

TEOLOGÍA NOMINALISTA Y RACIONALIDAD ILUSTRADA. LOS PRESUPUESTOS OCKHAMIANOS DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO KANTIANA

Juan Carlos UTRERA GARCÍA

Universidad Nacional de Educación a Distancia (España)

Palabras clave: William of Ockham. Immanuel Kant. Nominalismo. Criticismo.

Key words: William of Ockham. Immanuel Kant. Nominalism. Criticism.

RESUMEN

El propósito de este trabajo es mostrar una serie de nexos conceptuales y temáticos entre los modelos filosóficos ockhamiano y kantiano que proporcionen un marco comprensivo de sus respectivas reflexiones sobre el Derecho. Nuestra tesis principal es que existe un *continuum* entre ciertos presupuestos capitales de la teología nominalista y la racionalidad ilustrada que dotan de una unidad sustancial a lo que se conoce como “pensamiento moderno” y que proyectan esa continuidad en el ámbito de lo jurídico. En este sentido, se propone una reflexión sobre el nominalismo tácito subyacente al criticismo kantiano, criticismo que si bien prescinde de toda premisa teológica, reconstruye una metafísica que conserva lo esencial de su estructura. Para ello partimos de una muy somera referencia a la similitud de las respectivas teorías del conocimiento, para después indagar de forma más exhaustiva la estructura del acto moral en las doctrinas ockhamiana y kantiana, y concluir señalando determinados fundamentos y elementos comunes a ambas en los dominios del pensamiento jurídico-político.

ABSTRACT

The purpose of the present paper is to demonstrate a series of connections in terms of concepts and subjects between Ockham and Kant's philosophical models that may provide a comprehensive framework for their respective insights on Law. Our main thesis postulates the existence of a *continuum* of certain fundamental assumptions derived from Nominalist theology and enlightened rationality that contribute to the essential unity of so-called “modern thought” and how such continuity is projected in the legal domain. In this sense, we suggest the need to reflect upon the tacit Nominalism underlying Kantian criticism, which, although devoid of all theological premises, reconstructs metaphysics while preserving its basic scheme. In order to do so, our starting point is a very brief reference to the similarities between their respective theories of knowledge. We go on to analyze the structure behind moral actions according to Ockham and Kant's doctrines. Finally, we point to certain founding principles and elements common to both doctrines in the field of legal-political thought.

En el plano estrictamente gnoseológico, ya ha sido señalado cómo la hipótesis ockhamiana del conocimiento de la cosa no existente (construida sobre la distinción formal *a parte rei* escotista), con la que se abre la filosofía moderna, culmina cinco siglos después con la figura de Kant, hasta el punto que el autor alemán puede ser considerado como el único ockhamista consecuente al desarrollar aquella hipótesis sin adulterarla con la metafísica racionalista de la idea clara.¹

Aun cuando no puede darse cuenta con detalle del grado de similitud de las teorías del conocimiento de uno y otro autor —lo que excede el alcance de este trabajo—, sí cabe reseñar la coincidencia en determinados aspectos cruciales. Sostendré que si por un lado el principio de individuación del que parte la especulación ockhamiana parece encontrar un correlato paradigmático en el desordenado mundo fenoménico kantiano, el formalismo gnoseológico de corte lingüístico al que Ockham hubo de acogerse no deja de ejercer alguna influencia sobre las categorías *a priori* de toda experiencia posible en las que Kant sitúa la posibilidad de todo conocimiento objetivo. El paso del conocimiento intuitivo al abstractivo (Ockham), o del conocimiento empírico al nouménico (Kant) constituye así la clave para la construcción del concepto (que la filosofía moderna eleva a único objeto de conocimiento), que consuma el giro hacia la subjetividad. Tal desplazamiento del objeto real por el proceso cognitivo, hace de éste el núcleo de unas teorías del conocimiento que se presentan como la apertura y el cierre de la modernidad filosófica, y que proceden en muy similares términos a la escisión de realidad y verdad y a la limitación de la facultad intelectual a objetos del pensamiento sobre la que se construye la certeza de proposiciones universales y necesarias. El *a priori* subjetivo generado por la conciencia reflexiva será, en definitiva, la apoyatura de la que se servirán tanto la filosofía nominalista como el criticismo kantiano para estructurar una experiencia impenetrable en el marco de conceptos puros del entendimiento, en formas que remiten al yo y a sus representaciones donde reside la certidumbre del conocimiento.

Pero este paralelismo entre las teorías del conocimiento ockhamiana y kantiana se hace si cabe más ostensible en su filosofía moral, donde el *a priori* subjetivo retoma su centralidad. Lo que a este respecto pretendo señalar es cómo, ciertamente, la estructura del acto moral kantiano recibe de la tradición nominalista el rechazo de toda idea de finalidad del acto moral y de toda relación intencional natural entre el sujeto moral y el acto en sí, y cómo, por ende, ambas se ven compelidas a recurrir a los mecanismos espontáneos de la conciencia para dar respuesta al

1. A. DE MURALT, "Kant le dernier occamien. Une nouvelle définition de la philosophie moderne", en *La métaphysique du phénomène. Les origines médiévales et l'élaboration de la pensée phénoménologique*, París, Vrin, 1985, pág. 157. La interpretación de Muralt pone al descubierto, en efecto, cómo el planteamiento kantiano del problema del conocimiento posee un origen radicalmente ockhamiano: por una parte, asume la ruptura de la relación analógica entre el sujeto y el objeto en el acto de conocer y rechaza la determinación formal del acto por la cosa exterior, y por otra, limita a las formas puras *a priori* que estructuran el entendimiento toda posibilidad de dar respuesta a ese problema.

problema de la moralidad. Los distintos contextos intelectuales de una y otra no impiden su convergencia en estos rasgos fundamentales que las atraviesan y caracterizan.

En el caso de la teología nominalista es el principio de omnipotencia divina, que no se pliega al necesitarismo moral y que concibe la creación como un compuesto de relaciones inmediatas Dios-criatura, el que se abre a la posibilidad de un Dios que da a la conciencia el objeto inmediato de su pensamiento, o bien que determina *a priori* el objeto de su voluntad. El presupuesto de la libertad absoluta de Dios conlleva la negación de un orden natural dotado de un movimiento propio y de una finalidad inmanente, lo que implica a su vez la radical desvalorización de todo objeto de la voluntad, que pierde su facultad de operar como causa eficiente del acto moral en beneficio de esa omnipotencia divina que ocupa su lugar. La ausencia de una voluntad humana autónoma y autosuficiente, que es al mismo tiempo condición y consecuencia del principio de omnipotencia divina, inaugura de esta manera la gran cuestión de la modernidad filosófica, que sobre la base de la anomia ontológica de la realidad y del bien, se repliega en la interioridad del sujeto para hallar una respuesta.²

La solución ockhamiana al dilema de una voluntad humana carente de un movimiento propio hacia el bien se articula recurriendo a la conocida distinción entre la *potentia absoluta Dei* y la *potentia ordinata Dei*. Esto es (y a ello habré de volver), la potencia absoluta es la determinante de la ausencia de fines inmanentes en la voluntad humana, toda vez que preserva la libertad divina para crear cualquier orden moral concebible dentro de los límites del principio de no contradicción. Por su parte, la potestad ordenada suple, por intervención divina, ese vacío, en tanto se refiere a la ordenación efectivamente impuesta por voluntad divina en la creación.³ Pero no lo suple a través de la creación de una naturaleza que dirija a la voluntad humana hacia objetos intrínsecamente buenos, sino dotando al entendimiento humano de unas estructuras internas que descubren —con la mediación de la recta razón— postulados evidentes y necesarios que satisfacen la exigencia de establecer proposiciones morales universales y necesarias al margen de toda experiencia posible, de suyo incapaz de suministrarlas. Se trata, en última instancia, de proposiciones evidentes *per se notam*, cuya certeza aparece como indubitable, y que señalan a la voluntad el camino de la virtud moral y se presentan como axiomas que la sola razón descubre por sí misma. Los dictados racionales absolutos del ockhamismo surgen en sede estrictamente subjetiva y son

2. Sobre la naturaleza indeterminada de la voluntad humana y la imposición *a priori* de la ley como vía para delimitarla, v. J. C. MUÑELO, “La estructura de la filosofía jurídica kantiana. Sus orígenes medievales en Escoto y Ockham”, en *Anuario de Filosofía del Derecho*, Tomo XX, 2005, págs. 300 ss.

3. Las definiciones más conocidas de estos conceptos pueden leerse en *Quodl.* VI, 1 (OTh IX, 586). Un estudio exhaustivo de los mismos puede leerse en W. COURTENAY, “Nominalism and Late Medieval Religion”, en C. Trinkaus y H. A. Oberman (eds.), *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, Leiden, Brill, 1974, págs. 26-59.

absolutamente incondicionados, lo que remite a la filosofía práctica kantiana en la que la espontaneidad del pensamiento del hombre noumenon construye representaciones de leyes necesarias en los límites de la formalidad.

Sin entrar por el momento en un cotejo más detallado de las similitudes y diferencias entre las doctrinas morales ockhamiana y kantiana, es manifiesto que el elemento común que las atraviesa es la restricción de la moralidad al ámbito subjetivo, toda vez que prescinden de la causación y la referencia a los objetos de la realidad, y su objeto lo constituye un yo reflexivo recluido en sus mismas estructuras de pensamiento desde las que es capaz de dar respuesta al problema de la rectitud moral de los actos.⁴ Lejos de producirse la clásica adecuación de la voluntad del sujeto al objeto que de por sí constituye un fin moral perfecto, el objeto del querer humano pasa a situarse en el marco de las operaciones intelectuales de índole formal que, bien entendidas “a parte rei” (Ockham) o “a priori de toda experiencia posible” (Kant), hallan su certeza en su nuda corrección lógica.

Desde esta perspectiva, es verdad, como por otro lado apunta de Muralt, que la filosofía práctica kantiana nada añade a la doctrina moral del ockhamismo, toda vez que en ésta ya está consumada la separación de sujeto y objeto moral. Pero debe precisarse, en mi opinión, que la auténtica novedad del pensamiento kantiano, y su gran reto desde el punto de vista del devenir de la filosofía moderna, es el fundamento de la autonomía del acto moral que conduce a la supresión de los presupuestos teológicos del nominalismo o, dicho en otros términos, a la superación del modelo explicativo de la *potentia absoluta* y la *potentia ordinata Dei*. Y es que mientras que el sujeto moral concebido por la filosofía nominalista goza del amparo mediato de una instancia divina creadora de proposiciones morales y de una razón convencional que las descubre como tales y permite al hombre querer lo que la voluntad de Dios quiere que quiera, la exigencia de la autonomía deja al sujeto kantiano desasistido de la omnipotencia divina, de una instancia originaria del mandato moral, cuyo lugar sólo lo puede ocupar el sujeto mismo que, ahora, carece de todo antecedente lógico u ontológico.

Aunque en el plano filosófico el proceso de descubrimiento de los mandatos morales guarda una extraordinaria semejanza, en el plano teológico —y creo importante subrayar esto— aparece la ruptura kantiana con la tradición nominalista de la que participa y a la que al mismo tiempo supera. Así tiene lugar la sustitución de Dios por el sujeto trascendental al que Kant pone como garante de la necesidad y la universalidad de las directivas de la moralidad. El “a priori” del acto moral humano deja de proceder de una fuente heterónoma divina y se interioriza en la inmanencia del sujeto, que pasa a ser soberano legislador de sí mismo sin salir de sí mismo. En definitiva, Kant preserva el punto de partida ockhamiano al sostener la anomia ontológica del hombre fenoménico, al tiempo que supera la heteronomía

4. A diferencia de la teoría del conocimiento, que parte de la *notitia* o el contacto con los objetos reales, las doctrinas morales ockhamiana y kantiana invierten el proceso al partir, en este plano, de la subjetividad pensante generadora por sí sola de la acción moral perfecta que se transpone, pero no se comunica con el ámbito externo.

a través de la noción abstracta del sujeto trascendental que es su propia ley y es constitutivo de su actividad misma.⁵

Curiosamente, la innovación kantiana podría considerarse como una muy peculiar aplicación del célebre principio ockhamiano de economía metafísica al suprimir, por innecesaria, la causa remota de la moralidad (Dios) y limitarse al simple análisis racional de los principios del obrar libre. En este sentido debo hacer hincapié en que Kant abandona la infraestructura teológica del nominalismo al tiempo que asume su desarrollo filosófico fundamental: la afirmación de la posibilidad de alcanzar la certeza moral en sede subjetiva con la sola facultad racional humana. Si se prescinde de la circunstancia histórica del nominalismo, que lo condiciona como “filosofía creyente”, no cabe duda de que por otra parte sienta las bases del pensamiento laico moderno al abrirse, como Lagarde señaló en su momento, y desde la estricta perspectiva del sujeto creado, a una filosofía para la que la sola razón humana (no importa a estos efectos la arbitrariedad de la que trae causa) es de suyo capaz de regularse moralmente.⁶ La paradoja del nominalismo, por la que coinciden la inspiración más fideísta y las conclusiones más laicizantes, explica, a mi juicio, su plena compatibilidad con un sistema de pensamiento que, como el kantiano, procederá a la preterición de los postulados teológicos en beneficio de los elementos de una teoría del conocimiento (y de la voluntad) derivados, si bien perfectamente separables, de aquéllos.

Como demostración de hasta qué punto la interiorización del “a priori” en la inmanencia subjetiva característica del criticismo kantiano funde en el sujeto trascendental las dimensiones racional y divina que el nominalismo mantenía separadas, estimo oportuno traer a colación su peculiar concepto de razón, que contiene la síntesis de ambas vertientes. La combinación kantiana de una noción nominalista de la voluntad y la eliminación de la divinidad lleva implícita inexorablemente la divinización misma de la razón ilustrada. Y es que partir de una tal concepción nominalista (esto es, subjetivista y apriorística) del acto moral suprimiendo el remedio divino a su indeterminación comporta la atribución a la razón humana —que pasa a ser causa de sí misma— de una dimensión divina inmanente. La relación inmediata razón-voluntad, que desplaza a la relación Dios-razón-voluntad, coadyuva al carácter constitutivo de la razón kantiana, de donde la expresión “fe en la razón” cobra aquí un significado literal: razón y divinidad están fundidas y es la divinidad de la razón la que permite sostener la certeza del conocimiento moral. La identidad apuntada por Kant entre la idea de Dios como bien supremo y el concepto de una voluntad libre, o la alusión a la perfección divina como objeto susceptible de deducción a partir de conceptos racionales humanos, junto con el reconocimiento explícito de la imposibilidad de dar cuenta de la generación en el

5. A propósito de esta transposición de los atributos divinos al sujeto racional en el paso de uno a otro sistema de pensamiento, v. J. C. MUINELLO, *op. cit.*, pág. 309.

6. G. DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen-âge*, Louvain, ed. Nauwelaerts, 1956, 3ª ed., vol. IV, págs. 284 ss.

intelecto humano del estímulo moral⁷, expresan, en fin, los límites que la supresión de la *potentia absoluta Dei* impone al criticismo kantiano, así como la necesidad de recurrir a lo que el mismo pensador alemán denomina una “fe racional” en una *potentia ordinata* determinada por la sola razón.⁸

Con todo, me parece importante volver la mirada a la semejanza estructural conforme a la cual la reelaboración kantiana de la solución ockhamiana permite extraer algunas otras conclusiones relevantes. La correspondencia entre los dictados racionales *per se notam* a los que alude Ockham (de origen divino remoto y racional inmediato) como los juicios sintéticos *a priori* kantianos (causados en la inmanencia de la subjetividad) los hace aparecer indistintamente como proposiciones incondicionadas, universales y absolutas, resultando en sendas teorías que la acción moral se presenta al sujeto como fruto espontáneo del pensamiento (poco importa su origen divino remoto o no) que muestra lo racionalmente necesario.⁹ Casualmente, en este plano de la reflexión moral reaparece la distinción de *potentia absoluta Dei* y *potentia ordinata Dei* que, si bien, como antes señalé, por un lado se disuelve en el concepto de sujeto trascendental, por otro se proyecta sobre la dualidad kantiana del hombre fenoménico y el nouménico. Porque la voluntad del sujeto trascendental (que es la facultad de determinarse a sí mismo de acuerdo con la representación de ciertas leyes) ejerce respecto del determinismo natural en el que se desenvuelve el hombre fenoménico idéntica función que los dictados racionales propios de la *potentia ordinata* respecto de la anomia característica de la voluntad humana concebida de *potentia absoluta*. La indeterminación moral *prima facie* de la criatura sobre la que opera la eficiencia de la omnipotencia divina encuentra su trasunto ejemplar en el hombre empírico carente de una voluntad libre e inimputable moralmente, mientras que las leyes que se representa el hombre libre kantiano aparecen como el correlato de la potencia ordenada que se superpone al vacío moral representado por la potencia absoluta.

7. Estas referencias pueden contrastarse en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (citado por la ed. de L. Martínez de Velasco, Madrid, Espasa-Calpe, 9ª ed., 1990; en adelante *FMC*), págs.75, 124 y 151, respectivamente.

8. *FMC*, pág. 152. La idea de “mundo inteligible” a la que Kant alude como objeto de esa *fe racional* queda delimitada en la subjetividad (universalizada) que demarca “el límite supremo de toda investigación moral”, y opera a la vez como criterio originario de orden.

9. Esta espontaneidad del conocimiento queda patente en la obra kantiana en las referencias a la representación inmediata de la ley y, muy especialmente, en la afirmación de la libertad como facultad de aparición absolutamente espontánea, en la *Crítica de la razón práctica*, Parte I, L. I, cap. 3, pág. 125 (citado por la versión de Riga, 1778, en la 3ª edición de Sígueme, Salamanca, 1997) y, en relación con el problema de Dios, en Parte I, L. II, cap. 2, pág. 155. Este elemento volitivo espontáneo en el pensamiento de Ockham puede contrastarse en el desarrollo de su doctrina del derecho natural [en III-II Dial. 3, 6, citado aquí y en adelante por la edición electrónica bilingüe de J. Kilcullen y J. Scott del *Dialogus* en www.britac.ac.uk/pubs/dialogus], en la que autores como M. Bastit [*Naissance de la loi moderne. La pensée de la loi de saint Thomas à Suarez*, París, PUF, 1990, págs. 250 ss.] o J. Kilcullen [“Natural Law and Will in Ockham”, en *History of Philosophy Yearbook*, K. Haakonssen; U. Thiel (eds.), 1993], han visto, respectivamente, la raíz del positivismo voluntarista y un antecedente de las teorías intuicionistas e incluso de la ética de W. D. Ross.

La eficiencia de la conciencia subjetiva para producir el acto voluntario, libre y autónomo, suple la necesidad de la heteronomía divina al ejercer una misma función ordenadora. El paso de la heteronomía nominalista a la autonomía kantiana se circunscribe, debe reiterarse, a la existencia o inexistencia de determinados presupuestos teológicos en sendos sistemas filosóficos, siendo indiferente a este propósito la operatividad de la voluntad humana y la índole del problema central de la indeterminación al que se enfrentan.

Esta común estructura, deudora del escepticismo radical sobre la posibilidad del conocimiento de la realidad y sobre la posibilidad de derivar los principios de la moral de una inclinación natural de la voluntad, alcanza también el ámbito de la reflexión jurídica y política en la que puede observarse asimismo un desarrollo paralelo del nominalismo y el criticismo kantiano. La unidad de pensamiento característica de uno y otro, dotados de una coherencia sistemática que abarca desde sus primeros axiomas a sus últimas conclusiones, permite, pues, ampliar sus planos de continuidad a sus respectivas concepciones del Derecho y, por tanto, del Estado.¹⁰

Aun cuando tanto la tradición nominalista como la filosofía kantiana distinguen nítidamente la moral y el Derecho, su filosofía del Derecho es plenamente tributaria de sus correspondientes (y, como he intentado mostrar, en buena medida coincidentes) teorías de la voluntad.¹¹ Y es así porque su respectiva concepción de la sociedad y de la obligación política necesariamente tienen que venir condicionadas por dos líneas de pensamiento que priman la conciencia reflexiva y la actividad autónoma del yo, así como remiten en muy similares términos al individualismo epistemológico y volitivo. En la esfera jurídica y política, las filosofías kantiana y nominalista retoman el núcleo de su planteamiento moral: la búsqueda de un fundamento posible del obrar de carácter universal y necesario circunscrito al ámbito de la subjetividad y en el marco de sus operaciones intelectuales formales. En el tránsito de la moral individual a la moral social se procede a la traslación de este problema al contexto de la convivencia política, de tal modo que la búsqueda del criterio de la justa ordenación política se reconduce nuevamente a la posibilidad de establecer principios racionales *a priori* de la experiencia y sobre la base de un

10. Aunque el pensamiento kantiano concita más acuerdo al respecto, las conexiones de la obra de Ockham siguen siendo polémicas. El tratamiento que aquí se ofrece parte de una unidad esencial de esta última, en la línea de lo defendido fundamentalmente por G. de Lagarde (*op. cit.*, págs. 110 ss.) y R. Scholz (*Wilhelm von Ockham als politischer Denker*, Leipzig, Verlag Karl W. Hiersemann, 1944), frente a la orientación más escéptica representada por B. Tierney ("Villey, Ockham and the Origin of Individual Rights", en *The Weightier Matters of the Law. Essays on Law and Religion*, Georgia, Scholars Press Atlanta, 1988, págs. 1-31).

11. Para el caso de Kant, se hace referencia a la conocida distinción contenida en la introducción de *La metafísica de las costumbres*, págs. 219-221 (citada por la edición española de *La Metafísica de las Costumbres*, Madrid, Tecnos, trad. de A. Cortina Orts y J. Conill Sancho, 1989; en adelante *MC*), conforme a la cual es el modo de obligación, y no el objeto, lo que caracteriza a una y otro, encuentra también un cierto antecedente en la idea ockhamiana del Derecho como vínculo legal intersubjetivo que también puede ser exterior y se acompaña de la coacción.

individualismo constitutivo. Es decir, por un lado la misma naturaleza del proceso cognoscitivo de los principios en los que se fundamenta la obligación moral y la política señala a cada sujeto cognoscente como fuente de los mismos; por otro, dichos principios se constituyen en un principio de orden social de la misma manera a como la ley determina como sujeto moral al hombre empírico. La legalidad moral y la legalidad jurídica ejercen idéntica función respectivamente en el plano intra e intersubjetivo, de manera que al igual que sobre el espacio desordenado de la subjetividad fenoménica la ley moral resuelve su indeterminación, así opera el Derecho (deducido trascendentalmente de la idea de libertad) sobre el conflicto social que expresa la anomia intrínseca de las relaciones humanas.

El peculiar desarrollo que la filosofía del Derecho kantiana hace de la temática nominalista implica, de acuerdo con la interpretación que vengo sosteniendo, que la subjetividad empírica no se subsume en una naturaleza que la ordena conforme a fines propios que la perfeccionan. Es la superposición de las leyes que se representa el sujeto trascendental la que introduce la moralidad. Y, consecuentemente con la misma inspiración nominalista, la coexistencia social carece de suyo de unidad o principio rector alguno. Esta unidad la introduce el Derecho como postulado *a priori* que permite la coexistencia de los arbitrios particulares. Desaparece definitivamente la noción clásica de “comunidad” como aquella con un principio y con una causalidad final en la que se subsumen los individuos y, en su lugar, el espacio intersubjetivo aparece estrictamente como “sociedad”, como un agregado de individuos (fiel al postulado nominalista), de voluntades singulares, que se reconocen como tales y limitan su libertad recíprocamente. La preeminencia de las realidades individuales (los sujetos) implica que el Derecho, como principio de orden social, las mantiene inalteradas en su entidad primigenia. El derecho trae causa de esas entidades individuales y ordena su coexistencia sobre un principio *a priori* que delimita las esferas de acción externa individuales para hacerlas compatibles entre sí, y no va más allá del establecimiento de un orden abstracto y cierto de las relaciones humanas. No dota a la sociedad de fines, sino que es un mecanismo que garantiza una relación tal entre los individuos que garantiza a cada uno la libertad de perseguir su propia felicidad en los límites del respeto de la libertad ajena, esto es, garantiza ámbitos iguales de autonomía individual.

El principio de individuación que comunica la filosofía jurídica ockhamiana con la kantiana implica, por tanto, que el orden social sólo puede cimentarse, bien sobre un mandato divino expreso (que el ockhamismo político reduce a mera hipótesis *ex potentia absoluta*)¹², bien en una racionalidad formal y pura del entendimiento separada de cualquier pretensión finalista o esencial, que son

12. En todo caso es la raíz teórica de las corrientes autoritarias de la modernidad (en particular, las teorías del derecho divino de los reyes y algunas concepciones políticas de corte luterano), que operan sobre el supuesto de la efectiva realización de dicha hipótesis. A propósito de esta cuestión, v. A. de Muralt, “La structure de la philosophie politique moderne. D’Occam à Rousseau”, en *Cahiers de la Revue de Théologie et Philosophie*, número monographique “Souveraineté et pouvoir”, 1972, págs. 26-33.

las dos únicas salidas posibles para una filosofía política (y moral) que renuncia a reconocer otra realidad que no sea el individuo. Aunque en este segundo supuesto, o bien la divinidad crea en los individuos —a través de una relación inmediata— una facultad espontánea por la que la voluntad divina aparece como un mandato racional (Ockham), o bien ese mandato racional procede de una subjetividad trascendente dotada de lo que Goyard-Fabre denomina un *a priori* universal de la razón jurídica¹³ (Kant), el contenido de tales mandatos apunta en un mismo sentido: la necesidad de limitar los impulsos humanos como condición de la rectitud de las acciones. Aquí, sin embargo, habría que señalar las implicaciones de una y otra doctrina en el campo político y jurídico, pues aun cuando se sostenga esa función determinante de la ley moral y del derecho sobre el hombre empírico y el agregado social, respectivamente, la “forma” del mandato es, si cabe, más apriorística en este terreno. Las directivas morales poseen, en este sentido, un contenido material mínimo que incluso en el caso de Kant admiten un cierto esfuerzo de ejemplificación, contenido mínimo del que carece el fundamento del Derecho, reducido a un imperativo que es forma sin materia.¹⁴

Para Ockham, el Derecho consiste fundamentalmente en un dictado racional deducido de las necesidades de la convivencia humana que no persigue la perfección moral de individuo, sino su mera coexistencia. Es más, se circunscribe a esa mera coexistencia porque responde a la constatación fáctica de la imposibilidad de una convivencia armónica y pacífica sin la mediación de instituciones políticas capaces de imponerse a las voluntades individuales. La necesidad del Derecho en el pensamiento ockhamiano es fruto de un razonamiento evidente e infalible por el que, a la luz de la constancia del conflicto humano, éste ha de regularse; y no para subsanar esta deficiencia, sino únicamente para permitir al individuo un espacio de autonomía que constituye un dominio de su voluntad subjetiva ajeno completamente a toda tendencia hacia un bien común genérico de la especie. El carácter condicionado de la racionalidad política ockhamiana no afecta, no obstante, ni a la evidencia axiomática del principio del que se deduce la necesidad del Derecho, ni al modo espontáneo en que dicha deducción tiene lugar en la razón de todos los sujetos. A este propósito es idéntica a la razón que, como atributo del hombre inteligible, éste posee para dotar de fundamento a su acción moral; aquélla “razón política” sólo se distingue en que introduce el elemento pragmático de la incapacidad del acto moral para realizarse efectivamente en la realidad social, esto es, para regir por sí sólo la convivencia, y a partir de ese elemento presenta al orden jurídico como una exigencia lógica.

13. Cfr. S. Goyard-Fabre, *La philosophie du droit de Kant*, París, Vrin, 1996, pág. 30.

14. En el caso de Ockham, esas máximas morales que apuntan una cierta moralidad son del tipo de que “debe hacerse lo honesto y omitirse lo deshonesto”, que “debe ayudarse al necesitado en situaciones extremas” o que “deben seguirse los dictados de la recta razón”, *Quest. Var.* VII, 3, pág. 347 (citado por la edición crítica de Etzkorn, G. I.; Kelley, F. E.; Wey, J. C., *OTh VIII*, Saint Bonaventure, Nueva York, 1984). Los ejemplos a los que alude Kant, de índole no muy distinta a los de Ockham, pueden leerse en *FMC*, cap. 2, pág. 104.

La *Metafísica de las costumbres* kantiana ofrece, a mi parecer, una descripción análoga de lo que es el Derecho, de su fundamentación y de su finalidad. Implícito el principio sentado en la *Fundamentación* de la “razón común del hombre”¹⁵, que se acompaña de la idea de reciprocidad entre sujetos de razón considerados como fines¹⁶ (que sustituye la atribución individualizada de la razón *ex potentia ordinata* característica del nominalismo), el célebre principio universal kantiano por el que “una acción es conforme a derecho cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal”¹⁷, constituye la culminación del formalismo apuntado en la teoría jurídica ockhamiana. En este principio está consumado, efectivamente, el ideal de un orden jurídico racional *a priori* basado asimismo en la indeterminación moral de las voluntades individuales. El “reino de los fines” kantiano, definido como *la unión sistemática de varios seres racionales por medio de leyes comunes*¹⁸, por el que la libertad del yo trascendental se traslada al plano social, exige la interposición del orden jurídico que realiza empíricamente la posibilidad del ejercicio de esa libertad trascendental. Por eso la teoría del Derecho sólo atañe a “la condición formal de la libertad externa” (al modo en que la teoría moral se mueve en los límites formales de la libertad interna), porque siendo su fin hacer posible una libertad reducida a forma, no puede ser sino forma.

Los imperativos de la razón que determinan la voluntad (leyes morales) y la agregación de voluntades (Derecho) no resuelven el problema irresoluble que esa misma voluntad plantea, sino que lo remedian. Los imperativos morales no suprimen el deseo, lo limitan, así como el Derecho no reconduce las libertades externas absolutas, sino que las limita a la condición de la coexistencia. Me parece claro que la conocida afirmación de Kant según la cual el Derecho es *el conjunto de las condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede ser compatible con el arbitrio del otro, según una ley general de libertad*¹⁹, supone el reconocimiento cuando menos implícito de que ese motivo central del nominalismo, la voluntad, preside toda la reflexión jurídica kantiana y de que, como se apuntó a propósito de Ockham, en sus manifestaciones externas únicamente puede ser sometida por una fuerza exterior. La idea de restricción de las acciones individuales conforme a un criterio de reciprocidad, mecánico y abstracto, que se resume paradigmáticamente en la expresión kantiana de la ecuación de voluntades que el Derecho está llamado a establecer²⁰, reformula y lleva a su último extremo la tesis ockhamiana de un

15. *FMC*, cap. 1, pág. 68. Debe subrayarse que aquí lo único que aparece como común es la razón, y que ésta se justifica en una afirmación axiomática y se manifiesta con la espontaneidad a la que antes se hacía referencia.

16. *Ibid.*, 103.

17. *MC*, “Introducción a la doctrina del Derecho”, § B, pág. 230.

18. *FMC*, cap. 2, pág. 110.

19. *MC*, “Introducción a la doctrina del Derecho”, § B, pág. 230.

20. Cuestión, como es sabido, tratada por Kant en *En torno al tópico: ‘Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve en la práctica’*, trad. de M. F. Pérez López y R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos, 1986.

orden jurídico reducido estrictamente a la garantía de las condiciones óptimas de desenvolvimiento social de la suma de las voluntades individuales. Una muy similar razón intrínseca, pragmática y espontánea explícita bajo la forma del mandato o del postulado racional el fundamento del Derecho, que en última instancia no radica en otra cosa que en la noción de interés o de arbitrio particular (elemento prejurídico y prepolítico de ambas doctrinas) del que se sigue un juicio práctico como demostración de la necesidad del Derecho conforme al cual tales intereses particulares tienen que articularse.

La continuidad de esta visión regulativa y axiológicamente neutral del orden jurídico conduce al criticismo kantiano por una senda paralela a la de la filosofía del Derecho nominalista, construida sobre los pilares del individualismo y la concepción utilitaria de las instituciones. A continuación haré referencia a tres aspectos concretos con el fin de desarrollar consideraciones previas y mostrar con claridad esas conexiones sustanciales que reúnen buena parte de las notas características del pensamiento jurídico y político de la modernidad.

Cabe referirse, en primer lugar, al *origen* de la reflexión sobre el Derecho, que cabría situar en el problema de la coexistencia. Tanto en la concepción kantiana sobre el Derecho como en la ockhamiana, éste aparece como resultado de una insuficiencia. En el caso de Ockham, en consonancia con la tradición medieval, se expresa por contraposición a la idea del estado de inocencia en que se realiza la hipótesis de la convivencia pacífica entre los hombres. El estado presente de caída justifica la institución del Derecho como remedio a una voluntad que ha perdido su capacidad de vincularse inmediatamente a mandatos absolutos que presuponen la negación del conflicto. El orden jurídico es consecuencia directa de ese conflicto, en tanto recompone en el plano social la posibilidad de realización externa de una legalidad de segundo orden provisora de mecanismos racionales que evitan los males que de aquél se derivan. La sombra de la corrupción del hombre *in via* (tema capital que retomará y profundizará la tradición política de inspiración luterana) se proyecta sobre el ockhamismo político y jurídico, que queda atravesado por un escepticismo disolvente de los arquetipos orgánicos premodernos y preconiza una visión atomizada del orden social en la que el sujeto caído, el individuo, es incapaz de integrar una comunidad de fines y sólo aspira a una articulación cierta y estable de sus relaciones con sus iguales. En esto, y únicamente en esto, consiste el mandato racional puesto en el intelecto humano por intervención divina tras la caída, en, por una parte, la certificación de la imposibilidad de la realización mundana del bien (el estado de inocencia se reduce a utopía) y por otra, en inaugurar una concepción del Derecho como nuda represión de la extralimitación de las acciones exteriores.²¹

21. Aunque Ockham no teoriza expresamente estos extremos, procede a la reducción de la noción de bien común a un mero agregado de intereses y suprime las referencias a la justicia o a la virtud del horizonte del Derecho. La centralidad de las funciones represivas del derecho y las instituciones políticas pueden contrastarse en *OQ* III, 5, pág. 107 (citado por la edición crítica de Offler, H. S. de *Opera Política* I, 2ª ed., Manchester, Manchester University Press, 1974); *Brev.* IV, 13, pág.

El modelo kantiano, por su parte, prescinde de la referencia a un estatus ideal y toma como punto de partida el hecho consumado de la naturaleza caída. Entiendo que la omisión, una vez más, de las premisas teológicas del nominalismo no impide interpretar la visión del hombre fenoménico kantiano (en su vertiente social) como una recreación de la criatura desasistida, ahora, del auxilio divino que suple la ausencia de su sentido existencial. El problema empírico de la indeterminación moral de las voluntades, por el que los hombres no se rigen por el principio de autonomía en sus relaciones intersubjetivas, sitúa al Derecho en la esfera social real y lo orienta a la reconducción de las acciones que interfieren la libertad externa ajena. La legalidad jurídica vendría en este caso a articular la coexistencia sobre la base del principio de autonomía que contiene en sí la idea de la contención de las acciones perturbadoras de la manifestación de la legítima libertad del hombre ético. La libertad externa (que Kant presenta como un postulado de la razón práctica por ser un atributo esencial del hombre) contiene en sí a un tiempo la finalidad y la causa del Derecho, pues si éste persigue establecer las condiciones que garantizan la plasmación efectiva del principio de autonomía, también coacciona las conductas *patológicas* que amenazan el equilibrio de las libertades individuales. El postulado de la razón práctica (basado en el principio de autonomía) que exige la garantía de la libertad externa, ratifica —al consagrar la imposibilidad de corregir la tendencia humana a la persecución del propio interés— la separación de justicia y derecho, concediendo a este último una función eminentemente constrictiva.

La violencia —concepto central hobbesiano que hace de puente entre las doctrinas ockhamianas y kantianas—, que conforma el sustrato de la justificación del Derecho en un contexto de voluntades singulares y absolutas, fuerza a su vinculación con la noción de coacción. La voluntad del hombre caído o la libertad externa del sujeto social, formas de violencia en ambas tradiciones de pensamiento, en último extremo sólo pueden someterse a un orden coactivo de las acciones susceptible de emplear la violencia para reestablecer el equilibrio de los arbitrios; una violencia que, en definitiva, se superpone a violencias singulares.²² El horizonte de la naturaleza caída es el trasfondo de un común pesimismo antropológico reductor del Derecho a un *remedium peccati*, remedio no del egoísmo, sino de sus exteriorizaciones incompatibles con la coexistencia social.

Un segundo nexo teórico, en mi opinión de la mayor relevancia, lo constituye la referencia a la libertad individual y la igualdad formal como ejes en torno a los cuales se articula el orden jurídico y se perfila su objeto. La dotación divina de derechos a cada uno de los hombres a modo de instrumento paliativo del estado de caída, constituye en la doctrina ockhamiana el núcleo de la libertad humana.

219 (citado por la edición crítica de Offler, H. S. de *Opera Politica* IV, Oxford, Oxford University Press, 1997); y, más en concreto, en III-II *Dial.* I, 1, donde la noción de conflicto aparece íntimamente asociada a la de pecado.

22. Sobre la coacción como elemento definitorio del Derecho en Kant, véase el conocido pasaje de la Introducción a la doctrina del Derecho en *MC*, § D, pág. 231.

Se trata de poderes atribuidos a título individual cuyo propósito es precisamente resolver el conflicto en los dos planos cruciales de la convivencia, la autoridad y la propiedad, y conforme a los cuales los sujetos gozan de la potestad para acordar una regulación positiva que en todo caso debe respetar la esencia de esa dotación divina.²³ La provisión divina de poderes en forma de derechos a los individuos caídos (punto de apoyo de la elaboración por parte de Ockham de la doctrina de los derechos subjetivos²⁴) permite recuperar imperfectamente la libertad perdida (propia del estado de inocencia) que en el estado presente se ejerce a través de facultades individualizadas jurídicamente reconocidas. La libertad se transforma así en un poder jurídico subjetivo que concede a la voluntad una esfera de acción intangible y que, siendo recíproco, permite a los hombres vivir bien y de forma civilizada. El vínculo Dios-hombre al que aludí páginas atrás, permite en su vertiente jurídica reconstruir lo que podría denominarse un “estado de supervivencia” dentro del cual a los sujetos particulares les es dado satisfacer expectativas particulares. Así se inaugura esta peculiar libertad moderna tan vinculada a la filosofía política del individualismo y al escepticismo acerca de los fines morales de las sociedades humanas. La audacia nominalista por la que un fundamento de corte fideísta da paso a una teoría política de sesgo laicista y constitucionalista (a través de una divinidad que renuncia a regir los asuntos terrenales en beneficio de una racionalidad mediadora que deduce derechos subjetivos) consolida un modelo de pensamiento que, como he expuesto en otro lugar, tendrá mucho porvenir en la reflexión jurídica posterior.²⁵

Muy en particular, en el planteamiento kantiano de la libertad externa (de la capacidad de hacer o no hacer según el propio parecer) como un atributo intrínseco del sujeto, que corona la concepción moderna de la libertad prefigurada por el nominalismo. La libertad general según leyes, ligada al presupuesto kantiano del legislador universal que suple la intervención divina mediata del modelo nominalista, delimita espacios iguales de autonomía subjetiva que elevan las mencionadas libertad individual e igualdad formal a principios centrales del orden jurídico. La voluntad general, que quebranta las voluntades individuales en aras del establecimiento de un orden de obrar recíproco formal resolutorio del problema de las voluntades singulares en la realidad social, retoma la función de la dotación

23. El desarrollo de la doctrina ockhamiana del *ius naturale ex suppositione*, subsiguiente a la pérdida del estado original, conduce directamente a un modelo mecánico y procedimental conforme al cual operan los derechos individuales. Sobre la fundamentación de los derechos a los que se hace referencia, v. III-II *Dial.* 3,6 en relación con *Brev.* III, 7, pág. 180. He tenido ocasión de referirme más en extenso a esta cuestión en J. C. Utrera, “Estudio preliminar” a Guillermo de Ockham, *Sobre el poder de los emperadores y los papas*, Madrid, Marcial Pons, col. *Politopías*, 2007, págs. 29-34.

24. Sobre la aportación de Ockham a la génesis teórica de los derechos subjetivos siguen siendo imprescindibles los estudios de M. Villey, “La genèse du droit subjectif chez Guillaume d’Occam” (en *Archives de la philosophie du droit*”, 9, 1964, págs. 97-127) y *La formation de la pensée juridique moderne* (París, Les Éditions Montchrestien, 1968).

25. J. C. Utrera, “Estudio preliminar” a *Conciliarismo y constitucionalismo. Selección de textos I*, Madrid, Marcial Pons, col. *Politopías*, 2005, págs. 31-36.

divina de facultades subjetivas al convertir la autoridad igual de esas voluntades en el estado de naturaleza en esferas de acción garantizadas en el estado civil. La exigencia racional conducente al pacto lleva implícita la existencia de un derecho subjetivo y pre-político, subyacente a un postulado absoluto, que como el mandato racional divino de cuño ockhamiano proporciona la clave para la organización de la coexistencia intersubjetiva. La fórmula kantiana que presenta el Derecho como una ecuación de libertades iguales limitadas recíprocamente, en la medida en que se deduce de unos presupuestos teológicos (ocultos) y filosóficos (explícitos) es, desde mi punto de vista, deudora de éste y coincide con él en el señalamiento de la finalidad primordial del Derecho: la articulación de sujetos de derecho en un plano de igualdad formal.

Sujetos de derecho, trasuntos de los sujetos morales trascendentales, que se constituyen en tales en el estado civil y son el sustrato de la organización política. La libertad externa encuentra así su plasmación en una subjetividad vacía de tendencias y de espacios humanos comunes y, consecuentemente, desplaza el centro de atención de la especulación jurídica del hombre a los mecanismos regulativos que hacen posible el ejercicio de la voluntad así concebida, como arbitrio restringido a la compatibilidad con los arbitrios ajenos. En definitiva, un grado más de perfeccionamiento de la estructura conceptual del modelo de los derechos subjetivos, cuyos elementos esenciales había dejado establecidos el nominalismo político.

Una última nota común digna de especial mención, el protagonismo que tanto el nominalismo como el criticismo vienen a conceder al derecho de propiedad, refuerza este análisis. Aunque desde luego no se trata de un rasgo exclusivo de estos autores, sí lo es la identidad libertad-propiedad en el modo en que es deducida de sus paralelas nociones de racionalidad. Esa racionalidad de tinte iluminista y agustiniano que, paradójicamente, desemboca con la modernidad política en la acendrada defensa de la propiedad individual como resultado de una exigencia racional absoluta.

El *ius appropriandi* ockhamiano, expresión paradigmática de los derechos subjetivos naturales y núcleo de la soberanía individual que impone su voluntad sobre los objetos externos, es sin duda la plasmación de esa libertad posible en la sociedad “corrupta” que propicia su reflexión política.²⁶ El establecimiento y la garantía del derecho de propiedad es un mandato racional que lo muestra como evidente e imprescindible para la pacífica regulación de la convivencia y, sobre todo, ejemplifica el principio de autodeterminación subjetiva en el que se apoya su filosofía jurídica. La voluntad divina y la recta razón vienen a dar, en último extremo, en un precepto absoluto que dicta la necesaria institución del derecho de propiedad y constituye un principio normativo básico, cabría decir que “cons-

26. Conforme a la definición de *Brev.* III, 7, pág. 180, antes mencionada y de *III-II Dial.* 3, 6, el *ius appropriandi* es, literalmente, una facultad de adjudicación de las cosas temporales a una determinada persona, por la que las voluntades individuales actualizan un don divino otorgado para la convivencia.

titucional”, de la comunidad política. Este derecho es, por lo demás, expresión acabada de la nuda formalidad que Ockham concede a esta potestad subjetiva, al deducirla de una racionalidad absoluta *a priori* (supuesta la imposibilidad de volver a la posesión común propia del estado de inocencia), que no desciende al problema de su legítima plasmación en las sociedades históricas reales. El derecho de propiedad es, por lo tanto, un atributo individual —dotación divina y dictado racional— radical, determinante de la subjetividad política y jurídica, subjetividad que se objetiva en la forma abstracta de sujetos cuya libertad se expresa en su condición de propietarios, lo que les permite relacionarse evitando la discordia.

No me parece que la identidad libertad-propiedad en el pensamiento kantiano apenas se aparte sensiblemente de la descrita, si no es para llevarla a su momento de apoteosis, culminante de los intentos anteriores de los filósofos modernos. El postulado jurídico de la razón práctica por el que “puedo tener como mío cualquier objeto externo sometido a mi voluntad”, unido a la afirmación de que quien arrebató el objeto de apropiación menoscaba la libertad²⁷, reafirma ese carácter previo y absoluto del derecho de propiedad, así como subraya hasta qué punto este derecho contiene, y parece agotar, la manifestación externa de la libertad del sujeto moral. La libertad y la igualdad formal se realizan a través de la propiedad privada que, así, consume el ideal regulativo del Derecho. Si el Derecho se define, con carácter general, como un orden de coexistencia de libertades individuales, en el tránsito a la concepción del Derecho privado aparece como un orden de coexistencia de propiedades individuales. De ahí que, como he procurado señalar, la primera parte de la *Doctrina del Derecho* contenida en *La metafísica de las costumbres*, se dedique al estudio de las nociones de “lo mío” y “lo tuyo” como clave de todo el Derecho privado.²⁸ La conversión kantiana de la subjetividad moral en una subjetividad jurídica, que conserva su trascendentalidad y la comunica al derecho de propiedad, colma definitivamente la aspiración de la filosofía moderna a predicar este derecho como un atributo inmediato de la personalidad.

Y si es verdad que a este respecto Kant sigue los pasos de Locke, no lo es menos que vuelve a la fuente original ockhamiana a la que, como se ha venido insistiendo, despoja de elementos teológicos preservando íntegramente su estructura teórica. El estado de naturaleza, que tanto en Ockham como en Kant es el del hombre caído, se redime mediante una racionalidad apriorística que apunta al establecimiento de la propiedad privada que a un mismo tiempo (y esta es una contradicción común) lo cristaliza y lo supera. La institución de la autoridad legítima para la conservación de los derechos y libertades (Ockham), o el paso al estado civil donde “es posible un mío y un tuyo externos” (Kant), derivan de una exigencia lógica que, ciertamente, certifica el individualismo posesivo y procede

27. *MC*, Parte I, cap. 1 § 2, pág. 246.

28. Cfr. M. J. Rodríguez Puerto, *El derecho subjetivo en su historia*, VV.AA., Cádiz, UCA, 2003, pág. 384. La transposición de la libertad interna a la externa (o, si se prefiere, de la moral al derecho), se explicita en el derecho de propiedad en toda su radicalidad.

a su formalización estática (a través del derecho de propiedad) que elimina, eso sí, sus manifestaciones violentas.

La primacía del derecho subjetivo de propiedad y el estrecho vínculo que ambos modelos teóricos establecen entre la garantía de las facultades subjetivas y las funciones de las instituciones políticas encuentra un último punto de contraste en su reflexión sobre el Estado. Reflexión que ni en uno ni otro caso da lugar a una “filosofía del Estado” en sentido estricto, pues resulta una derivación a partir de la filosofía del Derecho: una extensión funcional en el caso de Ockham y una deducción lógico-trascendental en el de Kant. Por lo tanto, la racionalidad absoluta que pueda atribuirse al Estado a propósito del nominalismo político o del criticismo, no lo es sino por subordinación de este concepto al Derecho.²⁹ El valor del Estado es eminentemente instrumental, un medio para la procura de la *pax*, *quies* y *concordia* ockhamianas que hace posible un Estado que “asegura a cada uno lo suyo” en expresión kantiana.³⁰ Una línea de pensamiento que constituye el sustrato del Estado liberal (y que trasluce el orden capitalista que lo acompaña), limitador de sí mismo y maximizador de las acciones individuales.

Al modelo de subjetividad jurídica que acompaña a la tradición de Ockham a Kant, a sus presupuestos teológicos laicizados por la filosofía de la ilustración y a la estructura de pensamiento que tiene en estos autores sus polos capitales, subyacen, como se ha intentado mostrar, elementos centrales de la filosofía jurídico-política moderna y contemporánea.

29. Toda vez que la institución del Estado consiste en el imperio efectivo del Derecho, no es infrecuente la confusión entre la fundamentación kantiana del Estado y la del Derecho, sin reparar en este carácter derivado. A modo de ejemplo, v. F. González Vicén, “La filosofía del Estado en Kant” [*De Kant a Marx. (Estudios de historia de las ideas)*, Valencia, Fernando Torres (ed.), 1984, págs. 79 ss.], donde a partir de la deducción analítica del concepto de Estado desde el concepto de Derecho, se reconoce a aquél un fundamento absoluto.

30. MC, “Doctrina del Derecho”, Parte I, cap. 1 § 9, pág. 256.