

La deriva irracional de las teorías sobre la justicia

The irrational derivation of the theories of justice

<http://dx.doi.org/10.14482/dere.43.7474>

Francisco Carpintero Benítez*

Universidad de Cádiz (España)

* Catedrático de Filosofía del derecho. Universidad de Cádiz. Piedadrey, 3-6º E. 11407 Jerez Fra.
francisco.carpintero@uca.es

Resumen

El autor alude a los moldes veteromecánicos sobre los que ha sido construida la ciencia desde el Iluminismo hasta hoy, también las ciencias humanas. Desde la visión mecánica no solo resultaba un Deus ex machina sino, igualmente, un Homo extra machinam: no hay lugar para el ser humano en el mundo newtoniano. Este viejo paradigma científico ha cambiado hoy bajo las aportaciones de la física del siglo XX, pero en sede de filosofía práctica, aquel antiguo materialismo trata de proseguir su vida impertérritamente. Frente a él, un jurista advierte una pluralidad de formas, y comprueba que los argumentos que hay que dar a un ladrón vulgar, a un policía corrupto o a un conductor que conduce sin prudencia son necesariamente distintos.

Palabras clave: empirismo, persona jurídica, paradigma científico, ontología jurídica, teorías de la justicia.

Abstract

The author refers to 'old-mechanicals' molds (moldes veteromecánicos) on which science has been built from the Enlightenment until today, including the humanistic sciences. From the mechanical view not only was a Deus ex machina but also an Homo extra machinam: no place for humans in the Newtonian world. This old scientific paradigm has changed today with the contributions of twentieth century physics, but in place of practical philosophy, that old materialism is unabashedly continuing.

Keywords: Empiricism, person in the right or legal person, legal positivism, current scientific paradigm, legal ontology, theories of justice.

Fecha de recepción: 25 de marzo de 2014

Fecha de aceptación: 1 de junio de 2014

LA DERIVA IRRACIONAL DE LAS TEORÍAS SOBRE LA JUSTICIA

Desde el siglo XVI a hoy hemos tenido diversas teorías sobre el derecho y la justicia, y más tarde, con el positivismo jurídico, explicaciones sobre el derecho al margen de la justicia. La historia de la reflexión sobre el derecho, y por tanto de la conformación misma de la noción de lo jurídico, se divide en tres grandes períodos históricos. El más antiguo estuvo constituido por la mentalidad jurisprudencial propia del derecho romano y del *Jus Commune*, y el más reciente, al que llamamos Escuela del Derecho Natural Moderno, que ha formado la mentalidad aún hoy dominante. Para que este último modo de pensar llegara a la vida rompió el fuego Fernando Vázquez de Menchaca (1560) y las líneas procedimentales más generales fueron ampliadas por Luis de Molina, Francisco Suárez, Hugo Grocio y, especialmente, Samuel Pufendorf. Finalmente, el positivismo jurídico clásico prescindió de los tópicos del jusnaturalismo moderno y se deshizo de los estados de naturaleza y de los contratos sociales idealizados.

Los primeros autores mencionados no propusieron teorías en el sentido moderno del término, porque una “teoría” supone un punto de partida único y unos desarrollos que puedan ser más o menos previsibles desde las virtualidades contenidas en aquel punto de partida. Tomado en este sentido, el término “teoría” es sinónimo de “sistema”. La primera teoría pretendidamente coherente y unitaria la propuso Thomas Hobbes, y años más tarde, desde otros supuestos antropológicos (aunque confusos), Samuel Pufendorf. (Hugo Grocio estuvo muy lejos de ofrecer una obra sistemática: el suyo fue un estudio ordenado, no casuístico, en el que sigue ocasionalmente distintos puntos de partida según las necesidades de cada argumentación). Después de Pufendorf aparecieron ensayos ‘jusnaturalistas’ (del jusnaturalismo propio de la Escuela Moderna del Derecho Natural) de contenidos distintos pero que tuvieron en común partir desde un *principium unicum* desde el que, normalmente, se seguía el contractualismo jurídico-político. Hobbes, Pufendorf, Locke, Gundling, Koehler y otros más respondieron a estas nuevas exigencias, cada cual a su modo. Entre ellos triunfó el modo de entender la sociedad política que partía en un primer momento desde los hombres aislados en el *status naturae* y que más tarde

crean la sociedad actual mediante un contrato, de modo que hicieron entonces y hacen ahora de los pactos el gran o el único recurso para crear la legislación. La nota quizá más típica de estas teorías es afirmar un *prius* y un *posterius* en la vida humana. El primer momento, representado por la figura del ‘estado de naturaleza’, afirmaba unas exigencias o unos derechos insuficientemente protegidos, y el segundo constituía la justicia porque se hacían realidad aquellos primeros derechos.

La naturaleza de sus explicaciones hace que la exposición de ellas no pueda seguir un camino lógicamente lineal. Sería magnífico estar en condiciones de individuar su método, mostrar los elementos usados en sus desarrollos argumentativos, aludir a la naturaleza de estas argumentaciones y, finalmente, exponer los resultados que obtuvieron. Estamos ante tres pasos que parecen necesarios en una exposición ordenada y clara desde el punto de vista lógico. Pero la ciencia social que inauguró Hobbes no se deja exponer de este modo, porque los *moderni* usaron síntesis *a priori* en las que aparentemente parten del *status naturae* para arribar a una sociedad política y jurídica en la que sus derechos estén mejor defendidos; pero sucede que, en definitiva, es este último momento el que domina los razonamientos desde los primeros pasos de cada teoría, de forma que las argumentaciones forman una unidad hasta cierto punto indivisible.

1. APARECIERON ‘TEORÍAS’ SOBRE LA POLÍTICA Y EL DERECHO

Este nuevo estilo de entender el derecho se formó doctrinalmente durante la Edad Moderna, y podría parecer que no sobrevivió a su tiempo. Tengamos presente que a la altura del año 1800 habían perdido su prestigio las doctrinas sobre el derecho natural anteriores al siglo XVII –solamente permanecían escolásticos con obras de poca calidad– (*vid. per totum* Cabrera Caro, 2001) y se había impuesto el jusnaturalismo propiamente moderno como comprensivo de toda explicación sobre el *jus naturale*. De hecho, la teoría del derecho natural estaba identificada con estas explicaciones que partían desde los individuos aislados, etc. Rechazar el derecho natural implicaba ante todo negar la validez de la figura del *status naturae* y, con ella, la de los contractualismos

político-jurídicos (*vid.* Carpintero Benítez, 1989 y 1993). Todo parecía apuntar que tras la oleada de críticas que recibieron los kantianos que publican en el paso del siglo XVIII al XIX, los contractualismos debían permanecer en un cajón de la historia. Fue tan grande la reacción anti-moderna –es decir, antiusnaturalista– del siglo XIX, en la que publicaron personajes como Gustav Hugo, John Austin, James Lorimer, John Lightwood, Nicolaeus Falck, Federico Carlos de Savigny, Heinrich Ahrens, los comentaristas franceses del código, y en el plano estrictamente positivista, Ludwig Knapp o Carl Bergbohm, que las construcciones intelectuales basadas en los estados de naturaleza y posteriores contratos sociales parecían destinadas al olvido.

Pero una vez rechazadas las teorías del nuevo derecho natural, el triunfo del positivismo jurídico no logró llegar a una situación de equilibrio doctrinal: provocó tantos o más problemas que planteaba la negación del jusnaturalismo moderno. Aparte de las discusiones decimonónicas, la crisis se hizo evidente a partir de 1939, y después de ese año fue patente a todos que o se afirmaba una justicia objetiva que no dependiera de sentimientos momentáneamente vividos (valores) o era preciso buscar un sucedáneo. Puestos a suplir esa justicia y conseguir ese sucedáneo, en un primer momento se guardaron las formas en la Declaración Universal de Derechos de 1948. Pero aquel fue un documento que carecía deliberadamente de una base antropológica definida. Además, en él estaba ausente una decidida referencia a las ‘cosas’ a través de las que nos relacionamos los seres humanos, porque las personas se fragmentan, en sus concreciones vitales, en tantas cosas como han de hacer. Las personas representan el momento que podemos llamar ‘metafísico’ y las cosas el momento ontológico.

Los siglos XVIII y XIX, y también buena parte del siglo XX, han estado dominados por el paradigma científico omniabarcante que representaba la mecánica de Newton. Desde esta base se impuso una manifestación más de la cuadratura del círculo: ¿cómo afirmar la existencia de la dignidad personal y de la operatividad jurídica de las ‘cosas’ desde el punto de vista filosófico geométrico-mecánico? No es posible afirmar ambas realidades porque el hombre, estudiado desde un ángulo materialista, constituye una especie biológica más: un animal racional y,

además, el materialismo vuelve imposible hablar de 'formas' distintas: para los materialistas solo es posible un pensamiento binómico que añade-detrae una o varias unidades de la misma naturaleza. Pero, sin embargo, les hacían falta teorías sobre la justicia, porque el legislador o el juez no pueden decir a los ciudadanos que les dictarán unas leyes y sentencias que no tienen el *deber* de obedecerlas.

Es decir, era preciso completar las declaraciones de derechos con unas explicaciones más amplias sobre la justicia de la convivencia político-jurídica. Respondiendo a estos requerimientos, el último tercio del siglo XX vio aparecer varias *teorías* sobre la justicia. Prescindiendo de los autores que se insertaron en subgrupos epigonales, estas nuevas teorías fueron fundamentalmente de dos tipos. Uno, el europeo, encabezado por Apel y Habermas. Como ellos, de origen marxista y, por tanto, anclados inicialmente en una filosofía empirista, proponen sin embargo un noúmeno –una 'pragmática formal' encastrada en el lenguaje–, han de reconocer que sus teorías sobre la justicia parten de una petición de principio (*vid. per totum* Cortina, 1985). Ha sido comprensible que haya tenido más éxito el grupo anglosajón, compuesto por autores tan distintos como Buchanan, Nozick o Rawls. El tema, ahora, es saber si estas teorías han conseguido el equilibrio entre la afirmación de la positividad del derecho y los deseos que levanta la idea de la justicia. No tratamos del equilibrio lógico o intelectual, sino de explicar el acompañamiento de las exigencias de nuestra cotidianidad más vital con una doctrina que sea capaz de explicar, desde sus bases teóricas, lo que podemos y debemos hacer todos los días.

Parece que el primer interrogante que se impone es preguntarnos sobre los derechos especiales pueden alegar unas teorías para exigir el asentimiento. Las explicaciones premodernas pretendían reproducir la realidad o, al menos, reflexionar al filo de ella, y así procedieron Platón, Aristóteles, los estoicos, Tomás de Aquino, Juan de Mariana, Saavedra Fajardo o Ulricus Huber. Pero por motivos obvios, los empiristas no pueden lanzar esta pretensión, porque ello implicaría reconocer tanto a las personas como a las cosas que encauzan a la cotidianidad de las personas. Parece que detrás de la capacidad de estas teorías para exigir

asentimiento opera algún factor oculto a simple vista que les otorga su fuerza para la imposición social. Panofsky (2008) nos indica que

Lo que designamos como tendencia moderna presupone siempre una unidad superior más allá del espacio vacío y de los cuerpos, de modo que, desde un principio, la contemplación de ellos, observados a través de estos presupuestos, conserve su orientación y unidad. (p. 26)

¿Qué factor tan presente como silente estuvo operativo en ellas?

2. EL NOMINALISMO REQUERIDO

Históricamente, el materialismo, con su correspondiente empirismo, se desentendió de la noción de “persona”, es decir, de la cualidad personal del ser humano. La palabra “persona” está vetada de hecho en amplios círculos académicos. La expresión misma de derechos del hombre ha sido sustituida por la de derechos humanos, porque parece que el sustantivo ‘hombre’ compromete con los campos de la ontología y de la metafísica y es preferible utilizar –puestos a evitar cargas ontológicas– el simple adjetivo de ‘humano’¹. En estos ambientes la persona no existe en la reflexión sobre el derecho, y Kelsen (1960) dejó establecido que la expresión “persona jurídica” es solo una construcción doctrinal que es superflua en la descripción del derecho (§ 33), pues el derecho se compone de normas y una persona es tan solo un punto ideal de atribución (*Zuschreibung*) de un sector de las normas del ordenamiento jurídico. Es tan solo una construcción de los juristas que resulta superflua en la descripción teórica del derecho².

¹ En esta línea, Ollero (2007) nos indica que “Resultará fácil constatar que buena parte de la resistencia de los juristas a reconocer como derechos *proprio vigore* los llamados derechos humanos es su opción –con frecuencia acrítica– por una perspectiva normativista, que simplifica la realidad presentando al derecho como un sistema de normas, positivadas de una vez por todas y listas en consecuencia para una aplicación técnica sin ulteriores juicios de valor” (p. 139).

² Así resultaba que los judíos en el *III Reich* eran puntos ideales de atribución de un sector de las normas vigentes en ese régimen político. En la *Reine Rechtslehre* está ausente deliberadamente cualquier otra consideración de los seres humanos en nombre de su pureza lógica.

Junto a las personas fueron proscritas las ‘cosas’. Las teorías de la justicia consideradas ahora solo reconocen individuos entre los que no media ninguna institución que pueda ser ‘anterior’ al juego libre de sus voluntades. Esta negación de las cosas fue una secuela de la mentalidad cartesiana, que expulsaba diversas dimensiones de la realidad del ámbito de la intuición humana, ya que Descartes consideró que la res extensa era uniforme, sin pluralidad de formas ni, por tanto, de cosas³. Eran eliminaciones previsibles porque esta insuficiencia exigida por su empirismo a medias fue el requisito para afirmar la condición formal de la síntesis (esto es, el ‘valor’ de cada teoría) porque tal condición está puesta desde el interior de la conciencia humana, sin necesidad de recurrir a ningún factor exterior a ella. Los razonamientos tan exquisitamente lógicos de las teorías actuales sobre la racionalidad práctica están edificados, explícita o implícitamente, sobre esta pretendida capacidad operativa autónoma de la imaginación o conciencia representativa del hombre⁴.

2.1 La eliminación de las ‘sustancias’

Ya que estamos ante eliminaciones objetuales, veamos la primera de todas ellas: la posibilidad para la validez de la inconcreción de estas reglas –hablo de inconcreción porque no reconocieron la existencias plurales y las operatividad de las cosas y de las personas– se fundamentaba ante todo en la negación de la existencia de las ‘sustancias’,

³ Tirso de Andrés (2002) explica que “Por muy paradójico que resulte el camino, la *res cogitans* se nos acaba de morir, ya sólo queda la *res extensa*. Para nuestra sorpresa, la *res extensa* cartesiana ha resultado ser bastante *cogitans* ... La Inteligencia Artificial deja al dualismo cartesiano sin sentido. Si el *cogito*, si pensar, consiste en una pura capacidad racional o formal, pertenece también a la máquina extensa material. En la *res extensa* hay más *logos* y capacidad de *logos* de la que nunca pensó el racionalismo” (p. 79).

⁴ ¿Qué quedaría de Habermas o de Rawls si hubieran de reconocer el valor específicamente normativo y distinto de una compraventa y una hipoteca? O, argumentando en un plano más general, ¿qué sucedería si Rawls hubiera de incluir junto al egoísmo individual alguna otra tendencia humana? El “Segundo Rawls”, el autor de *Liberalismo político*, hace una llamada a la solidaridad para cooperar solidariamente en el interior de una sociedad democrática. Pero esto es una completa incongruencia en el conjunto de sus explicaciones; una incongruencia que puede ser aceptada por los que siguen bastante incondicionalmente pero que nunca puede ser justificada teóricamente.

que fueron entendidas como las realidades que existen por sí mismas y que se *soportan* ellas a sí mismas. No es que la reflexión filosófica más general haya entendido de este modo a las sustancias, de una forma tan excesivamente anclada en la imaginación geométrica, sino que esta fue la forma como las presentaron estos filósofos. Las diversas variantes materialistas entendieron que solamente existe un único protoelemento que va adoptando diferentes manifestaciones, de modo que no existen *realmente* diferencias entre las cosas que se nos muestran distintas. Al filo de este modo de pensar, Hobbes (1839) estableció que no hay diferencias entre las sustancias y los accidentes (p. 104).

Entendieron a las sustancias como el soporte material de los fenómenos⁵, unos soportes que habían de estar ubicados en las coordenadas formadas por la representación usual entonces de espacio-tiempo⁶. Locke fue muy explícito al proponer el mito hindú de la tortuga que soporta el mundo para mostrar el absurdo de la defensa de las sustancias⁷. El asunto empeoraba porque estos empiristas –aunque Locke fuera empirista a su modo– entendían que los filósofos que habían afirmado las sustancias mantenían que, mediante una intuición especialmente directa, los hombres conoceríamos lo que son las cosas en sí metafísicamente. Concluyeron que como esta posibilidad es manifiestamente falsa, ya que nunca hemos sabido explicar el espacio o el tiempo o el conjunto el nuevo universo que había propuesto Newton, la imposibilidad de conocer lo más amplio conllevaba la imposibilidad para conocer lo más concreto.

⁵ La actitud de estos filósofos fue extraña. Ellos se representaron a la negación como simétrica de la afirmación, de modo que si no existen las sustancias, solamente pueden existir sus apariencias. La negación, como afirmación, se basta a sí misma, y tiene la capacidad de crear ideas negativas. En un plano más general, Bergson argumenta así. *Vid.* Bergson (1991, p. 737). En realidad, estas actitudes respondían a un sentido común elemental y poco científico. Heisenberg (1959) destaca que el conocimiento de las ‘sustancias’ no es la tarea de los físicos (*vid.* p. 92).

⁶ Según Hobbes, una sustancia es una ‘cosa’ que subsiste por sí misma y que ocupa un lugar en el espacio. *Vid.*, por ejemplo: *Elements of Philosophy* (p. 102).

⁷ Aludía al mito indio que mantenía que la Tierra es sostenida por los hombros de un gigante, y que el gigante se apoya sobre un elefante y éste sobre una tortuga. ¿Sobre qué se apoya la tortuga? *Vid.* Locke (1823, p. 167).

2.2 La emergencia del fenomenismo

En su momento fue comprensible esta forma de proceder porque la Edad Moderna propuso una construcción intelectual (la Mecánica de Newton) que permitía acceder con seguridad al conocimiento de la realidad física pero sin saber qué es esa *sustancialidad*: pues sabemos que existe la ley de la gravitación universal, pero no sabemos por qué ni para qué existe. Pero esta mentalidad era optimista en el campo de la técnica — *The End of kwnodledge is power* — y entendía que de la mano del método nuevo, siempre pivotando sobre construcciones intelectuales ulteriores que inordinaban, de forma pragmática, los fenómenos observados, sabremos cómo manipular lo que está ante nosotros, y si aún permanecen arcanos, desaparecerán inexorablemente con el desarrollo de la ciencia. Ellos pusieron su fe en un *constructo* intelectual que primaba sobre las observaciones hechas sobre la realidad, o al menos sobre sectores de ella⁸. Todo lo que no pudiera ser reconducido a las exigencias de ese constructo fue expulsado del campo de la ciencia.

De la mano de esta renuncia epistemológica, algunos universitarios parten directamente, y sin más explicaciones, de los signos o símbolos en que consiste, según ellos, toda comunicación. Los que integran hoy las filosofías sistémicas proceden de este modo, y los que mantienen filosofías hermenéuticas fuertes hacen lo mismo⁹. Para ellos es sufi-

⁸ Sobre lo que sea un 'constructo' de este tipo, Heisenberg (1939) nos indica que el modelo definitivo y cerrado, siempre contrastado con la experiencia, es la imagen isomorfa u homomorfa de un sistema dado en la experiencia, como sucede con los conceptos puros de las matemáticas (*vid.* pp. 110-111). En la página 112 explica las condiciones para esta isomorfía: primera, que en ambos sistemas los elementos entre los que se ha de establecer una correspondencia sean caracterizados inequívocamente a medida que se van presentando; segunda, que las relaciones entre ellos sean definidas inequívocamente en todas sus propiedades esenciales.

⁹ Habermas explica que las filosofías de la conciencia abandonan ya el horizonte usual, con su modelo de conocimiento basado en la percepción y representación de objetos. En lugar del sujeto aislado, que se orienta hacia los objetos, y se convierte él mismo en objeto en el proceso de la reflexión, no solamente aparece la idea de un conocimiento mediado lingüísticamente y referido a la acción, sino también el nexo entre la praxis y la comunicación cotidianas, en la que se inscriben las realizaciones cognitivas que en su origen son intersubjetivas al tiempo que cooperativas. Que este nexo se estudie como forma vital o como mundo vital, como praxis o interacción mediada lingüísticamente, como juego de habla o conversación, como trasfondo cultural, tradición o his-

ciente con destacar un horizonte cultural o lingüístico común que se expresa o consiste en signos. La primera tendencia fenomenista, la que fue propia del siglo XVII, ha sido culminada, en tono más fuerte, en la segunda mitad del siglo XX.

Estas reducciones simbólicas han sido posibles porque estas imágenes avanzadas argumentativamente e insilogizadas ya de contenidos eran válidas porque la vista se explica por la vista, hecho que nos lleva al estudio del estilo geométrico de pensar. Los filósofos empiristas comprendieron pronto las virtualidades que les prestaba este estilo visual de considerar el conocimiento humano, y Hobbes (1839) declaró la naturaleza de *pictures* de las imágenes que poseemos (p. 84). En esta misma línea, desde la irrupción de la filosofía lingüística a comienzos del siglo XX, estas consideraciones han sido reforzadas por las doctrinas semióticas, que mantienen que el conocimiento humano consiste en un flujo continuo de comunicación ante todo visual. El ‘nominalismo’ de hoy es fundamentalmente simbólico, ya que proviene desde las diferencias entre las palabras usadas sin necesidad de referirlas al ámbito extralingüístico, y tiende a diseñar a los átomos lingüísticos más sobre la idea de la *picture* o *Bild* que no sobre el sonido¹⁰.

toria de influencia, es un hecho que, según él, resulta indiferente (*vid.* Habermas, 1985, p. 19).

La fundamentación de este rechazo de las filosofías de la conciencia posee un carácter singular con su propuesta de una vuelta al ‘sentido común’: “Lo decisivo es que todos estos conceptos de sentido común alcanzan un rango que hasta ahora estaba reservado a los conceptos fundamentales de la epistemología, sin que por lo demás tengan que funcionar como éstos. Las dimensiones de la acción y del habla no tienen por qué anteponerse a la cognición” (Habermas, 1985).

¹⁰ Saussure (1991) explicaba que “La imagen gráfica de las palabras nos impresiona como un objeto permanente y sólido, más idóneo que el sonido para constituir la unidad de la lengua a través del tiempo. Aunque este vínculo sea superficial y cree una unidad puramente científica, es mucho más fácil de captar” (p. 54). La misma tesis la sostiene Ayer (1984) desde el terreno del positivismo lógico: “Cuando enseñamos ostensivamente a alguien el nombre de lo que en la teoría está clasificado como objeto público, lo colocamos en una situación en la que asumimos que él tendrá, digamos, una experiencia visual que es semejante a la nuestra propia, y que le dará una interpretación semejante” (p.102).

3. LA NUEVA RACIONALIDAD

Al negar las sustancias, con sus límites inevitables —pues una sustancia es aquello que se afirma individualmente frente al resto de la realidad— y al sustituir la filosofía de las sustancias por un fluido de movimiento sin comienzo ni fin, parecería que la mentalidad moderna debiera haber reconciliado al hombre con ‘su’ entorno, ya que el ser humano era solo una parte del Todo universal. Para superar la miseria humana bastaría con dejar que el hombre se entregara a los hechos, y esta es la tesis subyacente en los grandes materialistas del Iluminismo: pensemos en d’Holbach y Helvetius. Pero no fue así porque los filósofos empiristas hubieron de luchar contra el mundo, al que supusieron deficientemente dominado, y contra la sociedad en la que vivían, a la que suponían insuficientemente socializada. Su actitud no fue de respeto, como la del hijo en su casa, según expresaba el dicho medieval: *Philosophus est in mundo sicut filius in domo*: el amor fue sustituido por el deseo de dominación. El empirismo ha sido poco empirista.

Lo procedente es buscar las formas argumentativas a través de las que este fenomenismo llegó a formar sus propias visiones sobre la sociedad. Lo primero que viene a la cabeza del estudioso es que usaron lo que podríamos llamar el raciocinio-función, porque tomaron un dato de la vida real y, mediante razonamientos lógicos separados de sus contextos, lo pusieron al servicio de la función teorematizada de una realidad más amplia, ya imaginada normalmente antes de emprender la investigación, y normativa de hecho en cada estudio. No hay distinción entre los conceptos afirmados inicialmente y las posibilidades lógicas y operativas que se desprenden desde ellos. Adelanto que pudieron afirmar este funcionalismo porque suponían una totalidad o conjunto operativo total¹¹, y en definitiva, una identidad de esta totalidad con-

¹¹ Diderot (1992) explicitaba con brevedad digna de agradecimiento lo que otros muchos ilustrados exponían tras muchas páginas: “La independencia absoluta de un solo hecho es incompatible con la idea de totalidad; y sin la idea de totalidad ya no hay filosofía” (§ XI, p. 23).

sigo misma conseguida mediante la representación paralógica de uniformidad, circularidad e infinitud¹².

Así, el hombre, al considerarse una parte de la realidad observable, expresaba necesariamente la verdad si construye su ciencia de acuerdo con la razón verdadera, la que cualquiera puede observar si prescinde de los prejuicios heredados. En esta mentalidad las ciencias jurídicas y políticas descansan en la identidad entre sujeto y objeto, en la identificación entre razón teórica y razón práctica, y es precisamente esta recíproca implicación idéntica la que permite, como connaturalmente, que el sujeto llegue a su plenitud de su conocimiento en su adecuación a lo que es y hay. Esta forma de proceder no representó a los *moderni* un problema especial, porque ellos entendían que dominaban los resortes de la racionalidad, ya que la representación moderna de la conciencia consistía en una conciencia de sí que se concibe absolutamente, de forma que el pensamiento puro aparece como algo que es frente a la conciencia, sin que permita alguna representación que se entienda que proviene desde más allá de ella. El buen éxito del sistema está garantizado de antemano, ya que sus axiomas, sus elementos funcionales o algoritmos y sus conclusiones forman una unidad previa a cada investigación concreta.

Propusieron formas de construcción simplemente fenoménicas que no admiten la inferencia de otras entidades en el conocimiento. No perdamos de vista el dato inicial, que es el decisivo: la gran herencia del materialismo ha consistido en afirmar, pese a los pesares, una sola realidad —poco importa que hablemos de materia o movimiento— que adquiere aparentes formas distintas en su desenvolvimiento. No podían admitir una sola forma o cualidad, en los sentidos estrictos de estos términos, distinta de este término único porque una ‘sustancia’ nueva hubiera roto el presupuesto más elemental desde el que partían, que era la unidad y la identidad del todo universal consigo mismo.

¹² Lord Shaftesbury (1711/1978), ya indicaba perspicazmente que las actitudes dogmáticas surgen desde el miedo (vol. II, p. 187).

3.1 Contexto de presentación y contexto de justificación

Los filósofos que partieron desde una base inicialmente empirista se oponen a la visión del mundo del hombre corriente, pues este hombre conoce ‘cosas’ distintas y sabe que la forma de conducir un automóvil es distinta del modo de llevar a un caballo. Sabemos que estuvieron en condiciones de traspasar la diversidad hasta intuir una sola protorealidad ante todo porque afirmaron la unidad entre el sujeto que conoce, el objeto estudiado y las leyes del estudio. Ante todo afirmaron la unidad entre lo que podemos llamar el plano de conocimiento o presentación con el plano de justificación o representación¹³.

El contexto de presentación sería el discurso expuesto según los condicionantes de la cultura (geométrica, política, matemática, física, ética, etc.) en la que cada época expone sus aportaciones¹⁴. El contexto de justificación estaría compuesto por los presupuestos y las operaciones racionales por las que los científicos filtran los datos suministrados por los sentidos para declarar algunos de estos datos como válidos científicamente. Este era el momento más altamente dogmático o miedoso¹⁵ —las teorías modernas estaban consumidas por el miedo y, por ello, obsesionadas por el rigor— porque estas teorías negaban las capacidades de los sentidos y de la mente humana para sustituirlas por reglas

¹³ Biel (1574) en la segunda mitad del siglo XV distinguía limpiamente ambos contextos: “Tertium notandum: quod est duplex actus intellectus, apprehensivus et judicativus. Primus est respectu cuiuscumque potentiae terminare actus potentiae cognitivae, sive sit complexum, vel incomplexum. Sic apprehendimus terminos propositionis, et ipsas propositiones, argumenta et syllogismos, demonstrationes: et universaliter omnia, quae respiciunt objective a potentia intellectiva. Actus judicativus est actus intellectus, quod assentit, vel dissentit propositioni verae, vel falsae: et illa est tantum respectu complexi propositionalis ... intellectus habet duos actus scilicet. Apprehensivum et judicativum. Et sunt separabilis, primus a secundo” (Prologus, Quaestio Prima). Domingo de Soto (1580) desde una posición filosófica general distinta también distinguía ambos momentos, y escribía que “Unde cum duae sint partes scientiae, ut rem intelligas, altera ut credas” (p. 13).

¹⁴ Este ha sido un tema recurrente en la historia de la filosofía. El mismo Descartes (1953) lo expresaba con precisión: “Car l’action de la pensée par laquelle on croit une chose, étant celle par laquelle on connaît qu’on le croit, elles sont souvent l’une sans l’autre” (p. 141).

¹⁵ Lord Shaftesbury (1978) ya indicaba perspicazmente que las actitudes dogmáticas surgen desde el miedo (*vid.*, p. 187).

validadoras de la experiencia que no tanto afirmaban como negaban —de algún modo algo contradictorio con sus pretensiones de identidad—, concediendo validez solo a los datos que han pasado los filtros *impuestos*. Confundieron rigor y exactitud; en realidad, buscaban una exactitud inalcanzable para el hombre. Debieran haber dejado que el hombre fuera llevado por los datos instantáneos que perciben sus sentidos, de forma que quedaran en manos de los fenómenos; pero en lugar de hacer esto extrajeron leyes generales desde lo que consideraban que era la razón si estaba estudiada y expuesta ‘naturalmente’.

Reitero que esta *naturalidad* era posible porque la Modernidad —ya aludamos al jusnaturalismo propiamente moderno, ya al empirismo epistemológico que se impuso en el siglo XX y ha dado lugar a sus teorías sobre la justicia— situó en virtud del método una circularidad en la que los elementos aparentemente finales adelantaban intrametódicamente lo que podía ser dicho sobre la justicia; pues en la filosofía del derecho se trataba de crear doctrinalmente un poder político que por el hecho de operar según las condiciones ya determinadas en la síntesis inicial volviera justo lo decidido por él. Ya indiqué que entendieron que bastaba con situar al ser humano en el contexto que le correspondía en el Todo Universal, el *Trabant* o *Weltall*. La ciencia sobre el hombre que inauguran Hobbes, Locke, Thomasius, d’Holbach, etc., es ante todo intuitiva ya que la intuición, más en su base es la afirmación previa de la totalidad, siempre anticipada a lo concreto, de modo que lo último se entiende desde aquel dato primero. Fue la edad de oro de los argumentos ontológicos de todo tipo, ya que lo determinado solo se explicaba desde la totalidad de lo que es¹⁶ y, como es lógico, los dos filósofos más representativos de este período, Descartes y Kant, solamente admitieron este argumento para probar la existencia de Dios¹⁷.

¹⁶ Agatopisto Cromaziano (1791) reproducía con brevedad y precisión esta mentalidad cuando escribía que “Ich erkenne nun durch meine Zweifel, dass ich unvollkommen bin, und sehe ein, dass es besser seyn würde ... und hier entsteht in mir die Idee eines vollkommenen Wesens. Diese Idee in meiner unvollkommenen Natur ihrer letzte Grund nicht haben, kann nur von einem Absolut vollkommenen Wesen selbst berrühren” (pp. 21 y 33). He dejado el idioma alemán tal como se presenta en esta edición.

¹⁷ Sobre el argumento ontológico en Descartes, *vid.* Seconde Méditation, en *Œuvres et lettres*

El observador individual activo, al que podemos llamar el científico, al ser deducido desde la representación previa de lo que es, se diluye en el objeto que estudia.

Era un círculo mágico porque no estudiaba ni describía: la conciencia de la identidad de toda la realidad con ella misma actuaba continuamente como contexto de justificación, y como componía la misma realidad que lo expuesto o lo justificado, lo uno se explicaba y garantizaba por lo otro¹⁸. Nunca las explicaciones circulares han dispuesto de más facilidades para obtener éxito. Fue previsible que Kant declarara que la razón posee forma circular¹⁹. Se trataba en realidad de una presentación mítica, pues el mito se justifica por lo que presenta: lo que se ve en el mito se explica en él. Es un proceso similar al de la geometría: el círculo se forma por el giro de un radio, y no hay interrogante anterior ni ulterior sobre esta construcción y su validez²⁰. Era pura analiticidad²¹, hecha posible por definiciones genéticas o síntesis *a priori*.

Estamos ante anticipaciones en la que los factores aparentemente posteriores forzaban la progresión 'lógica' de los elementos anteriores, y esta anticipación introducía la unidad total, sistemática, que realmente

(Paris, Gallimard, pp. 289-290). Kant en su *Crítica de la razón pura* abordó en varias ocasiones el argumento ontológico. En A592 y ss. explica que tal argumento no es válido porque no se puede definir al sujeto por algún predicado. Algo después, en A 625-630, explica sin más razonamientos que es el único argumento posible para demostrar la existencia de Dios.

¹⁸ Hobbes, que reducía la filosofía a geometría, como manifiesta de forma especialmente clara en sus *Elements of Philosophy*, indicaba que la geometría no es distinta de la geometría misma. *Vid.* entre otros lugares de esta obra, p. 89.

¹⁹ En *Crítica de la razón pura*, A 762, declara que la razón no es una llanura, sino una esfera.

²⁰ La conciencia medieval y moderna percibió esta analiticidad, y captó pronto que las figuras geométricas no se prestaban a explicaciones matemáticas: de ahí las denuncias de Alejandro de Alés (hace años conocido como Alejandro de Hales, hasta que los bibliotecarios cambiaron el nombre en razón de ser originario de la aldea francesa de Alés) ya en el siglo XIII, y ahí también la desconfianza de Descartes frente a los datos proporcionados por los sentidos: todas las denuncias que hace en su *Discurso del Método* se refieren a las falacias a que llevan las explicaciones racionales de los constructos geométricos. Es obvio que desconfiaba ante todo de los datos proporcionados por la vista.

²¹ Couturat (1905/ 1979) explicaba que estos modos de proceder son analíticos "parce qu'on l'existence pût se déduire de leur définition" (p. 85).

no era tanto un resultado como la regla maestra²²: la unidad reside en la concordancia; el principio de no contradicción introduce el sistema *in nuce*; el conocimiento se identifica con el juicio, que incorpora lo particular al sistema; todo pensamiento que no tienda al sistema carece de dirección o es arbitrario²³.

3.2 La racionalidad geométrica y sistemática

Un espíritu algo cándido estaría tentado a entender que el análisis de los datos de la realidad estudiada, y la síntesis posterior de estos datos, conducen *naturalmente* al concepto del derecho; pero ni aquel dato primero es inocente, ni los razonamientos lógicos posteriores son tampoco inocuos, de forma que pudieran servir para investigar qué es el derecho, qué son los derechos humanos, o qué es el derecho subjetivo. Porque la función predeterminada se erige en la guía de la investigación, y lo que más destaca en sus obras es la unidad subyacente que confiere — desde aquella función teórica aparentemente inicial— unidad, armonía y pureza al sistema: así creyeron estar construyendo un edificio científico, y desde entonces la pretensión sistemática se ha erigido en sinónimo de científicidad o seriedad de las investigaciones. Entendieron que así construirían una ciencia que sobrepasara los elementos ofrecidos por la simple experiencia. Hobbes buscó este guion conductor en el deseo de justicia y seguridad; Locke, en el aseguramiento de las libertades sobre

²² Diesselhorst (1968) explica esta exigencia en Hobbes: “Diese resolutiv-kompositive Methode wendet Hobbes auch auf die moral- und Gesellschaftsphilosophie an. Dabei sind zunächst zwei Prämissen dieser Methodenübertragung klarzustellen: a) Auch der Mensch ist ein Körper; auch seine Handlungen ergeben sich mechanisch notwendig als Bewegungen, die durch die Bewegungen anderer Körper mittels der Sinneseindrücke mechanisch notwendig hervorgerufen werden. b) Die Menschen schaffen durch diese (mechanisch) notwendigen Handlungen den Staat und folgeweise die bürgerlichen Gesetze auch. So, wie etwa ein Würfel auf die gleichförmige Bewegung einer Fläche im Raum zurückgeführt werden kann, diese wiederum auf die gleichförmige Bewegung einer Linie und diese schließlich auf die gleichförmige Bewegung eines Punktes, und so wie der Würfel nach dieser Auflösung wieder entsprechend zusammensetzen ist, so löst sich der Staat in die ihn mechanisch notwendig ergebenden Voraussetzungen auf, und so kann man schließlich seine Zusammensetzung apriorisch demonstrieren” (p. 10).

²³ *Vid.* Horkheimer-Adorno (1987, pp. 102-103). Diderot (1992) escribía expresivamente que “L’indépendance absolue d’un seul fait est incompatible avec l’idée de tout; et sans l’idée de tout, plus de philosophie” (§ XI, p. 22).

las propiedades privadas; Kant quiso un sujeto libre, en su persona y en sus propiedades, y nos propuso la figura de la *juristische Person*, una figura que ya había propuesto Samuel Pufendorf en cierta medida hablando de las 'esferas individuales y morales de libertad'²⁴.

En este punto, como en tantos otros, no hubo diferencias entre los fenomenistas como Locke o los idealistas como Fichte, pues ambos estilos filosóficos se nutrían, cada uno a su modo, de este mismo ambiente intelectual. En este punto, como en tantos otros, no hubo diferencias entre los fenomenistas como Locke o los idealistas como Fichte, pues ambos estilos filosóficos se nutrían, cada uno a su modo, de este mismo ambiente intelectual. (Los empiristas propusieron una unidad teórica extraída de la observación pretendida de la razón. Como parecía que una totalidad solo podía ser impugnada desde otra totalidad que se anticipaba a cada conocimiento concreto, los idealistas abandonaron las legalidades previas de naturaleza simplemente lógica o psicológica y propusieron noúmenos a *priori*). La totalidad sistemática fue anticipada en ambos casos, y mientras que los idealistas hicieron de esta exigencia el punto decisivo de sus explicaciones, viendo la conciencia o el yo como una progresión o regresión hacia sí, los materialistas se limitaron a sentar tesis contradictorias mientras explicaban la progresión y amplificación de las sensaciones fenoménicas hacia totalidades más amplias de tipo legaliformes a las que, sin embargo, a pesar de no venir avaladas íntegramente por la empiria, presentaron como propiamente necesarias o universales²⁵. El estatuto de la construcción quedó

²⁴ Entendí que la 'persona jurídica' así entendida fue obra kantiana. *Vid.* Carpintero Benítez (1987, pp. 477-522). Este estudio está disponible en la web franciscocarpintero.com. Más tarde hube de rectificar para llevar esta doctrina a tiempos anteriores. *Vid.* Carpintero Benítez (2013).

²⁵ Al hablar de contradicciones no me refiero tanto a las posibles incoherencias que yo pudiera creer observar en las bases de estas filosofías –pues una explicación sobre el hombre no puede ser descalificada sin más por la denuncia de una contradicción como de tipo lógico en la base de un sistema filosófico– como a las contradicciones concretas y puntuales que cualquiera encuentra en sus explicaciones. Si denunciara simples antinomias lógicas, me haría acreedor a los reproches de Fichte (1984) cuando escribe que "Mas, ¿qué dice este tan temible principio lógico de contradicción, con el cual se pretende derribar por el suelo, de un golpe, nuestro sistema? Hasta donde me es conocido, nada más que esto: *si* un concepto está ya determinado por una cierta nota, no puede ser determinado por otra opuesta a la primera. Pero por *qué* nota haya de estar determinado primitivamente un concepto, no lo dice, ni puede, por su naturaleza, decirlo, pues el principio

identificado con el estatuto de lo construido: en realidad, es este último el que domina todos sus desarrollos, aunque momentáneamente se desgrane de forma fragmentaria en procesos metódicos intermedios.

Tenemos unos primeros elementos para el juicio: estos constructos consistirían en tomar un número de conceptos fundamentales proporcionados por la misma observación —pues el empirismo se auto-presentó como la explicación científica que no quiere deber a nada a nadie— para derivar desde ellos los demás conceptos según un desarrollo teorematizado que fue llamado un sistema, que es un modo de construir mediante conceptos muy típicamente moderno²⁶. Como los términos introducidos son definidos por otros términos ya usados en la argumentación, y el uso de los primeros términos justifica la operatividad de los factores posteriores, el constructo sistemático en las ciencias humanas sería una teoría al margen de la entropía inevitable, ya que tendría doble dirección: podríamos ir desde los axiomas primeros a los desarrollos posteriores, o desde los conceptos implicados en estos desarrollos a los axiomas iniciales²⁷; pues la intimidad del constructo reside en el construir o en el reducir, siempre construyendo gracias a reglas de traducción que proporcionan las funciones proposicionales necesarias para ir desde aquellos axiomas a estos segundos conceptos, y desde estos conceptos a aquellos axiomas. (Los intentos actuales para lograr las reglas que hagan posible la autopoiesis humana siguen básicamente este esquema. Pierden de vista que el hombre que comenzó a argumentar es un hombre distinto del que ya ha acabado su argumentación).

supone como ya habida la determinación primitiva, y solo tiene aplicabilidad en tanto se la supone como habida. Sobre la determinación primitiva habrá que ir a buscar noticia en otra ciencia" (Segunda introducción, parágrafo 7, pp. 126-127).

²⁶ Herbart (1836), el teórico de la moral quizá más conocido del siglo XIX alemán, echaba de menos el sistema en Aristóteles, y nos indicaba que "Beym Aristoteles konnte man dagegen genau bestimmte Begriffe erwarten. Anstatt aber dem Platonischen dikaiōn sich auszuschliessen, streitet er gegen die Ideen des Guten, indem er sich in die Vieldeutigkeit verwickelt" (§ 4). Es una cita valiosa porque muestra claramente cómo la idea de sistema va unida a la de una sola realidad que ha de ser explicada o desarrollada, que Herbart la sitúa en la idea platónica del Bien.

²⁷ Esta es una de las tesis más básicas de Hobbes. *Vid.*, por ejemplo: *Elements of Philosophy*, p. 75.

Podemos hablar de *mos geometricus* para referirnos a la filosofía práctica desarrollada desde el siglo XVII porque los geómetras definen a una figura por una sola de sus propiedades, y normalmente suelen alegar que por la propiedad más sencilla; pero esta es una argumentación demasiado imprecisa. La respuesta más aproximada sería la siguiente: la propiedad elegida es aquella que suministra un procedimiento de construcción²⁸. Porque en este contexto construir es sinónimo de configurar, como cuando describimos aparentemente una circunferencia por la igualdad de los radios. Los *moderni* eligieron aquella propiedad humana que de la manera más directa e inmediata se refería a la forma constructiva de la sociedad. Así la razón se sometía a ella misma, a los datos primeros que habían pasado los controles del *test* y a las leyes que se entendían entonces como científicas, es decir, geométricas, porque la geometría era considerada el *initium* y el *fundamentum* de toda ciencia —como la metafísica natural de la razón humana²⁹— y la razón aplicada a la sociedad se construía a sí misma según ‘una’ de sus propiedades.

Estos constructos que nos ha legado la historia reciente y que hoy gozan de una segunda vida parten igualmente desde un solo principio y desarrollan una argumentación que quiere ser unitaria porque exponen unos teoremas que avanzan en una sola dirección; podemos llamar a estos sistemas éticas de dirección única o éticas de línea recta³⁰.

²⁸ Vid. Saumells (1970, p. 62). Hobbes, con su habitual minuciosidad, quiso explicar concienzudamente la lógica interna del discurso científico constructivista, ya que él se oponía a definir, por ejemplo, al triángulo por sus tres ángulos, y proponía ir desde el punto a la línea, etc.: “As for example, from St. Andrews the mind runs to St. Peter, because their names are read together; from St. Peter to a stone, for the same cause; from stone to foundation, because we see them together; and for the same cause; from foundation to the church, and from church to people, and from people to tumult: and according to this example, the mind may run almost from anything to anything”. Vid. Hobbes (1840, vol. IV, p. 15). Tampoco ha explicado mucho, y la ilación de proposiciones que expone más parece el discurso interno de una persona distraída.

²⁹ “Creer que los cuerpos vivos pueden ser estudiados como el sistema solar, matemáticamente, ésta es una cierta metafísica desarrollada tras los descubrimientos de Galileo, pero que verdaderamente es la metafísica natural del espíritu humano” (Bergson, 1991, p. 511).

³⁰ Así lo indicaba Bertalanffy (1989): “La simple ‘reducción’ de las partículas elementales y las leyes ordinarias de la física no parece ser factible. En comparación con el proceder analítico de la física clásica, con la resolución en elementos componentes y causalidad lineal o unidireccional

En realidad son *éticas de tránsito* que tratan de explicar el paso racional del hombre desde el estado presocial al social. No consisten en una aplicación del método analítico-sintético, ya que los factores que se deben individuar en el derecho no siempre son los individuos aislados. Para llegar este resultado no solo los axiomas iniciales han de estar fijados excluyentemente, sino que los razonamientos — ¿matemáticos, lógicos, geométricos, de conveniencia? — han de poseer la misma índole, siempre guiados por un prosilogismo frecuentemente más implícito que no explicado.

Esto es posible porque el *mos geometricus* o sistemático compone siempre una filosofía constructora. Antes indiqué que los geómetras, aunque manifiesten que definen a las figuras por su propiedad más sencilla, normalmente lo que hacen es proporcionar un procedimiento de construcción. De este modo, en lo que se manifiesta *por sí mismo* como una simple propiedad sencilla y evidente se oculta un razonamiento que tiende a convertirse en una definición. Recordemos que esto solo es posible allí donde lo conocido es afirmado ante todo por su naturaleza visual. Así como los datos que nos proporciona la vista son ‘evidentes’ (valga la redundancia), estas definiciones de la sociedad humana son posibles gracias a su gran elemento constructor, que es la posición, por vía de autoridad, del estado de naturaleza, una figura que hoy es llamada diálogo ideal o posición original; se trata únicamente de cambios terminológicos.

Toda versión del estado de naturaleza es fuertemente dinámica de acuerdo con las leyes más elementales de la termodinámica clásica. En ella estamos ante tres momentos. En primer lugar, la representación imaginaria de los individuos aislados; esto ha de ser así porque se entiende que si el punto de partida es alguna institución social ya existente, reducimos el despliegue de cada personalidad a la función que encarna esa institución, y caemos en el sociologismo; en estas versiones del estado de naturaleza tenemos ya el ‘espacio humano’ que es imprescindible para comenzar a argumentar de acuerdo con el fin

como categoría básica...” (p. XVI).

perseguido³¹. En un segundo momento, dado que podemos extraer al individuo de la *polis* pero nunca sacar a la *polis* del individuo, los sujetos que viven en este estado manifiestan tensiones ante las diversas insuficiencias en sus vidas³². El tercer momento viene exigido lógicamente desde este planteamiento: esos muelles comprimidos que son los sujetos aislados, tienden a hacer fuerza hacia las ventajas que sin duda les traerá la sociedad, y su válvula de escape ha de ser necesariamente algún pacto por el que crean la sociedad política y jurídica.

Pero notemos una nota necesariamente presente en este planteamiento, a la que ya he mencionado: las éticas políticas así diseñadas son éticas de tránsito o de línea recta que toman como criterio discriminador máximo de lo justo a las necesidades individuales y solamente individuales, de modo que finalmente logramos obtener una sociedad comunal sin valores comunales.

4. EL NUEVO NOÚMENO QUE APORTARON LOS 'MODERNI', Y LAS PERSONAS

La conciencia quedó convertida en su propio tema de estudio³³, y dada esta mentalidad que exigía la unidad de los objetos estudiados, del sujeto que investiga y de las leyes del conocimiento, todos estos momentos quedaron apresados en un único acto vital gracias a la unidad conseguida negando las formas distintas, una negación que era la condición primera del sistema como modelo del conocimiento. Volvemos sobre un tema ya mencionado: ¿podemos hablar del sistema para re-

³¹ Victoria Camps (1990) describe este momento de estas argumentaciones con su habitual capacidad de síntesis: "...el individuo es el propietario de su propia persona y de sus capacidades, sin deber nada por ellas a la sociedad. Correlativamente, la sociedad es vista como un conjunto de individuos atomizados, libres e iguales, relacionados entre sí en tanto propietarios. La sociedad política, en fin, es el artificio creado y calculado para proteger esa propiedad y mantener una relación de cambio ordenada. El bien o la utilidad pública se consiguen con la suma de todos y cada uno de los bienes e intereses individuales" (p. 58).

³² Rössig dedicó buena parte de su opúsculo a destacar este hecho. *Vid.* Rössig (1758).

³³ Hay que agradecer la claridad de Locke (1823) cuando indica expresamente que él sitúa sobre su entendimiento (*vid.* p. 4). Poco más adelante, en la página 13, declara que expondrá en su obra una copia de su mente.

ferirnos a autores tan distintos como Hume y Kant? En cierto modo, sí. Estos filósofos, cada cual a su modo, independizaron las leyes del sujeto y del objeto, y supusieron un mundo, nouménico de hecho tanto para Kant como para Hume, que normaba las relaciones del hombre con su entorno. Si repugna hablar de un noúmeno para referirnos a Hobbes o Hume, pensemos en el *corpus logicum* que ellos emplearon en las descripciones de sus teorías, y tengamos también en cuenta lo ya indicado, a saber, cómo recabaron un valor normativo —¿simplemente teórico o verdaderamente deóntico?— para este cuerpo intelectual mediante la identificación del plano de la presentación con el criterio de la justificación.

Si nos preguntamos sobre cómo surgía y cómo fundamentaron este noúmeno omnipresente, vemos que Hobbes y Locke explicaron que provenía desde el *power of things*³⁴, pero atribuyeron también tantas capacidades configuradoras del conocimiento a la mente humana, que esta explicación les quedó insuficiente. Para explicar las fuentes y el fundamento de los criterios de validez de las teorías epistemológicas que proponían hablaron de presencia, de inmediatez, de instantaneidad, etc., como criterios decisivos para entender sus propuestas³⁵, pero lo cierto es que elaboraron cuerpos doctrinales que superaban con mucho a los datos que podía ofrecer la presencia instantánea de cada objeto. Para llenar esta laguna recurrieron a la capacidad de reflexión de la mente humana; pero si el hombre únicamente dispone, como criterio para discernir la validez de sus conocimientos, de esos mismos fenómenos que nos vienen impuestos por el *power of things*, ¿cómo es posible obtener criterios independientes o distintos (de esos mismos fenómenos) para la reflexión? Hobbes se comportó como un investigador inmaduro cuando separó los *laws of reason* del resto de las manifestaciones de la humanidad. El más audaz fue David Hume, quien en realidad ironizó sobre sí mismo, pues no fue capaz de percibir que su cuestionamiento de los ‘objetos’ percibidos en su intuición interna

³⁴ Vid. Hobbes (1839, p. 391). Locke remató esta tesis explicando que no existen *powers* distintos. Vid. vol. I, p. 239.

³⁵ Sobre la necesidad de la instantaneidad en Hobbes, vid. Hobbes (1840, p. 15).

arrastraba consigo la negación de sus propias capacidades cognoscitivas o investigadoras. El teórico de la ciencia que introdujo honestidad *more germanico* fue Kant cuando propuso el Entendimiento o *Verstand* a priori –realidad distinta de la Razón o *Vernunft*– que normaba el conocimiento de las ciencias naturales, no del derecho³⁶, de todos los hombres individuales³⁷.

Estos noúmenos (si es que queremos llamar así a estos constructos) perdieron de vista a las personas, pues los seres humanos somos las ‘cosas’ máximamente no reconducibles a un esquema objetivo o universal; hecho que vemos especialmente claro en las explicaciones medievales cuando indicaban que las tres notas constitutivas de la personalidad son la incomunicabilidad, la soledad y la dignidad. Juan Duns Scoto (1530) escribía que cada persona constituye la última soledad del ser³⁸. Los autores más recientes que se han embarcado en las naves empiristas no usan la expresión de persona, pero es más que patente que esta es la imagen del hombre que tienen permanentemente ante

³⁶ Kant (1988) expresó que “El concepto de *derecho*, del que el entendimiento sano hace uso, contiene indudablemente todo lo que la especulación más sutil es capaz de desarrollar a partir de él, pero en el uso común y práctico no se tiene conciencia de las diversas representaciones incluidas en este pensamiento. Por ello no puede decirse que el concepto común sea sensible ni que contenga un mero fenómeno, ya que el derecho no puede manifestarse, sino que tenemos su concepto en el entendimiento y representa una propiedad (la propiedad moral) de las acciones, una propiedad que pertenece a éstas en sí mismas. Por el contrario, la representación de un *cuerpo* en la intuición no contiene absolutamente nada que pueda pertenecer a un objeto en sí mismo, sino simplemente el fenómeno de algo y el modo según el cual ese algo nos afecta. Esta receptividad de nuestra facultad cognoscitiva se llama sensibilidad y es completamente distinta del conocimiento del objeto en sí mismo, aún en el caso de que pudiera penetrarse hasta el fondo de dicho fenómeno” (A43-44). [La cursiva es mía].

³⁷ Este es un punto difícil en Kant, porque fue deliberadamente ambiguo cuando atribuyó ese recipiente de principios al psiquismo humano: en realidad, él no proponía una introspección de tipo psicológico –en cuyo caso sería lícito hablar de psiquismo–, sino que lanzó un mundo categorial *a priori* en el sentido estricto del término, que le distanció decisivamente de sus maestros, Leibniz y Wolff, a los que reprochaba haber propuesto solamente una síntesis retórica, no verdaderamente trascendental.

Cuando Fichte se presentó modestamente, pidiendo disculpas por pretender ofrecer la verdadera interpretación de Kant, únicamente mostraba la modestia personal de la que hizo gala en el resto de su vida; en este punto –el de la modestia– sí se distanciaron verdaderamente él y Kant.

³⁸ “Quia ad personalitatem requiritur ultima solitudo sive negatio dependentiae actualis et aptitudinalis ad personam alteri naturae” (L. III, q. 1, art. 3).

su vista Isaiah Berlin o Jürgen Habermas en el momento de redactar sus obras. Pero permanecen a medio camino, porque en sus teorías la primacía la tiene de hecho el *homo noumenon* o constructo afirmado *a priori*, y la persona concreta aparece como un apéndice de aquel noúmeno, pero sin que estos filósofos expliquen la razón por la que la persona emerge como un ser autoconsciente o libre. Pues parece que la persona es aquel ser que irrumpe en la vida con su propia oferta, y que al mismo tiempo que está sometida a leyes que determinan en buena medida su actuación, trasciende esas leyes mediante una autonomía que no puede ser explicada desde las legalidades previamente establecidas. Esta autonomía no es necesariamente la del género humano en su conjunto, o la propia de cualquier moral positiva, sino también la que apunta a la espontaneidad y a las decisiones reflexivas de los seres humanos concretos, a veces irreductibles a órdenes restrictivos previamente establecidos³⁹.

Es lógico que ahora nos encontremos con esta aporía, porque somos herederos del naufragio de la mecánica de Newton y Laplace, y es difícil conciliar el mecanicismo universal en el que han creído tantas generaciones recientes con la incomunicabilidad de las personas. De hecho, estamos autorizados a preguntar: ¿cuál puede ser el puesto del ser hu-

³⁹ La circularidad a la que aludía líneas arriba la apreciamos de forma especialmente clara en los elementos finales kantianos, los que orientan la creación de su sistema universal de fines: las exigencias abstractas requeridas para fundamentar la existencia del orden moral objetivo o la inmortalidad del alma adelantaban en virtud del propio método lo que podía ser dicho sobre la filosofía práctica. Algunos filósofos mantienen que en Kant Dios es solo un parásito de la moral; y lo mismo podríamos decir de la persona humana. Si salimos del campo de la filosofía de la ciencia y de la moral –que es donde Kant nadaba más a gusto– y atendemos a su *Metafísica del derecho* (*Metaphysik des Rechts*), vemos también claramente el funcionamiento de esta síntesis *a priori*. Kant establece ‘personas’, llamadas personas jurídicas, que han de realizar por sí mismas un orden moral objetivo; pero al reservar todos sus esfuerzos para la moral, al de Königsberg le faltaron las fuerzas y los recursos argumentativos para explicar el derecho.

Este aparece en su doctrina únicamente como una coacción socialmente organizada que trata de buscar las mayores esferas posibles de libertades individuales: pero era una explicación simplificadora en exceso, porque el orden jurídico que vivimos realmente todos los días no se limita simplemente a hacer posible el respeto a nuestro plan de vida personal. Además, la igual libertad ha de operar en unos momentos y no en otros: pues si se destruye en algunos momentos la igualdad, lo procedente es explicar que el principio de la igualdad no es completo en sí mismo, tomado de forma absoluta.

mano en el mundo de Newton? Del mismo modo que Dios, la persona quedaba fuera del mundo, y así como hablamos de un *Deus ex machina* podríamos hablar de una *persona extra machinam*. Incluso Kant se había dejado llevar por la intuición básica de Rousseau, al que él llamaba el Newton del mundo moral⁴⁰. Rousseau no creía en la ley moral en el sentido usual de la expresión, ni en la ley natural en el sentido más corriente en el Iluminismo. Tampoco creía en las personas como seres solitarios e incommunicables. Su doctrina ética fue, más bien, el intento más radical hasta entonces para mostrar la moral como realidad social en la que naufragaban las voluntades e inclinaciones individuales.

En cualquier caso, tomemos a los empiristas, a Kant o a Rousseau, permaneció como ocupación propiamente científica el estudio de un único y abstracto *corpus* teórico de normas. Esta exigencia arrastraba tras sí otras dos: una la primacía del *corpus logicum* sobre el estudio de los derechos, etc., de las personas; la otra, la concentración del investigador solo en el estudio de los nervios puramente formales de ese cuerpo, declarando inútiles los análisis y síntesis de las exigencias de las situaciones concretas que tal conjunto de normas pretende regular; la primera negaba a las personas, y la segunda a las posibilidades de la ontología. Porque las doctrinas de los siglos XVII y XVIII ante todo quisieron explicar en términos unitarios la génesis y operatividad de los conjuntos jurídicos, de forma que la misma realidad que hacía ilegal a un determinado tipo de hipoteca dictara la injusticia de la actuación de un padre con sus hijos. Esto era un correlato de la mentalidad que sostenía la existencia de un *principium unicum* para la justicia; ese principio que fue llamado el *principium unicum, evidens et adaequatum* por los autores de la Modernidad⁴¹, que fue el alma del constructivismo sobre

⁴⁰ Alejandro Llano (1988, p. 98) destacó la disolución de la persona en el pensamiento kantiano.

⁴¹ Referencias a las vicisitudes de la historia de las teorías basadas en el *principium unicum* pueden encontrarse en Carpintero Benítez (1992, 1993, 1995, 1998, 2005, 2009-2010). Estos estudios están disponibles en la web franciscocarpintero.com. Las teorías sobre el *principium unicum* desde el que debería derivarse toda la justicia de un ordenamiento jurídico recibió fuertes críticas en el siglo XVIII. *Vid.* el estudio de Cabrera Caro (2001).

la justicia. Pero ¿nuestra vida, que es necesariamente social, responde a un solo interrogante?⁴²

5. TEORÍAS Y OBSERVACIÓN

Si los científicos sociales aprendieran de los problemas de las ciencias naturales, harían filosofías prácticas del tipo de la aristotélica, que examinan las relaciones humanas desde todos sus puntos de vista y circunstancias y que, por esto mismo, no poseen un inicio ni un fin claramente establecidos. Pero esto no va con nuestros tiempos porque desde el siglo XVI a hoy los universitarios quieren la *claridad* que es propia de las teorías. Esto solo es posible hacerlo de una forma intelectual o lógica porque todo constructo aporta consigo un método propio, de modo que las operaciones en el interior del *corpus* lógico utilizado vienen tanto tasadas como exigidas desde el inicio de la investigación. Pues las teorías preceden a las investigaciones⁴³. Así encierran al hombre, aún hoy, en un mundo simbólico similar, en cuanto a sus virtualidades, al de la vieja mecánica.

Pero los caminos que ha seguido la ciencia del siglo XX imponen abandonar las restricciones que impuso la física clásica, y hemos de afirmar que las exclusiones y acotaciones que impusieron aquellos físicos para disponer de un *corpus certum* para trabajar deben permanecer en el ám-

⁴² La Modernidad redujo 'el bien del hombre' a alguna cosa unitaria: la sociabilidad (Grocio), la 'libertas ad analogiam spatii' (Pufendorf, que en otros momentos también habla de la sociabilidad), la felicidad y la paz (Thomasius), el *Selbstzweck* que encarna cada hombre (Kant), etc. La Filosofía del derecho alemana del siglo XIX siguió este mismo camino. Lógicamente, las propuestas de Ética política llevan hoy este mismo sello: unos intereses emancipadores iguales para todos los hombres y todos los asuntos (Habermas) o la igualdad, como hace Rawls. Sucede así que al teórico de la Ética le resulta duro de entender lo que constituye algo evidente para el que se ocupa con el trabajo jurídico: que las metas concretas son realmente distintas, y que aunque todas las metas pueden quedar sometidas eventualmente a un criterio superior, en modo alguno tienden todas ellas a una única exigencia. Massini (1994, pp. 74-75) se refiere a este problema de la mano de De Finance. Ya había aludido a este tema en *De las estructuras justas a la virtud de la justicia* (p. 178).

⁴³ Heisenberg (1959) destacaba que "Al operar con las cosas de la naturaleza nos inmiscuimos constructivamente en la realidad porque imprimimos formas constructivas en la experiencia. Y solo aquellas que tienen una forma constructiva pueden ser expresadas mediante las formas de nuestro pensamiento operativo-constructivo" (p. 141).

bito estricto del método de aquella mecánica. Como aquella ciencia física fue elevada al rango de saber universal, y como tal ha influido histórica y decisivamente también en las Humanidades, lo procedente es trasladar esta crisis originada por la comprobación de esta prevalencia de la teoría sobre la investigación, y cuestionar hasta qué punto las explicaciones tan restrictivas de Bergbohm, Kelsen, y hoy las de Nozick o Rawls, siguen disponiendo de un fundamento sólido al margen de las teorías epistemológicas que, en realidad, únicamente componen experiencias ya logradas que actúan prerreflexivamente en los momentos en que trabaja el investigador.

Los *reflexionadores* que proponen teorías sobre la justicia debieran seguir también esta actitud basada en la modestia propia de quien sabe que trabaja con realidades siempre incompletas pero normalmente ciertas: es la actitud que debiera haber existido siempre, la propia de quien vivencia vehementes exigencias prácticas que chocan contra un muro de imposibilidades teóricas. Porque nosotros no sabemos lo que es el hombre, pero sí sabemos positivamente y no de una forma residual que los profesores tenemos el *deber* de explicar con claridad, y que hay que afirmar este deber aunque la noción más general de deber sea una realidad metafísica y, por ello, inexplicable empíricamente.

6. LA DIVERSIDAD DEBE RECLAMAR SUS DERECHOS

Heidegger denunciaba que las expresiones imagen del mundo e imagen moderna del mundo mientan el mismo hecho, porque solo el hombre moderno se hizo la ilusión de poder encapsular él la realidad, distanciarse de ella y poder entender conjuntamente lo que vive (*vid.* Heidegger, 1997). ¿Cuáles serían los instrumentos hermenéuticos-cognitivos que conectaban de una forma tan radical al hombre moderno con su ciencia? Sabemos que esta ilusión vino de las esperanzas que suscitó el nuevo método científico; y sabemos que estas esperanzas se han mostrado infundadas. Incluso en el tema más básico, los dos científicos quizá más relevantes del siglo XX discreparon ásperamente: según Einstein, la lógica solo admitía el es/no es. Planck mantuvo la necesidad de la lógica trinómica: es/no es/puede ser. Ambos tienen

razón. La uniformidad de otros tiempos ha perdido su base científica, y con ella ha caído la posibilidad de crear una *imago mundi* que limita anticipadamente nuestras posibilidades cognoscitivas.

Pero la tensión para lograr la unidad científica, con su implicada imagen unitaria del mundo, es mucho más que una aspiración simplemente cognoscitiva o teórica. La ingenuidad científica –pues *ingenuus* significa libre– estaría tentada a pensar que, puesto que pasó el momento de la unidad, la diversidad debe ahora reclamar sus derechos. Pero la razón que surgió desde el Iluminismo es apasionada, y así como la Inquisición procesó a Galileo cuando era patente a todos que la verdad estaba en la afirmación del sistema solar, el espíritu colectivo todavía dominante reclama la *reductio ad unum* de nuestra visión del mundo. Hoy, la mentalidad veteromecánica está siendo sustituida por la sistémica; pero Luhmann o Teubner siguen dependiendo de la representación imaginaria de esa protorrealidad omnipresente que adopta formas distintas en sus manifestaciones.

Las teorías, siempre de la mano de una imagen del mundo más amplia que está en su base, han pivotado sobre las limitaciones que establece un plano de justificación. Las teorías jurídicas positivistas han sido posibles en un primer momento desde la negación de cualquier justicia de alcance universal que no venga construida por el científico social. Recordemos las palabras de Bergbohm (1892): “Nos preguntan si no ‘sentimos’ que hay que cumplir la palabra dada, respetar la propiedad ajena, castigar a los malhechores, etc. Esta manera falsa de generalizar abandona el camino de la inteligencia. Nadie, absolutamente nadie, siente igual” (p. 467). En un segundo momento, estas explicaciones sitúan el límite entre lo normativo y lo no normativo jurídicamente en lo que alcanza a normar un criterio de validez intrametódico: podemos llamar positivistas a todas las explicaciones sobre la estructura o la función del derecho que establecen un *test* único y excluyente. He tocado este tema en otros momentos (*vid.* Carpintero, 2006, pp. 171-195).

El físico del siglo XX ha tenido que renunciar a esa seguridad que proporciona una teoría cuando está bien construida según los patrones de la coherencia y de la seguridad personal. Se ha de contentar con

estar en condiciones de poder predecir *grosso modo*, al margen de exactitudes. Estudia problemas que sabe que pueden ser explicados de la mano de una teoría parcial que no se deja reconducir a una legalidad superior, y ya no piensa en que una profundización de la mano de los moldes metódicos heredados deshará los absurdos que él no puede explicar. La noción de ley (*Gesetz*) ha perdido su exigencia de universalidad y ha quedado como la descripción de algo meramente general que se muestra a veces insuficiente: así lo mostró Franz von Weizsäcker en los ciclos de conferencias que impartió sobre el impacto de la mecánica cuántica en la filosofía de Kant.

Superamos el *Caribdis* de la ciencia al comprobar que no existe un método único que pueda dar cuenta, según los mismos criterios, de las leyes distintas. Porque aunque el científico divida y vuelva a subdividir, siempre se encontrará con que lo dividido sigue a veces unos criterios de individuación que se oponen a los de su género superior; lo que indica que no existe tal género anterior y más comprehensivo, y que el nuevo árbol de la ciencia ha de limitarse a yuxtaponer lo que es distinto. La fe en el dios único ha derivado hacia el politeísmo. El jurista supera también la *Scila* cuando comprueba que no trabaja en el caos, porque el orden jurídico no es enteramente convencional, ya que sabe con toda certeza que cuando trabaja como profesor ha de explicar con claridad, y cuando conduce su automóvil ha de conducir con prudencia. El hombre común, representado en este caso por el jurista, supera esta inconcreción deóntica que parece conllevar nuestra época⁴⁴. Pues son ciertas dos realidades: que las leyes de la docencia son distintas de las leyes que regulan la conducción de los automóviles y que, a pesar de esta diversidad, ambas responden a realidades 'objetivas'. Quien repare en que los argumentos que hay que dar a un marido que adultera,

⁴⁴Ollero (2007) toca este tema tan elemental preguntándose si "¿Existe un fundamento 'natural' capaz de justificar determinadas exigencias deontológicas, lleguen éstas o no a cobrar rango jurídico?, ¿son todas ellas, por el contrario, fruto de códigos convencionales, escritos o no? Si nos remitimos al ámbito de las profesiones sanitarias... queda fuera de toda duda que la elaboración de códigos éticos, o la formulación de protocolos indicativos de una parte de la praxis, no pretende tanto levantar acta de lo que masivamente se viene haciendo como establecer -ante una posible dispersión o multiplicidad de actitudes- lo que razonablemente deberá hacerse" (p. 83).

a un ladrón vulgar o al falsificador de un documento público son argumentos *necesariamente* distintos comenzará a entender este problema.

Es preciso seguir el consejo de Hobbes cuando nos mandaba que fuéramos ‘realistas’: ¿acaso no nos hacemos acompañar de otros cuando viajamos? Seamos realistas ahora nosotros, como nos ordena Hume en plena contradicción con el resto de su filosofía: “Si observamos a los hombres en cada interrelación de negocios o de placer, en cada discurso o conversación, en parte alguna encontraremos, *excepto en las escuelas*, que se dude acerca de este tema”⁴⁵. Si hacemos caso a este consejo hemos de reconocer que existen los otros, es decir, que la aparente sencillez de un discurso empirista oculta muchas cosas –personas y cosas– heterogéneas que no debieran haber sido veladas en nombre de la uniformidad de alguna explicación pretendidamente sistemática.

BIBLIOGRAFÍA

- Ayer (1984). *Los problemas centrales de la filosofía* (Trad. R. Fernández González). Madrid: Alianza.
- Austin, J. (1911). *Lectures on Jurisprudence or the Philosophie of Positive Law* (5ª ed.). London: John Murray.
- Bergbohm, C. (1892). *Jurisprudenz und Rechtsphilosophie*. Leipzig.
- Bergson, H. (1991). *L'évolution créatrice*. En *Œuvres* (5ª ed.). Paris: PUF.
- Bertalanffy, L. (1989). *Teoría general de los sistemas. Fundamentos, desarrollos, aplicaciones* (trad. J. Almela). México: Fondo de Cultura Económica.
- Biel, G. (1574). *Commentarii doctissimi in IV Sententiarum libros*. Prologus, Quactio Prima. Brixiae.

⁴⁵ *De la moral y otros escritos*, p. 132, § 218. [La cursiva es mía]. En la cita transcrita se refiere a la utilidad como base de la moralidad. En la página 173 de esta obra (§ 251) declara que las oscuridades que se observan a veces en la física no alcanzan al estudio de la moral, porque la moral se fundamenta en unas observaciones más sencillas que las de la física. Hume suele partir del ‘hecho humano’, cognoscible mediante la experiencia (*vid.* § 187), y dice frecuentemente que sigue en su tratamiento de la ética un método verdaderamente ‘filosófico’

- Cabrera Caro, L. (2001). *Modernidad y Neoescolástica: Anselmo Desing*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz.
- Camps, V. (1990). *Ética, retórica, política*. Madrid: Alianza Universidad.
- Carpintero Benítez, F. (1987). La independencia y autonomía del individuo: los orígenes de la “persona jurídica”. *Anuario de Filosofía del Derecho*, 477-522.
- Carpintero Benítez, F. (1989). *La Cabeza de Jano. La doctrina político-jurídica de la escolástica kantiana*. Universidad de Cádiz. Disponible en la web fransisco-carpintero.com.
- Carpintero Benítez, F. (1992). Nuestros prejuicios sobre el llamado “derecho natural”. *Persona y Derecho*, 21-200.
- Carpintero Benítez, F. (1993). *Los inicios del positivismo jurídico en Centroeuropa*. Madrid: Actas.
- Carpintero Benítez, F. (1993). *Derecho y antología jurídica*. Madrid: Actas.
- Carpintero Benítez, F. (1993). De las estructuras justas a la virtud de la justicia. *Philosophica* (Valparaíso, Chile), 16, 178.
- Carpintero Benítez, F. (1995). Dos horas de Teoría del Derecho. *Persona y Derecho*, 32, 11-84.
- Carpintero Benítez, F. (1998). Persona humana y prudencia jurídica. *Ars Juris*, 18, 11-38.
- Carpintero Benítez, F. (1999). *Historia del derecho natural. Un ensayo*. México: UNAM.
- Carpintero Benítez, F. (2004). *Justicia y ley natural: Tomás de Aquino y los otros escolásticos*. México: Servicio de Publicaciones de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense.
- Carpintero Benítez, F. (2005). Principio y norma en el “Jus Commune”. *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* (Valparaíso, Chile), XXVII, 283-308.
- Carpintero Benítez, F. (2006). Regla de reconocimiento, o contexto de reconocimiento. *El positivismo jurídico a examen. Estudios en homenaje a José Delgado Pinto*. Universidad de Salamanca. Disponible en la web fransiscocarpintero.com.
- Carpintero Benítez, F. (2009). La adaequatio hermenéutica en Tomás de Aquino. *Philosophica* (Valparaíso, Chile), 35, 95-120.

- Carpintero Benítez, F. (2009-2010). Los constructos racionales en la reflexión sobre justicia (primera parte). *Dikaiosyne*, 23, 59-87.
- Carpintero Benítez, F. (2013). *La ley natural. Una realidad aún por explicar*. México: UNAM.
- Condorcet, N. (1988). *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Paris: Flammarion.
- Cortina, A. (1985). *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Salamanca: Sígueme.
- Cromaziano, A. (1791). *Kritische Geschichte der Revolutionen der Philosophie in den drey letzten Jahrhunderten* (trad. de Karl H. Heydenreich). Leipzig.
- Couturat, L. (1905/1979). *Les principes des Mathématiques avec un appendice sur la philosophie des Mathématiques de Kant*. Paris: G. Olms; New York: Hildesheim.
- Descartes, R. (1953). Discours de la méthode. En *Œuvres et lettres*. Paris : Gallimard.
- Diderot, D. (1992). *Pensées sur l'interprétation de la nature* (trad. de J. Mateos). Barcelona : Anthropos.
- Diesselhorst, M. (1968). *Ursprünge des modernen Systemdenkens bei Hobbes*. Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz: W. Kohlhammer.
- Duns Scoto, J. (1530). *Super Tertio Sententiarum*. Lyon.
- Fichte, J. G. (1984). *Introducción a la teoría de la ciencia* (trad. de J. Gaos). Madrid: Sarpe.
- García Suárez, A. (1970). *La lógica de la experiencia. Wittgenstein y el problema del lenguaje privado*. Madrid: Tecnos.
- Habermas, J. (1985). *Conciencia moral y acción comunicativa* (trad. de R. García Cotarelo). Barcelona: Península.
- Hegel, G. W. F. (1985). *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (trad. de W. Rocés). México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. Fr. (1970). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heidegger, M. (1997). La época de la imagen del mundo. En *Caminos del bosque* (trad. de H. Cortés y A. Leyte). Madrid: Alianza.

- Heisenberg, W. (1959). *Física y filosofía* (trad. F. Tezanos). Buenos Aires: Ediciones La Isla.
- Helvétius, C-A. (1759). *De l'Esprit*. Paris.
- Herbart, J. F. (1836). *Analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral*. Göttingen.
- Hobbes, Th. (1839). *Elements of Philosophy*. London.
- Hobbes, TH. (1839). *Leviathan, or the matter, form and power of a Commonwealth ecclesiastical and civil*. London.
- Hobbes, Th. (1840). *De corpore politico*. London.
- Hobbes, Th. (1840). Human nature, or the Fundamentals Elements of Policie. En *The Works of Thomas Hobbes*. London.
- Horkheimer-Adorno (1987). *Dialéctica del Iluminismo* (trad. H. A. Murena). Buenos Aires: Sudamericana.
- Hume, D. (1744/1982). *De la moral y otros escritos* (trad. D. Negro). Madrid: CEC.
- Kant, I. (1988). *Crítica de la razón pura* (trad. de P. Ribas). Madrid: Alfaguara.
- Kelsen, H. (1960). *Reine Rechtslehre* (2ª ed.). Wien: Franz Deuticke.
- Llano, A. (19889). *La nueva sensibilidad*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Llompart, J. (1993). *Dichotomisierung in der Theorie und Philosophie des Rechts*. Berlin: Duncker un Humbolt.
- Locke, J. (1823). Essay of Human Understanding. En *The Works of John Locke*. London.
- Massini, C. I. (1994). *Los derechos humanos en el pensamiento actual*. Buenos Aires : Abeledo-Perrot.
- Ollero Tassara, A. (2007). *Derechos humanos: entre la moral y el derecho* México: UNAM.
- Panofsky, E. (2008). *La perspectiva como forma simbólica* (3ª ed.). (trad. Virginia Careaga). Fábula Busquets Editores.
- Rössig, G. (1758). *De cautione in tractando jure naturae nostra in primis aetate maxime necessaria*. Lipsiae.

- Saumells, R. (1970). *La geometría euclídea como teoría del conocimiento* Madrid: Rialp.
- Saussure, F. (1991). *Curso de lingüística general* (3ª ed.). (trad. M. Armiño). Madrid: Akal.
- Serna, P. (2006). *Filosofía del derecho y paradigmas epistemológicos*. México, D.F.: Porrúa.
- Shaftesbury, Lord (Antony Ashley Cooper) (1711/1978). *The Moralist: A philosophical Rhapsody*. En *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, vol. II. París: G. Olms; New York: Hildesheim.
- Soto, D. (1580). In *Dialecticam Aristotelis Commentarii*. Quaestio Prima super Prolonguen Porphyrii. Salamanticae.
- Tirso de Andrés (2002). *Homo cybersapiens. La inteligencia artificial y la humana*. Pamplona: Eunsa.
- Tomás de Aquino (1961). *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores infidelium seu "Summa contra Gentiles"*. Torino-Roma: Marietti.
- Tomás de Aquino (1965). *In octo libros Physicorum Aristotelis Expositio*. Torino-Roma: Marietti.
- Troncarelli, B. (2002). *Complessità e diritto. Oltre la ragione sistémica*. Milano: Giuffrè.