autor cronológicamente más cercano y la he terminado con el que nos resulta más lejano en el tiempo. La razón estriba en que, a mi modo de ver, la diferencia cronológica no se corresponde con la modernidad de cada uno. Hoy en día el procedimiento lógico de adquisición del «Derecho» basado en lo que se creía la lógica clásica (lógica de proposiciones), ha demostrado no ser viable ni para la ciencia aparentemente más exacta (las matemáticas), ni para aquéllas que, como el Derecho, una vez sintieron complejo de la riqueza de su contenido, y acabaron despojándose de su misma esencia para imitar a las ciencias de la exactitud. Para el caso del Derecho, el matrimonio, entre la exactitud y el deber ser, pronto comenzó a producir hijos monstruosos cuyos propios padres intelectuales repudiaron (153). Para el caso de la ciencia matemática será 1931 la fecha de defunción de su hasta entonces impecable sistema axiomático deductivo de conocimiento (154).

En este punto, la cuestión para nosotros podríamos enunciarla así: ¿existe un modelo lógico que nos ayude a entender el Derecho, que nos acerque a la

(153) Sin salirnos de la obra de Ihering —uno de los más brillantes e influyentes juristas de todos los tiempos— podemos ver este cambio.

(154) En 1931 Kurt Gödel publica un trabajo, relativamente corto, con el título *Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme*. La impor-

verdad del mismo, sin renunciar a todas sus dimensiones?, toda lógica ¿es exactitud, formalidad rigurosa?, ¿qué es más exacto: decir a alguien dónde está situada una calle por manzanas o por metros? Necesitamos, por tanto, un modelo lógico distinto del tradicional. Un modelo que, recogiendo lo que nos ha enseñado Aristóteles en su *Retórica*, exprese cualquier tipo de proposición jurídica que pensemos, un modelo que, en este sentido, admita la imprecisión del lenguaje dentro de sí como reflejo mismo de la contingencia del hecho, que admita además la posibilidad de la exactitud de la proposición, y que, por último, la probabilidad aparezca en él como criterio de verdad. En este sentido nuestro modelo se separará del tradicional al menos en estos puntos:

1.º *En el grado de verdad.* Nuestro modelo lógico, a la vista de que ha de extraer sus proposiciones de tantas y tan distintas referencias (art. 3 Código Civil), ha de permitirnos un margen de verdad más allá de la lógica bivalente, verdadero o falso (1 ó 0), pero que no la excluya; el grado de verdad de la proposición, por tanto, puede mostrarse por el intervalo $[0, 1]$, a modo de lógica polivalente de *Lukasiewicz*, pero además ha de mostrar el nivel de tensión de pertenencia, ya que el grado de proximidad a la verdad de proposiciones semejantes puede ser distinto, esto es: «cierto», «muy cierto», «falso», «muy falso», etc.

2.º *En el nivel de exactitud.* En la lógica tradicional el predicado de la proposición debía tener un sentido exacto, por ejemplo: «par», «mayor de 18 años», nuestro sistema ha de permitirnos conjugar predicados difusos en su sentido: «barato», «título»...

3.º *En los cuantificadores.* La lógica polivalente (la bivalente como caso particular) admite sólo dos cuantificadores, el universal «para todo» y el existencial «existe un ... tal que». Nuestro modelo ha de admitir cualquier tipo de cuantificador: «muchos», «pocos», «la mayoría de...».

4.º *Posibilidad de modificar los predicados.* A diferencia de la lógica de primer orden, nuestro modelo ha de permitirnos modificar el predicado: «no», «muy», «más o menos»...

tancia de este trabajo es capital tanto para la lógica como para las matemáticas. En efecto, desde que la geometría consigue defenderse como ciencia partiendo de unos pocos principios y desarrollando éstos deductivamente (Axiomas • Teoremas), logró que su exactitud y precisión la convirtiesen en el modelo a seguir por el resto de las ramas que forman las matemáticas y el resto de ciencias. El método axiomático causó tal impresión que se quiso por los investigadores reducir los distintos espacios de la realidad a sus primeros principios para, desde ellos, alcanzar la verdad de esa zona de la realidad de manera sistemática. El trabajo de Gödel puso enfrente de los matemáticos que el método axiomático tiene una serie de limitaciones intrínsecas que le hacen inaplicable incluso a la aritmética más elemental de los números enteros. Pero aún más, demostró que es imposible establecer la consistencia lógica interna de una amplia gama de sistemas deductivos, a menos que se adoptasen principios tan complejos de razonamiento que su consistencia interna quedara tan sujeta a duda como la de los propios sistemas.

El modelo que reúne estas particularidades se llama Lógica borrosa o difusa (155). Este modelo aplicado al estudio de las instituciones y figuras del «Derecho» puede ayudar mucho a su estudio, ya que nos dibuja el estado de desenvolvimiento de éstas en todo su contexto natural de referencias. Con él además conseguimos ver los lugares de confluencia entre figuras e instituciones y la tensión con que ésta se produce. Efectivamente, no logramos saber qué «Derecho» es el aplicable al «hecho» nuevo que se nos presenta, pero sí logramos situar éste dentro de un conjunto de hechos (borrosos) del que ya sabemos qué «Derecho» les corresponde. En la lógica borrosa no se pierde, por tanto, la perspectiva de la precisión (y así la seguridad jurídica) ni tampoco se coarta la *equidad*. Con la lógica borrosa logramos expresar formalmente un pensamiento jurídico en el que convivan en cada institución, figura y decisión, la justicia y la seguridad, además logramos un sistema de estudio evolutivo (historiográfico) de las instituciones, según los parámetros interpretativos que utilicemos, y, por último, un sistema de control de la decisión judicial, en cuanto que ésta, si se separa del conjunto borroso al que pertenece el «hecho» y aplica a éste otro «Derecho» distinto al de aquel conjunto, deberá justificarse suficientemente.

Con la lógica borrosa no predecimos con exactitud el futuro de las decisiones judiciales, pero esto tampoco se consiguió desde la lógica deductiva clásica. El fracaso de ésta era evidente que se produciría al no ajustarse al horizonte de contingencia que para el «Derecho» siempre es el futuro. En cambio el éxito de la lógica borrosa está precisamente en que se ajusta a ese horizonte. Con ella podemos expresar formalmente el pensamiento jurídico y, analizando éste en la historia, responder a su evolución a la vista del nuevo «hecho». Logramos así unir en la ciencia jurídica lo que nunca debió separarse: Teoría y Práctica. El «hecho» habla su «Derecho».

(155) Fue presentada por Lofti Zadhe en su artículo «Fuzzy Sets» en *Information and Control*, vol. 8, 1965, págs. 338 y ss. Pueden consultarse de este autor los siguientes artículos: «Quantitative fuzzy semantics», en *Information Sciences*, vol.3, 1973, págs. 159 y ss.; «The concept of a linguistic variable and its application to approximate reasoning», en *Information Sciences*, vol. 8, 1975, págs. 199 y ss., y vol. 9, 1975, págs. 43 y ss.