

Kant y el positivismo

Nota acerca del despliegue aporético del idealismo

José María Barrio Maestre

Este trabajo pretende mostrar la relación estrecha entre el discurso kantiano y el positivista, tomados en su más amplia acepción. La génesis ideográfica del planteamiento positivista puede explicarse acudiendo a diversos elementos doctrinales presentes en la historia del pensamiento moderno y contemporáneo, pero no parece tan clara su dependencia de algunos puntos de vista desarrollados en la tradición idealista. De una manera sumaria se exponen aquí esos elementos.

Se expone también la incongruencia de la tesis que reduce la realidad a la facticidad y que identifica el plano de los hechos con el de los fundamentos.

1. Introducción

Aunque tiene evidentes concomitancias con determinadas corrientes de pensamiento, la mentalidad positivista no consiste propiamente en una tesis filosófica. Se trata, más bien, de una cierta sensibilidad cuyos ingredientes no son sólo teóricos sino también —y muy fundamentalmente— prácticos. Es algo que podría ser bien descrito con la expresión alemana *Weltanschauung*: un modo de pensar y un modo de vivir en el que manifiestan su presencia una serie de actitudes y de valores. Los principales valores que encarna la mentalidad positivista serían la utilidad, la eficacia, la sencillez, la ponderación y el dominio. Ahora bien, bajo cualquiera de sus formas —jurídica, científica, histórica, sociológica o política, también llamada pragmática— la mentalidad positivista se caracteriza en el fondo por la convicción de que los hechos y sólo ellos son el único manadero y, a fin de cuentas, exclusivo criterio de validez para toda afirmación sobre la realidad.

No por no consistir en una pura teoría deja de tener la mentalidad positivista sus fundamentos teóricos, como ocurre con cualquier mentalidad práctica. Las fuentes teoréticas del «ethos» positivista pienso que se encuentran: 1) en el idealismo trascendental kantiano; 2) en la tradición del pensamiento

empirista que tiene su punto de arranque en Roger Bacon; 3) en el pensamiento político ilustrado, especialmente en Rousseau y en Hobbes; 4) en la filosofía de la historia elaborada por Comte; 5) en la teoría sociológica de Durkheim; 6) en los postulados antimetafísicos del Círculo de Viena y del neokantismo de Marburg y Baden, y, por último, 7) en el análisis lingüístico de Quine y de Kripke.

Examinar en profundidad los rasgos de estas tendencias filosóficas que han contribuido a la génesis y desarrollo de la mentalidad positivista hubiera requerido un detenimiento mayor. Mas como su conexión con elementos relevantes de algunas corrientes de pensamiento como el neopositivismo lógico, el pragmatismo norteamericano, el sociologismo y la filosofía analítica ya ha sido sobradamente esclarecida en algunos casos, y en otros resulta más o menos obvia, he preferido ensayar aquí, de manera muy sucinta, un análisis acaso menos desarrollado hasta ahora: el de la relación entre la mentalidad positivista y la crítica a la metafísica que toma su punto de partida en el idealismo kantiano.

Los elementos básicos del kantismo —que constituyen en buena medida las claves del discurso filosófico de la modernidad— son, desde mi punto de vista, el ingrediente fundamental del positivismo contemporáneo, como trataré de esbozar en estas páginas.

2. La tesis positivista, contradictoria in adjecto

Antes que cualquier otra consideración, al primer análisis de la tesis que reduce la *realidad* a la *facticidad*, comparece el paradójico «hecho» de que ella misma —al igual que cualquiera otra— no es un hecho. Ciertamente, toda «tesis», en su sentido griego original (el vocablo proviene del verbo *tithemí*), es el resultado de un acto de «poner», de una *positio*. Lo *positum* es el rendimiento objetivo de un acto de asertar, y en ese sentido es análogo al *factum*, al hecho objetivo y externo que subjetivamente se me «impone». Las cosas que de manera inapelable «se me dan» (*data*) lo son siempre en la forma de hechos (*facta*) o de dichos (*dicta*). Ahora bien, los «datos», por decirlo gráficamente, constituyen algo así como la superficie de lo que mediante ellos comparece y que es como su «estructura profunda», a saber, la verdad o bondad de esos dichos y hechos. Mas los *cogitata* que fundamentan los *facta* y los *dicta* no son, en rigor, ni *facta* ni *dicta* y carecen entonces de la prerrogativa de la inapelabilidad. En consecuencia, la tesis de que sólo los «hechos» tienen valor de verdad —en la inteligencia de que dicha tesis es la expresión o posición de un *cogitatum* que pretende ser verdadero, y en la medida en que la verdad, a su vez, no es propiamente un hecho— resulta ser contradictoria in adjecto. La «postura» que impone reducir el ámbito de lo real al de «lo dado», a fuer de no ser «positiva» ni justa aún siquiera con los propios hechos, no pasa de ser una «impostura» mental, un puro dislate.

Teniendo en cuenta lo dicho, que no debe ser pasado por alto, es preciso

detenerse en una segunda consideración. Al pretender idéntica realidad y facticidad, el positivismo destruye la relación entre hecho y fundamento (relación que ha sido muy profundamente meditada por Husserl y la escuela fenomenológica en su refutación del empirismo psicologista¹). La rotura de ese nexo conduce inevitablemente a un punto crítico, caracterizado por el siguiente dilema: o bien tengo que pensar el *hecho como un fundamento absoluto*, es decir, sin ninguna relación que lo entronque con algo que, a su vez, no sea otro hecho, o bien tengo que «ponerlo» como *absolutamente desfundado*. La primera alternativa se abre a un determinismo fatalista muy moderno —o «tardomoderno»— mientras que la segunda desemboca en una quiebra escéptica de la razón, no menos típica de la postmodernidad. Analicémoslas por separado.

3. La tiranía de los hechos

Los hechos son la *ultima ratio* del positivismo: no hay que ir más allá, no hay nada más que comprender: sólo verificarlos. La «fuerza de los hechos» es tal que deja paralizado al positivista, en el sentido de que ante el ímpetu inapelable de lo fáctico cede toda búsqueda de un nexo lógico en favor del puro constatar un hecho después de otro. La realidad que ve el positivista es solamente la de un sumatorio lineal de eventos sucesivos e instantáneos. Lo problemático de este punto de vista estriba en que oscurece, además de la necesaria distinción entre el evento y su causa o fundamento (*subiectum quo*), la también irreductible entre el acontecer y lo acontecido, es decir, entre el evento mismo y su *subiectum quod* o contenido objetivo.

Pensar que la totalidad de lo real se reduce al inapelable curso de los hechos incluye el supuesto de que la necesidad es el vector resultante de la convergencia cumulativa de todos los hechos del mundo. Es la tesis del atomismo lógico: la lógica de lo real —y todo *lógos* reclama cierta dosis de necesidad— es el curso fatal de los eventos, cada uno de ellos accesorio, prescindible, contingente. He ahí otra paradoja: pretender que la necesidad absoluta

¹ Lo ilegítimo de la reducción de la realidad a la facticidad puede verse claro al percibir la presencia puramente intencional ante la conciencia de objetos cuya correspondencia extramental no sólo no se da de hecho sino que es imposible: es el caso de lo que A. Millán-Puelles denomina «objeto puro». Refiriéndose a la compatibilidad puramente objetual —no real— de los opuestos por contradicción, afirma este autor: «En todos los casos la peculiar unidad que los opuestos mantienen justamente en su misma oposición es fenomenológica, no ontológica. No el ser, sino el ser-conocido, admite propiamente una dialéctica. Y la unidad objetual no es necesariamente —por lo mismo, tampoco es siempre— una unidad real, pues la presencia explícita (la objetualidad, el ser conocido) nunca es, simplemente, ser. (Ni la unidad real es siempre una unidad objetual). En ello estriba la posibilidad radical del objeto puro o, dicho de otra manera, el fundamento de la posibilidad de lo irreal como un *dato sin ser*: sólo provisto de un mero *ser-conocido*» (cfr. A. MILLÁN-PUELLES, *Teoría del objeto puro*, Madrid, Rialp, 1990, p. 142).

surge, como el ave Fénix de sus cenizas, a partir de la contingencia². (No cabe decir que esa paradoja ya estaba presente en la tercera vía tomista, pues ahí se muestra cómo el *conocimiento* de lo necesario procede del pensar lo contingente en tanto que tal, cómo la existencia de éste pone *quoad nos* la realidad de aquél. Tomás de Aquino piensa que la inteligencia encuentra lo necesario al profundizar en lo contingente: a través de los hechos (*per ea quae facta sunt*)³ se va remontando al fundamento. Pero ése es el orden del «descubrimiento», de la invención, por emplear la terminología de I. Lákatos; el discurso *ontológico* de la fundamentación es justamente el inverso: *quoad se* es anterior —con prioridad de naturaleza, no meramente cronológica— la necesidad a la contingencia)⁴.

La «compostura lógica», por tanto, se impone en la forma de restablecer el orden de lo fundado a lo fundante, orden cuyo menoscabo supone una auténtica *iniuria* a la razón. El positivismo incurre sistemáticamente en dicha *iniuria* al despreciar —apodándolo peyorativamente de «metafísico»— todo intento de ir más allá de lo fáctico. Al no ver lo fundado como fundado, automáticamente lo identifica con el fundamento, pero sin aceptar, por cierto, la paradoja que ello conlleva. Para que algo fuese fundado y fundamento en el mismo sentido y con respecto a lo mismo tendría que ocurrir el absurdo de que ese algo fuese causa y efecto de sí mismo y, por ende, que fuese —para poder causar es menester ser— y al mismo tiempo no fuese, para poder ser causado. La absoluta imposibilidad de un evento autofundante —o autofundado, que es lo mismo— es obviada en la versión atomista del positivismo por la forma de entender lo real como un conjunto de aconteceres episódicos en sí mismos (sin contenido objetivo, puramente accidentales), pero supuestamente inscritos en una linealidad casi fatal.

² «Por escapar definitivamente de esa mentira primordial, de ese *proton pseudos* que para algunos sigue siendo la metafísica esencialista, se recae en una ontología atomista, para la que la realidad no es sino la emulsión mostrenca —y, en rigor, impensable— de azar y necesidad» (A. LLANO, *La nueva sensibilidad*, Madrid, Espasa Calpe, 1989, 2ª ed., p. 140).

³ «Dios no es en absoluto lo primero que conocemos, sino que más bien lo alcanzamos a través de las criaturas, como señala el Apóstol. Lo invisible de Dios se hace patente a la inteligencia a través de aquellas cosas que han sido hechas por El» (*Simpliciter dicendum est quod Deus non est primum quod a nobis cognoscitur; sed magis per creaturas in Dei cognitionem pervenimus, secundum illud Apostoli (Rom. I, 20). Invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur*) (cfr. *Summa Theologiae*, I q. 88 a. 1).

⁴ La ignorancia de este punto invalida, por cierto, la crítica kantiana al «argumento cosmológico» en la medida en que ésta pretendiera alcanzar también a las pruebas tomistas de la existencia de Dios. ¿Cómo se puede saber —objeta Kant— en qué ser debe detenerse la serie causal del mundo, para colocar en él la existencia real como «condición incondicionada» de la existencia en general? Bueno —cabría responderle al regiomontano— pero es que ése no es el problema todavía. Las vías tomistas lo único que afirman —sin decir nada sobre su esencia— es la necesidad de que *lo baya*, de que no sea infinita la serie de motores movidos, causas causadas o seres hipotéticamente necesarios y de que el origen efectivo de dicha serie no pertenezca a ella. Las mencionadas pruebas no discuten cuál es ese ser ni en qué consiste —*quaestio quid sit*— sino que demuestran que ha de existir —*quaestio an sit*— una causa invisible de efectos que, sin embargo, son visibles.

Hay, empero, un punto de justicia en el seno de esta pertinaz *iniuria*. Y es precisamente la relativa necesidad que revisten los hechos en razón de su carácter pretérito perfecto. «A lo hecho, pecho», suelen decir las gentes al tomar conciencia de la irreversibilidad del tiempo. El futuro aparece contingente, pero de modo implacable va convirtiéndose en pasado y engrosando poco a poco la historia de la humanidad y nuestra propia biografía personal⁵. Y lo hace en una forma que parece condicionar incluso el mismo futuro, constituyendo una especie de *vis a tergo*, como una fuerza que nos impulsa por la espalda arrojándonos inexorablemente hacia el destino. No cabe duda que esta vivencia se compadece bien con dimensiones muy reales de nuestro peculiar ser de personas humanas. En efecto, hay algo fáctico en nuestra existencia —empezando por ella misma— en relación a lo cual no nos es dado tener iniciativa, porque es un «dato», una *conditio* o postulado que no nos hemos otorgado, que nos ha sido dado. Incluso las consecuencias —muchas veces ineludibles— de nuestras propias acciones y decisiones se incorporan al «hagaje» inevitable de nuestra facticidad. Tal «datitud» no anula la índole inespecífica de nuestra biografía. Por el contrario, sólo a partir de ella —y contando con ella— podemos ejercer la espontaneidad propia de nuestro ser libre, como indica Millán-Puelles⁶. Pero a veces la facticidad de lo que de hecho somos puede revestir la apariencia de una carga cuyo *onus* determina por completo las expectativas de nuestra existencia. En ello ha incidido con particular agudeza el pensamiento existencialista⁷.

El referido carácter inapelable de los hechos ha de ser leído, por tanto, a la luz de su índole pretérita, nunca en la forma de poder justificar una parálisis teórica ante la verdad que debe descubrir la inteligencia o una perplejidad práctica ante lo *agendum*⁸.

⁵ Refiriéndose a la teoría del tiempo en E. Husserl, afirma A. Millán-Puelles: «La conciencia originaria del futuro como determinación temporal se encuentra en las “protenciones” (en cuanto inversas a las “retenciones”) y en la vivencia de la espera (la *Erwartung*) como inversión de la vivencia del recuerdo (*Erinnerung*).» (Cfr. *Teoría del objeto puro*, pp. 746-747).

⁶ «Yo no decido sobre mi sustancia, sino desde ella. Me encuentro ya con ella, y no en la forma según la cual me encuentro con mi propio pasado. Mi sustancia, en vez de consistir en mi pretérito, es lo que me hace posible que yo llegue a asumirlo como mío» (Cfr. *La estructura de la subjetividad*, Madrid, Rialp, 1967, p. 414).

⁷ *Tan fáctico le es al hombre su ser libre, como al animal irracional su respectivo no serlo*. La conciencia que tengo de mi libertad es la de algo no menos fáctico que yo, pese a que me doy cuenta de mí mismo como provisto de mi libertad. Yo me encuentro conmigo, en cierto modo, como con algo a lo que yo no he hecho, y no tengo el derecho de tomarme a título, tan solo, de *ego faciens* de lo que libremente voy haciéndome, porque tal manera de asumirme lesiona los derechos naturales del ser por el que soy un *ego factum*. Esta *iniuria* queda castigada por la angustia ante mi propia libertad» (*ibid.*, p. 410).

⁸ En este sentido, Habermas anota que justamente la filosofía debe proporcionar la distancia que nos permita librarnos del dominio de «lo dado». La filosofía se distinguió desde siempre por procurar liberar al hombre de la sujeción a lo inapelable mediante la teoría como reflexión. Ella es la que conjura toda promiscuidad con lo inmediato, pero precisamente por ello el interés de la teoría no es meramente contemplativo, sino también emancipatorio. J. HABERMAS, «Erkenntnis und Interesse», *Merkur*, n. 235, 1965, pp. 1139-1153.

4. La génesis idealista del positivismo

La inanidad del positivismo se ve muy bien en su depresión escéptica. Desde Comte y Mach hasta Carnap y los neopositivistas lógicos reunidos en torno al Círculo de Viena, Occidente ha conocido el siglo antimetafísico. Ahora bien, el rechazo moderno de realidades inmateriales y de causas últimas, si bien ha tenido, a lo largo de su andadura, un importante contrapunto en el existencialismo y en la tradición fenomenológica, ha sido paradójicamente fecundado en el seno de una metafísica idealista. Algunos intérpretes contemporáneos, en efecto, han destacado con puntualidad la lógica interna que hace posible el tránsito desde Kant hasta Whitehead pasando por Schopenhauer, Hegel y Marx, por mencionar sólo algunos eslabones importantes de esa cadena.

1. La categoría kantiana de existencia como la posición absoluta de la realidad con todas sus determinaciones por parte del sujeto trascendental desplaza el fundamento formal de la inteligibilidad desde el ser de la cosa hasta aquellas estructuras subjetivas que *a priori* hacen posible su ser objeto (*obici*)⁹. No hay aquí, todavía, un explícito rechazo de la metafísica sino, muy al contrario, un sincero empeño por librarla de su *status dogmaticus*. La «Crítica de la Razón Pura» respira el espíritu cartesiano de la *medicina mentis*. El propio Kant reconoce en ella un esfuerzo principalmente metodológico (*ein Traktat der Methode*), esfuerzo que se centra en captar bien cuáles son los límites del conocimiento, como declara en su carta a Markus Herz de 1772, pocos meses antes de la publicación¹⁰. «El intento kantiano —subraya Altarejos— es escribir unos prolegómenos a toda metafísica futura». Pero estos acabarán siendo el epílogo de toda metafísica pasada (...) La historia parece dictaminar que se ha conseguido lo segundo más que lo primero»¹¹. En efecto, la inversión operada sobre el *verum transcendente* por su teoría «trascendental» de la verdad como representación precipita de hecho el giro copernicano: la verdad ya no consistirá en el ser del objeto (*ens et verum convertuntur*) sino en su ser-objeto (*re:praesentari*).

La conclusión agnóstica que de ahí se deriva aparece bien expresada en

⁹ En la terminología de Kant, la deducción trascendental de las categorías del entendimiento aparece principalmente «como la *acción del sujeto* en la que se constituye el objeto» (Cfr. M. BASTONS, *Conocimiento y libertad. La teoría kantiana de la acción*, Pamplona, Eunsa, 1989, p. 161). Las implicaciones fundamentales del idealismo trascendental kantiano como teoría de la pura espontaneidad del sujeto quedan muy bien expuestas en la obra de A. LLANO, *Fenómeno y transcendencia en Kant*, Pamplona, Eunsa, 1973.

¹⁰ En esta carta advierte Kant que su obra podría titularse: «Los límites de la Sensibilidad y de la Razón». En ella estudiará críticamente las «fuentes del conocimiento intelectual».

¹¹ Cfr. F. ALTAREJOS, «La naturaleza práctica de la filosofía de la educación», *Educación*, n. 11, 1987, p. 19. A. Llano también ha dicho que «es característico de la filosofía trascendental el comprenderse a sí misma justamente como posibilidad; más exactamente como indagación acerca de la posibilidad de sí misma» («Filosofía trascendental y filosofía analítica (Transformación de la filosofía)», *Anuario Filosófico* XI, 1978, p. 89, citado por ALTAREJOS, *ibidem*).

la Dialéctica trascendental y su fuerza no queda desvirtuada por los equilibrios iniciales de la «Crítica de la Razón Práctica». El nexo que une la primera a la segunda *Crítica* reviste, en efecto, la apariencia de un discurso contradictorio. Las ideas de la razón pura teórica parecen perder su índole noumenal —por mucho que lo matice el regiomontano— al devenir postulados de la razón pura práctica. Lo que antes la razón «depurada» debiera rechazar estoicamente a título de ilegítima subrepción trascendental, aparece ahora como un acto de «fe filosófica», exigido por el *factum* de la conciencia moral y sumamente exigente con los supuestos teóricos de la razón pura. Ésta, que quedó parálitica ante la verdad en sí de las cosas, no puede sin embargo quedar perpleja ante el bien que la conciencia impone obrar. Es preciso hacer cosas: ya no se trata tanto de objetivar la realidad como de realizar lo objetivo, lo que la razón pura práctica decreta¹².

2. La razón pura práctica legisla universalmente, de manera categórica. Ahora bien, en rigor, no *sabe* con exactitud lo que legisla: lo prescribe porque, de algún modo, a ella también se le impone. Aquí tropezamos con una noción de gran relevancia posterior en la filosofía de Schopenhauer: la de *voluntad ciega*, que aparece en la gnosis prerromántica (Baader, Böhme, Oettinger) y queda sistematizada por Schelling en su filosofía de la libertad¹³. Se trata de una problemática que rebasa anchamente la filosofía del saber y de las esencias, tratando de captar nuevas facetas de la realidad como la voluntad y el mal. En las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*, de 1809¹⁴, Schelling pone el Absoluto en la voluntad, pero no en una voluntad racional como la voluntad pura de Fichte o la libertad sabia de Spinoza —que era equivalente a la necesidad—, sino en una voluntad ciega, os-

¹² Resulta así que las ideas, o manifestaciones racionales de los fines de la razón, no pueden ser utilizadas como verdaderos conocimientos, pero sí como medios de orientación para procurar conscientemente esos fines. El aprovechamiento concreto de las ideas y, por tanto, de la perplejidad, como medios positivos para la prosecución de los fines de la razón se realiza en la filosofía kantiana mediante el recurso al conocido *als ob*. Lo mismo que en las matemáticas es posible resolver ciertos problemas admitiendo que lo muy aproximado es equivalente en la práctica a lo exacto (lo que se llama error despreciable) —por ejemplo, postulando que una serie convergente coincide con su límite en el infinito—, así propone Kant usar las ideas no como verdaderos principios de síntesis constitutivas de conocimiento, sino "como si" lo fueran. "Como si" significa que no lo son, pero que en la práctica pueden tomarse para ciertos fines por verdaderos conocimientos objetivos, y entonces sirven de principios de síntesis meramente regulativos. Naturalmente, se trata de una ficción o hipótesis teórica con resultados positivos para la práctica" (cfr. I. FALGUERA, «Aprovechamiento de la perplejidad en la filosofía de Kant», *Anuario Filosófico*, XXIV (2), 1991, p. 216). De todas formas, dicho carácter hipotético no se compadece bien con la índole categórica que revisten, según Kant, los imperativos prácticos, a no ser que se «niegue» la razón para dar paso a la «fe filosófica».

¹³ Vid. G. BRUNEDER, «Das Wesen der menschlichen Freiheit bei Schelling. Sein ideengeschichtlicher Zusammenhang mit J. Böhmes Lehre vom Ungrund», *Archiv für Philosophie*, n. 8, 1958, pp. 101-115.

¹⁴ *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Traducción castellana: *La esencia de la libertad humana*, Buenos Aires, 1950.

cura y sin rumbo racional alguno, de manera que incluso puede querer y obrar el mal porque es también libertad absoluta. Kant pensaba que la libertad sólo se encuentra en la esfera de lo moral, pero Schelling la trasplanta al ámbito de la naturaleza, que ya no es el del puro necesitarismo espacio-temporal kantiano. Aquí tenemos el germen de la tesis schopenhaueriana del mundo como voluntad y representación (*Die Welt als Wille und Vorstellung*). El mundo, como representación, es una vivencia completamente subjetiva, al igual que en Kant, pero como voluntad, es lo radicalmente *en sí*. La vivencia del mundo como voluntad es metafísica y mucho más intensa que la simple representación de lo fenoménico. Como anota Hirschberger, «no sólo nuestro querer consciente, que es el que de ordinario se designa estrictamente como voluntad, sino en general todo desear, anhelar, esperar, amar, odiar, resistir, rehuir, llorar, sufrir, conocer, pensar, representar; en una palabra, nuestra vida entera es vivir, es voluntad. Nuestro mismo cuerpo no es otra cosa que una objetivación de la voluntad. Nuestra voluntad de andar se nos muestra como pie; nuestra voluntad de agarrar, como mano; la de digerir, como estómago; la de pensar, como cerebro»¹⁵.

Se trata de una tesis ciertamente metafísica, pero que consagra el poder omnímodo de una voluntad ciega ante la verdad y el bien en sí; metafísica irracionalista que, siguiendo en parte el postulado kantiano de la autonomía, se nutre de sí misma y se gobierna a sí propia (*Wille zum Wille*)¹⁶. Ahora bien, a mi juicio, la inflexión voluntarista de la universalidad y de la prescriptividad de la razón pura práctica no puede verse más que como el despliegue o explicitación de la tesis agnóstica de la «Crítica de la Razón Pura».

3. Desde un punto de partida opuesto¹⁷, el idealismo absoluto también expone las conclusiones virtualmente contenidas —si bien todavía no operativas— en el idealismo trascendental y que Kant no llegó a sacar. Hegel no rechaza el conocimiento de realidades transempíricas; todo lo contrario: la naturaleza empírica no es otra cosa que el «Espíritu-fuera-de-sí». Este espíritu alienado, enajenado en forma de naturaleza (*die Entfremdung von Gott*), clama por volver a su origen pero incorporando y a la vez superando los dos momentos anteriores del «en-sí» y del «fuera-de-sí» en el posterior del «para-sí» (*Aufhebung*). La conciencia absoluta o «Espíritu-para-sí», que constituye la síntesis aludida, marca en Hegel el paradigma de la eterna dialéctica aliena-

¹⁵ Cfr. J. HIRSCHBERGER, *Historia de la Filosofía*, Barcelona, Herder, 1976, vol. II, p. 296.

¹⁶ «Schopenhauer se burlaba de Kant, que comenzó enseñando una ética del desinterés para extender la mano al final y recoger la recompensa. Pero fue también Schopenhauer el que sacó las consecuencias de una tal moralidad independizada y "pura": constató su hostilidad frente a la vida y la afirmó». (Cfr. R. SPAEMANN, «La ética como doctrina de la vida lograda», *Atlántida* 1:3, julio-septiembre 1990, p. 25).

¹⁷ Hablar de un punto de partida distinto no sería exacto: la tesis del agnosticismo metafísico kantiano es polarmente opuesta a la de la metafísica panteísta hegeliana, y en el regiomontano el agnosticismo no constituye propiamente un punto de partida, como se ha consignado, mientras que en el maestro suave el panteísmo y el ontologismo proporcionan los postulados básicos del sistema.

ción-reunificación, movimiento que se reproduce a escala cósmica: todo lo individual queda involucrado en el movimiento absoluto del Absoluto, de manera que la mediación dialéctica entre los contrarios —el *lógos* o ley que rige el proceso del espíritu desde lo en-sí hasta lo para-sí pasando por el «obramiento de la naturaleza»— reasume lo particular en lo general, lo relativo en lo absoluto, lo finito en lo infinito, lo contingente en lo necesario, el tiempo en la eternidad, el evento en el fundamento¹⁸. Así, la Filosofía de la Historia que Hegel concibe describirá la resolución necesaria de cada *factum* concreto en el *fatum* que dirige el cosmos y que se identifica con el devenir del Absoluto. Este evolucionismo panteísta es explícito en muchos lugares de la obra del suavo¹⁹.

La Filosofía del Derecho —corolario de todo el constructo idealista— proclamará al Estado moderno como la concreción más perfecta del Absoluto en el tiempo y consagrará la forma más ignominiosa de positivismo que ha conocido la modernidad, a saber, aquella que hace consistir el derecho únicamente en la ley positiva, la que identifica lo justo con lo mandado por el poder²⁰. *Ius est quod iussum est*, es la fórmula de un moderno voluntarismo estatal que, sin embargo, hunde sus raíces en un idealismo que identifica lo racional con lo real.

4. Es bien conocida la invitación marxiana al abandono de la teoría para acometer la praxis revolucionaria. En la *undécima Tesis sobre Feuerbach* afirma Marx que los filósofos se han dedicado hasta ahora a interpretar el mundo y que ya va siendo hora de transformarlo. Cabe ver también aquí una neta reedición de la versión kantiana del voluntarismo. *Ohne Kant, kein Marx*,

¹⁸ H. G. Gadamer ha visto el punto de inflexión entre lo infinito y lo finito desde el ángulo de su hermenéutica lingüística: «Este concepto de espíritu que trasciende la subjetividad del Yo tiene su verdadera analogía en el fenómeno de la lengua, a donde se ha desplazado el centro de la investigación filosófica contemporánea, y precisamente hasta el punto que el fenómeno de la lengua, frente a aquel concepto de espíritu, que Hegel recoge de la tradición cristiana, posee la preferencia en conformidad con nuestra finitud, por ser infinito como el espíritu y a la vez finito como todo evento» (cfr. *Die philosophischen Grundlagen des zwanzigsten Jahrhunderts*, en «Kleinen Schriften», Tübingen, 1967, vol. I. Tomo la cita de la edición italiana: *I fondamenti filosofici del XX secolo*, volumen «Ermeneutica e metodica universale», Torino, Marietti, 1973, p. 126).

¹⁹ Afirma, por ejemplo, en la *Lógica* que «este reino es la verdad, tal como es en-sí y para-sí misma, sin ningún velamiento. Por consiguiente, se puede decir que este contenido (el de la ciencia pura) es la exposición de Dios, tal como existe en su eterna esencia, antes del obramiento de la naturaleza y del espíritu finito» (ed. Lasson, Hamburg, Meiner, 1963, I, 31).

²⁰ «El «estatismo» de Hegel, que éste formula de una manera inequívoca en su *Filosofía del Derecho*, constituye un perfecto y cabal totalitarismo, del cual derivan, por diversos cauces, las «ideologías totalitarias» que más han influido en nuestra época (el «nazismo» —nacionalsocialismo—, por un lado, y, por el otro, el «marxismo», aunque éste, en sus aspiraciones más utópicas —las mantenidas por el propio Marx—, considera posible, con el transcurso del tiempo, una socialización tan acabada del individuo humano, que cuando se la consiga llegará a desaparecer el organismo estatal como Poder o fuerza de coacción)» (cfr. A. MILLAN-PUELLES, *Léxico Filosófico*, Madrid, Rialp, 1984, pp. 532-533).

podríamos decir²¹. Por supuesto que no pretendo hacer a Kant responsable del marxismo. Sería ridículo. Pero igualmente lo sería ignorar que las ideas tienen su propia dinámica, en cierta medida independiente de las intenciones de quienes las profesan. Kant no arrojó piedras a ciegas, pero hubo quienes recogieron sugerencias suyas, objetivamente presentes en sus planteamientos, dándoles un curso que, muy probablemente, hubiera desautorizado el regiomontano. Lo mismo se podría decir, quizá, de la supuesta desconexión entre el joven Marx y el comunismo que le abanderó.

5. La cuestión del fundamento

Se ha visto ya cómo un hecho no es ni puede ser fundamento de sí mismo. Epistemológicamente es claro que un hecho no es autoconsistente fuera de un determinado marco de referencia o sistema de relaciones: los hechos son siempre relativos²². Incluso *qua* fundados, son distintos del fundamento mismo. Filosóficamente puede mostrarse también que en último término apelan a un fundamento no fundamentado, un primer principio lógico no demostrable —a partir del cual cabe demostrar proposiciones derivadas pero sin que él mismo pueda ser derivado de otro principio anterior—, o un principio ontológico. (Dando por buena la argumentación de la Tercera Vía —en cuyo examen no es posible ahora un detenimiento mayor— cabe advertir que la totalidad de lo real contingente reclama una razón de ser cuya índole completa sólo puede encontrarse en un ente absoluto o, lo que es lo mismo, absolutamente necesario por sí mismo. La necesidad de reducir analógicamente la verdad de todas las proposiciones a la verdad de una primera —de un primer principio— es también la de fundar todas las realidades contingentes y relativas en una no contingente ni relativa sino absoluta, a saber, absoluta de toda relación real de dependencia, desligada de toda sujeción a otra realidad ontológicamente anterior o más fundamental).

²¹ «El dilema: o se es kantiano o se es marxista no es correcto y hay que responder que Marx es una solución forzada de Kant; un girar de generosidad la práctica colectiva no es sino la búsqueda de una solución a la aporía luterana, según la cual el hombre es incapaz de praxis respecto del Absoluto» (Cfr. L. POLO, «La teología de la liberación y el futuro de América», en VV.AA., *Estudios en homenaje a su primer Rector y Fundador de la Universidad Hispano-Americana Dr. Vicente Rodríguez Casado*, Madrid, Asociación de La Rábida, 1988, p. 243).

²² Esto puede advertirse si se considera la ciencia, no sólo como justificación, sino también desde su lado inventivo, tomando la clásica dicotomía de I. Lakatos. El orden del descubrimiento científico, y también el de la asimilación didáctica del discurso científico no es un círculo cerrado sobre puros *facta*. Como señala W. Eisermann: «Cuando el saber no se incorpora dentro del contexto significativo de una cosmovisión, la conciencia permanece vacía y, por tanto, predispuesta hacia los dogmas y la manipulación ideológica» (*Wird das Wissen nicht zum sinnbegreifenden Weltwissen, bleibt das Gewissen leer, mithin anfällig für Dogmen, und ideologische Manipulation*) (Cfr. W. EISERMANN, *Wissen ohne Verantwortung? Zur Dimension des Gewissens im Unterricht*, Bad Heilbrunn, 1971, p. 43).

Este «axioma» lógico u ontológico es, a fin de cuentas, la *ratio cognoscendi* o bien la *ratio essendi* de todo el universo de las ideas o de los seres extra-mundanales, universo que remite a un fundamento absoluto que no puede ser otro, como ha señalado Josef Seifert, que la verdad intrínseca «no inventable» —ni inventariable— de la naturaleza divina. La consistencia última y la verdad de dicho fundamento absoluto, a su vez, no puede deberse a nada distinto de sí mismo, ni tan siquiera a sí propio, pues su cualidad básica es la de no deberse a nada, no haber comenzado ni *haber sido puesto* por nada ni nadie. Expresada de modo positivo, dicha cualidad básica del fundamento absoluto sería la de ser sin límite ni restricción alguna, es decir, ser necesariamente, a diferencia del haber-llegado-a-ser o del acontecer, suceder, ocurrir, típico de las realidades fácticas —*posita*— que componen el horizonte de nuestra experiencia, y en el que nos encontramos bien descritos nosotros mismos. Ese fundamento no fundamentado lo es no por no-ser-puesto sino por ser sin más, o sea, por ser en la forma y modo de no poder no-ser, o de ser intrínsecamente contradictoria su negación. Este ser-necesario del ser absoluto o este ser-verdadero del primer principio es el *factor* de todo *factum*.

Por ello, cuando digo que *los hechos me dan la razón*, me refiero a un plano —por ejemplo, la validación de una teoría— en el que la verdad sólo es tomada parcialmente. El refrendo que los hechos pueden otorgar a una teoría no es completo ni completamente autoconsistente, puesto que la *ratio* última de todo hecho reposa en algo que no puede ser a su vez un hecho, a menos que se ponga en juego el fundamento mismo de toda verificación. El positivismo lógico no advierte que el criterio de verificabilidad carece de consistencia si no rebasa el marco de lo fáctico, pues nunca un hecho se basta epistemológicamente a sí mismo. Los hechos, en tanto que tales, no se autajustifican.

Mayo 1993