

VERDAD E HISTORIA. KANT, HEGEL Y EL ESCEPTICISMO CONTEMPORÁNEO

LOURDES FLAMARIQUE

“¿Qué me importa la historia? ¡Mi mundo es el primero y el último!”

L. WITTGENSTEIN, *Diario filosófico*, 2/9/1916

Una de las conclusiones que saca sin dificultad cualquier iniciado en la tradición filosófica es que el escepticismo ha sido el compañero de viaje más fiel de la filosofía desde su comienzo en la Grecia antigua. Y de su mano, la sofística, su cuerpo doctrinal, o lo que es igual, la *antifilosofía*. Pues al escéptico no le basta con declarar el absurdo de la pretensión de verdad, sino que -como en la actualidad le ocurre al *antiarte* que quiere a toda costa ocupar en los museos el lugar que corresponde a las obras consagradas- el pensamiento escéptico ha dejado una larga historia de la imposibilidad de la verdad capaz de ocupar un buen número de anaqueles en nuestras bibliotecas (esto mismo sucede, por ejemplo, con el irracionalismo, que también se deja articular de algún modo y es objeto de estudios y tratados).

No cabe duda que en esta pertinacia de la posición escéptica hay claves antropológicas de primer orden. El pensamiento escéptico tiene el mismo origen que la filosofía: el conocimiento de lo real. Aristóteles ofrece una explicación que en esta época, dominada por el giro lingüístico, tiene plena actualidad: cuando hablamos o discutimos no podemos llevar con nosotros las cosas mismas sobre las que discutimos, sino que las tenemos que sustituir por palabras; como hay más cosas que palabras, una palabra tiene que estar por muchas cosas, con la consiguiente posibilidad de error y de engaño intencionado (*Ref. Sofisticas*, cap. 1). Como se puede apreciar, no son completamente ajenas al pensa-

miento griego afirmaciones de nuestro tiempo como “la verdad se reduce a sentido”, “el mundo es representación” o “la realidad equivale al lenguaje”. Tampoco ha dejado de tener interés la refutación de la sofística que hace Aristóteles en el libro IV de la *Metafísica*, al afirmar que hay diferencias reales entre las distintas cosas; esto constituye un rasgo esencial del lenguaje, como se advierte en la incontrovertible dimensión apofántica del mismo y, por tanto, del juicio afirmativo frente a quienes pretenden reducirlo a un discurso puramente significativo, esto es, *intensional*, propio de la poética y la retórica.

Apuntaba antes que las ambigüedades a las que da lugar nuestro trato vicarial con las cosas son terreno abonado para el escepticismo, que se entretiene en discutir los conceptos mediante los cuales tratamos de las cosas, en vez de hablar de ellas. Esto es especialmente llamativo en el pensamiento contemporáneo que ha convertido conceptos operativos en conceptos temáticos, por ejemplo el concepto de verdad¹. Sin duda alguna, las razones del escepticismo vigente siguen muy de cerca los excesos a los que conduce el representacionismo de la filosofía moderna, pues ya no son sólo las palabras las que tienen que estar por muchas cosas, con la consiguiente posibilidad de error y de engaño intencionado –tal como señala Aristóteles–, sino que las representaciones mentales dejan de remitir a las cosas y se relacionan únicamente entre sí, faltando entonces cualquier signo de diferencia real². Schleiermacher ante el sesgo de la filosofía idealista de sus contemporáneos se expresaba en términos muy parecidos: “Si eliminamos la relación del pensamiento al ser, no hay ya ninguna discusión, pues mientras el pensamiento permanece puramente encerrado en sí mismo, sólo hay diferencias. Este permanecer en sí mismo del pensamiento es precisamente lo que subyace a la recusación escéptica”³. Estas palabras se pueden aplicar también a algunas formas de pensamiento contemporáneo.

Ahora no se trata de analizar lo inescapable de la posición escéptica, sino de reconocer su formulación contemporánea para comprender los conflictos que la fundan. Es una característica propia de la filosofía ocuparse también de sí misma, implica cierta dosis de reflexión sin dejar al margen por completo las cosas. Por esto se puede decir que toda filosofía tiene en sí misma algo de filosofía trascendental o que los *argumentos trascendentales* están siempre presentes de un modo o de otro en la metafísica⁴. La tarea viene facilitada por el hecho de

¹ Cfr. F. INCIARTE, *El reto del positivismo lógico*, Rialp, Madrid, p.54.

² Cfr. A. LLANO, *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid, 1999.

³ Fr. SCHLEIERMACHER, *Dialektik (1814/15) Einleitung zur Dialektik (1933)*, F. Meiner Verlag, Hamburg, 1986, p. 134.

⁴ F. INCIARTE, *El reto del positivismo lógico*. También Ch. Taylor, *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1997.

que uno de los argumentos más extendidos del escepticismo actual consiste en la declaración del final o fin de la filosofía; con esto mismo se encontró Aristóteles hace 25 siglos. No es extraño, entonces, que algunos califiquen las formas actuales de pensamiento como una nueva sofística.

La superación de la filosofía, la autorrefutación, dicen otros, en definitiva el final de la filosofía ha venido a ser uno de los objetos de reflexión más comunes de la segunda mitad del siglo XX. Como todas las tesis escépticas (“el hombre es la medida de todas las cosas”, “toda afirmación es falsa”, “es imposible un conocimiento válido universalmente”, “toda experiencia es parcial y fragmentaria”, “el sentido de algo depende siempre de un contexto”, etc.) y no podría ser de otro modo, la declaración del fin de la filosofía es ambigua: encierra una paradoja. El fin de la filosofía puede significar tanto el *telos* como el término, el cese de la misma. A primera vista un sentido parece excluir el otro, pero ciertamente no se puede tratar del cese de la filosofía, sin hacer filosofía, esto es, sin realizar su fin. A la paradoja del fin se refería ya Aristóteles cuando decía que para decidir no hacer filosofía es necesario siempre filosofar. Recíprocamente esto significa que la filosofía incluye también su propia negación, que es una forma de saber capaz de tematizar su propio fin.

Esto bien podría significar que la muerte (lo que para el pensamiento sería la ambigüedad, la equivocidad, la reducción de la verdad al sentido, esto es, a lo particular) en absoluto es una amenaza para el discurso filosófico, más bien es constitutivo del mismo, no es tanto un límite, como un impulso a la búsqueda de la verdad. Pero también puede significar una especie de destino fatal: la filosofía es una forma de pensamiento en permanente estado de autorrefutación. Esta segunda postura que encierra tal vez la forma más sutil de escepticismo tiene una amplia aceptación en nuestra época; se presenta como heredera de una filosofía en la que el proceso de progresiva reflexión se constituye en el tema central.

Derrida la expone con claridad: “Occidente ha estado dominado por un potente programa que a su vez era un contrato no rescindible entre discursos del fin. Los temas del fin de la historia y de la muerte de la filosofía son simplemente las formas más comprensivas, macizas y compactas (...) ¿No es verdad que todos los disensos han tomado el aspecto de un exceso de elocuencia escatológica, que cada recién llegado, más lucido que el anterior, más vigilante y también más pródigo, añade: os lo digo yo, no es sólo el fin de esto sino también y sobre todo de aquello, el fin de la historia, el fin de la lucha de clases, el fin de la filosofía, la muerte de Dios, el fin de las religiones, el fin del cristianismo y de la moral (...), el fin del sujeto, el fin del hombre, el fin de Occidente, el fin de Edipo, el fin de la tierra (...) y también el fin de la literatura, el fin de la

pintura, el arte como cosa del pasado, el fin del universo, etc.?”⁵. Considera Derrida que de este discurso del fin no se sale afirmando que la crisis no es verdadera pues el final siempre ha existido. La canción de orgullo que decía Nietzsche, repite incansablemente la evidencia del fin. Aunque la repetición no aporta nada nuevo, recuerda el estilo y escaso alcance del discurso filosófico, su inevitable tono apocalíptico. Pero por si acaso, advierte Derrida, lo que sostiene la oposición a la filosofía como forma de saber no es la vida, ni la ciencia, ni la humanidad libre de condiciones. Todo esto no son sino instancias filosóficas. Tampoco es posible un preguntar más genuino y auténtico que el de la filosofía occidental, un pensar que nos condujera a la realidad misma. La paradoja, los dobles significados, la bifurcación, los *oxímoros* constituyen nuestro irrebasable horizonte: el programa es una razón irónica, y la deconstrucción.

Hermanado con el tono apologetico de Derrida están tanto el declarado escepticismo de Vattimo, como el de Rorty. Si para Vattimo la filosofía es un pensamiento retórico, ni objetivo, ni descriptivo, sino más bien persuasivo, Rorty concluye que su única finalidad es hacer que la conversación se mantenga⁶. La filosofía no tiene una tarea específica, es crítica de la cultura. Debe evitar las grandes preguntas porque las respuestas aportadas hasta ahora no han ayudado a la humanidad⁷. La verdad o la universalidad de la justicia, por ejemplo, no admiten un tratamiento que no sea interno a un determinado contexto. Responden en definitiva a intereses particulares. Por tanto se deben rechazar todas las tentativas por hacer de la filosofía una actividad autónoma. En consecuencia el papel del filósofo es el de un “subempleado”, como diría Locke: quitar de en medio la basura del pasado para hacer sitio a las interpretaciones del futuro.

En los últimos años Rorty se ha entregado casi por completo a la defensa retórica de su extremo escepticismo, con la consiguiente paradoja de llegar a ofrecer incluso una argumentación conclusiva. En una conferencia sobre la filosofía y el futuro sugiere que si dejamos de pavonearnos de nuestra posición en lo alto de la jerarquía de las disciplinas y dejamos de identificar nuestras prácticas profesionales con “el pensamiento racional” o “el pensamiento evidente”, esto podría ayudarnos a prescindir de la idea de que el desarrollo científico o político requiere “fundamentos filosóficos”⁸. La ironía es la única actitud que permite un

⁵ J. DERRIDA, *D'un ton apologetique adopté naguère en philosophie*, Galilée, París, 1983.

⁶ G. VATTIMO, Entrevista, 10/ Suplementos *Anthropos*, dic., 1988, p. 951. R. RORTY, *Philosophy and the mirror of nature*.

⁷ Cfr. R. RORTY, Interview. En *Information Philosophie*, 1994/3, p. 14

⁸ “Espero que los profesores de filosofía podamos encontrar una manera de evitar estas tres tentaciones: el impulso revolucionario de ver la filosofía como un agente de cambio en lugar de cómo un agente de reconciliación, el impulso escolástico de retroceder hacia los límites discipli-

ejercicio libre de la racionalidad. Con ello se resume todo un estilo filosófico - que abandera su minimalismo como si fuera un certificado de control sanitario- y lamentablemente se desperdicia todo un saber humanizador, imposible sin la certera inteligencia de la esencial ligazón de verdad y libertad.

1. UNIDOS FRENTE AL ENEMIGO COMÚN

En el escepticismo contemporáneo la crítica a la razón es el *topos* principal. ¿Cómo se llega a hacer de la razón un singular al que se le pueda atribuir la responsabilidad de todo? La respuesta de Schnädelbach refleja muy bien el estado de cosas: “Porque no se pueden liberar de Hegel y porque se ha leído demasiado a Nietzsche”⁹. La crítica postmoderna a la razón suena como una parodia de Hegel cuando decía que “el único pensamiento que aporta la filosofía es el sencillo pensamiento de la razón, de que la razón domina el mundo, e incluso de que se ha entrado racionalmente en la historia del mundo”¹⁰.

Sin poder librarse plenamente de la aspiración a una racionalidad universal, el pensamiento de las últimas décadas, de manera más o menos explícita, toma posición ante la demanda de una fundamentación última de nuestras aspiraciones al saber, y contrapone la fragmentación de la experiencia. Aquí se encuentra un rasgo del peculiar escepticismo que deja en herencia la filosofía moderna; ya no se discute la validez de las distintas soluciones propuestas sino la legitimidad misma del proyecto de búsqueda de un fundamento último. Los epígonos de la modernidad, a saber, la renovada crítica a la Ilustración, Nietzsche, primero y la filosofía del siglo XX tras él –especialmente con Heidegger y Wittgenstein- han cancelado la vía del representacionismo moderno. Aunque el modo de pensar de estos últimos “se presentara aún (en buena parte) con el estilo de la *filosofía trascendental*, se trataba ya de una *reflexión crítica* que –por haber alcanzado su nivel de saturación- había llegado a sus fases terminales. Lo que viene después es claramente *postismo*: nos hallamos, al parecer, más allá de la subjetividad y de la objetividad”¹¹. Todos ellos coinciden en negar la legitimidad y normatividad de la racionalidad occidental. Y así lo que en su origen eran posiciones filosóficas enfrentadas han colaborado en la definición de un horizonte filosófi-

narios, y el impulso chauvinista. ”. Rorty, R. *Filosofía y futuro*. Belgrade Circle, 20 de agosto de 1994.

⁹ H. SCHNÄDELBACH, *Zur Rehabilitierung des animal rationale*, Suhrkamp, Frankfurt, 1992, p. 13.

¹⁰ G. W. F. HEGEL, *Die Vernunft in der Geschichte*, 1955, p. 28.

¹¹ A. LLANO, *El enigma de la representación*, p. 76.

co y unas prácticas filosóficas pretendidamente definitivas; a favor de esto último juega el hecho de que en todas estas posiciones se encuentra formulada claramente la declaración del final de la filosofía como el sedimento natural de un ciclo ya recorrido.

En una carta de abril de 1962, Heidegger expone las razones de que *Ser y tiempo* sea un libro inacabado, y con ello, los motivos que dirigen su trabajo¹². La fenomenología se ha desviado en dirección a un idealismo trascendental que Heidegger rechaza porque se propone pensar el ser en su temporalidad, en su historicidad. Mientras que Husserl en la *Filosofía como ciencia rigurosa* ha dado la espalda a la historia al mismo tiempo que al historicismo. Para eludir las dificultades que encontró Husserl, es preciso arrancar a la problemática del ser lo que pueda tener de metafísica. Su interpretación cada vez más personal (y más antihusserliana) de lo que significa el término ‘fenomenología’ se rige por una intuición originaria: la de *una diferencia*, imperceptible pero absoluta que separa el ser del ente, a pesar de que parecen estrechamente unidos. La incapacidad de la metafísica –por su propia naturaleza– para buscar más allá del ente origina su autodisolución. La autosuperación de la metafísica es acompañada por la *nueva* ontología del acaecimiento (*Ereignis*) y del lenguaje. Heidegger – como antes Nietzsche – anuncia una nueva aurora, el ser humano debe estar atento a su iluminación. El tiempo no es del *Dasein*, sino del *Sein*.

En su ensayo “El final de la filosofía y la tarea del pensamiento”¹³, Heidegger declara que la filosofía ha realizado su íntima vocación: al profundizar en sus preguntas se ha desmembrado en las ciencias específicas que responden a las reiteradas categorizaciones filosóficas. En el horizonte de la ciencia ni siquiera se advierte la diferencia fundamental. ¿Qué otras posibilidades se mantienen abiertas al pensar? Sólo un pensamiento prefilosófico inexplorado que, sin embargo, debe coincidir con la conclusión de la filosofía en ciencia y en técnica. Heidegger no aclara mucho en qué consiste ese pensamiento *diferente*, en cierto modo un residuo de la superada metafísica.

Quienes sí han tratado de articular la diferencia son los pensadores de la deconstrucción y la postmodernidad: los nuevos iconoclastas del conocimiento. Al estar siempre de *prácticas*, la movilidad y la ambigüedad son las nuevas cualidades del filósofo. Se trata, como es sabido, de un pensamiento crepuscular, que prefiere dejar a un lado incluso la refutación de la tradición filosófica, mientras

¹² Cf. *Preface* by M. Heidegger, en W. J. RICHARDSON, *Heidegger: through phenomenology to thought*, Fordham UP, New York, 4ª ed., 2003.

¹³ M. HEIDEGGER, “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens”, en *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemayer, 1969.

busca en otras fuentes, las literarias, los mass-media, la cultura de masas, etc. nuevas formas de expresión.

No es poca la contribución del giro lingüístico a esta forma crepuscular de pensamiento. En su haber hay muchas ganancias para la teoría del lenguaje, pero al sustituir las viejas formas de reflexión filosófica, ha reducido casi la diferencia fundamental a la que existe entre sentido y referencia. Buena parte de sus esfuerzos se han concentrado en el desarrollo de disciplinas que parten de la dimensión simbólica, intencional del lenguaje. Es sintomático que la teoría del lenguaje tenga relaciones más estrechas con la teoría de la cultura que con la filosofía de la ciencia. Domina la idea según la cual la verdad tiene que ver el sentido, con la consiguiente pérdida de valor de la dimensión apofántica del lenguaje por quienes pretenden reducirlo a un discurso puramente significativo, esto es, intensional. “Si el logos *apophantikós* descuida la dimensión de concordancia o adecuación con la cosa (...) el resultado es la difuminación progresiva de los límites entre la ciencia y, sobre todo, la filosofía, interesadas por la verdad, por un lado, y por otro, la literatura de ficción, interesada por el sentido, por su interpretación y transformación y por el enriquecimiento del sentido de la vida. El resultado es, con otras palabras, el peligro inminente de una nueva sofística disfrazada de filosofía”¹⁴.

Si, como dice Heidegger, la autodisolución de la filosofía ha dejado el campo libre a las ciencias que ella misma ha creado y alimentado, entonces ¿para qué la filosofía? Dos cosas conviene tener en cuenta al tratar de responder esta cuestión. Por un lado, el potencial de curiosidad teórica en orden a una legitimación de nuestra praxis científica parece agotarse y la inespecificidad de la filosofía se ve sometida a la presión del control sobre su importancia para una época como la nuestra; por otro, el cambio en la estructura de legitimación de la cultura actual que comporta una crisis de orientación, es también un paso que reclama la filosofía como una respuesta a esta crisis.

2. LA INTERPRETACIÓN KANTIANA DE LA FILOSOFÍA MODERNA

Una pregunta inevitable ante este panorama es por qué ha arraigado tanto esta forma de pensamiento escéptico en la actualidad. Para responderla no basta con recordar que el escepticismo es como la antifilosofía, inseparable de la genuina búsqueda de la verdad. Ahondar en la historia de los conceptos para comprender mejor lo que nos precede, contribuye a poner de manifiesto su verdadero asiento en la vida, su vigencia, su vulnerabilidad. A esto que quiero dedicar

¹⁴ F. INCIARTE, *El reto del positivismo lógico*, p. 68.

esta segunda parte de mi exposición. La filosofía trascendental kantiana, como trataré de mostrar, da lugar a un escepticismo distinto del escepticismo antiguo. Aunque Kant recuerde el gran escándalo para la filosofía, no haber podido demostrar la existencia del mundo exterior, se advierte sin gran esfuerzo que ésta no es la preocupación que guía la reflexión crítica, incluso que considera que ésta no es ni siquiera un verdadero problema. Sí lo es, en cambio, el desacuerdo y las disputas que reinan en torno a la metafísica.

Con todo, es relativamente frecuente interpretar el criticismo kantiano como un sistema filosófico que no logra su propósito: dar una fundamentación del conocimiento de la realidad. Y no se suele tener reparos en utilizar la imagen de una visión previamente deformada por las famosas “gafas de Kant” para concluir que todo su pensamiento es una forma de subjetivismo. Y, sin embargo, la filosofía trascendental pretende ofrecer la lógica de la verdad, como se concluye del conocido texto de la *Crítica*: “las condiciones de posibilidad de la experiencia en general constituyen, a la vez, las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia y por ello poseen validez objetiva en un juicio sintético *a priori*”¹⁵. Para ello la *Crítica* se compromete únicamente “a asegurar a una cierta cantidad de unidades de significación elementales una referencia (...) Se habla no ya de la verdad o falsedad de juicios acerca de objetos en el espacio y en el tiempo, sino de la posibilidad del valor de tales juicios”¹⁶. Kant se pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento de objetos, no por la realidad de los mismos. Como afirma Llano, “el gran tema de la filosofía kantiana no es el problema de la trascendencia en sentido clásico, sino el de la objetividad”¹⁷. Y éste se convierte irremediabilmente en el de la subjetividad. Fichte también lo ha adivinado, y por eso afirma que el gran descubrimiento de Kant es la subjetividad.

No hace falta gran perspicacia para comprender que la verdad que puede ofrecer no es sino la de la intersubjetividad (una verdad transobjetiva tendría sentido únicamente si el conocimiento fuera de suyo apertura y presentación de la cosa). En esa medida la principal objeción a Kant procede de Hegel (la conciencia es no-representable) y no de una postura supuestamente realista que insiste en la repetida afirmación de que Kant deja fuera las cosas en sí. Jacobi hizo célebre una crítica en esta línea. Es de sobra conocido cómo construye Kant su explicación de la objetividad empírica; se utilizan como paradigmas de modernidad las aporías y encrucijadas que unas veces encuentra en su camino y

¹⁵ *Crítica de la razón pura*, A158/B197.

¹⁶ K. CRAMER, “Kant o Hegel. Esbozo de una alternativa relativa a la teoría de la verdad dentro de la Filosofía idealista clásica”, *Anuario Filosófico*, XV/2, 1982, p. 25.

¹⁷ A. LLANO, *Fenómeno y trascendencia en Kant*, Eunsa, Pamplona, 2ª ed., 2002 pp. 211-212.

otras genera él mismo. Hay además toda una tradición de estudios kantianos que ha contribuido decisivamente a una mejor inteligencia del alcance y límites de su teoría del conocimiento. Como un resello a su clasicismo, la filosofía crítica es considerada sin discusión como el umbral del pensamiento contemporáneo, ya desde el periodo del Idealismo alemán. Por tanto, es de la mano de esta interesante tradición desde donde quiero abordar la cuestión que nos ocupa: las razones del escepticismo contemporáneo.

En lo que toca a este punto, Kant es un moderado escéptico, precisamente porque quiere derrotar el escepticismo radical del empirismo. Ni dogmatismo ni escepticismo son posiciones acordes con la verdad a la que está llamada la razón humana; en la *Crítica* confirma una inevitable relación entre ellas: el uso dogmático de la ciencia desemboca en afirmaciones gratuitas (*el mundo está harto de afirmaciones metafísicas*, se lee en los *Prolegomena*), a las que pueden contraponerse otras igualmente ficticias, y consiguientemente en el escepticismo¹⁸.

Decía que el gran descubrimiento del kantismo es la subjetividad. Quiero fijarme ahora en dos textos de la *Crítica de la razón pura* que a menudo pasan desapercibidos por su tono menor dentro de las afirmaciones programáticas de la filosofía trascendental.

El primero dice así: “Sostengo que la filosofía trascendental se distingue de entre todos los conocimientos especulativos por lo siguiente: ninguna pregunta referente a un objeto dado a la razón pura es insoluble para esta misma razón humana y ningún pretexto basado en una ignorancia inevitable o en una insondable profundidad del problema puede eximir de la obligación de responderla rigurosa y completamente. En efecto el mismo concepto que nos pone en disposición de hacer una pregunta debe capacitarnos también perfectamente para responderla, ya que el objeto (...) no se encuentra fuera del concepto”¹⁹. Desde esta posición es legítimo y beneficioso el desarrollo de la dialéctica trascendental en la *Crítica de la razón pura*, por más que se asegure su falta de objetividad. Al detectar la ilusión natural e inevitable en la que cae la razón humana, queda ésta preparada para una continua corrección²⁰.

La patria de la ilusión es quizá el único lugar donde la razón sabe algo de sí misma. No está de más recordar este otro conocido pasaje de la *Crítica*: “No sólo hemos recorrido el territorio del entendimiento puro y examinado cuidadosamente cada parte del mismo, sino que, además, hemos comprobado su exten-

¹⁸ Cfr. *Crítica de la razón pura*, B22-23.

¹⁹ *Crítica de la razón pura*, A477/B505.

²⁰ *Crítica de la razón pura*, A298/B355.

sión y señalado la posición de cada cosa. Es el territorio de la verdad –un nombre atractivo- y está rodeado por un océano ancho y borrascoso, verdadera patria de la ilusión, donde algunas nieblas u algunos hielos que se deshacen prontamente producen la apariencia de nuevas tierras y engañan una y otra vez con vanas esperanzas al navegante ansioso de descubrimientos, llevándolo a aventuras que nunca es capaz de abandonar, pero que tampoco puede concluir jamás. Antes de aventurarnos en ese mar para explorarlo en detalle y asegurarnos de que podemos esperar algo, será conveniente echar antes un vistazo al mapa del territorio que queremos abandonar e indagar primero si no podríamos acaso contentarnos con lo que contiene, o bien si no tendremos que hacerlo por no encontrar tierra en la que establecernos. Además, ¿con qué títulos poseemos nosotros este mismo territorio? ¿Podemos sentirnos seguros frente a cualquier pretensión enemiga? Aunque ya hemos dado cumplida respuesta a estas cuestiones en el curso de la analítica, es posible que un breve balance de sus soluciones refuerce su aceptación al unificar los diversos aspectos en un solo punto²¹. Como es sabido, ese breve balance es la distinción entre fenómenos y nouómenos, tan característica de la filosofía kantiana.

Pese al símil anterior del océano, Kant utiliza más la imagen de la construcción para referirse al idealismo trascendental, como él mismo llama a su doctrina; se levanta como un edificio sólido y cimentado en principios trascendentales en el que todo está integrado colaborando a la armonía y, al mismo tiempo, a la amplitud. El segundo texto –que quiero destacar- ofrece precisamente la explicación desde el punto de vista de la actividad racional de la solidez del edificio del conocimiento trascendental: “La razón humana es arquitectónica por naturaleza, es decir, considera todos los conocimientos como pertenecientes a un posible sistema y por ello permite tan sólo aquellos principios que al menos no impiden que el conocimiento que se persigue pueda insertarse en el sistema junto a los otros”²².

Estos dos textos –incluidos en el capítulo sobre la posición antinómica en la que cae necesariamente la razón- recogen, en mi opinión las claves del escepticismo al que da lugar el pensamiento crítico. Por un lado, los problemas que encuentra la razón no son absolutas contradicciones o algo que no pueda manejar sin caer en ensoñaciones, sino un límite *irrebasable*, calificativo que añade

²¹ *Crítica de la razón pura*, A295/B235-6.

²² *Crítica de la razón pura*, A474/B502. En la Introducción Kant ha afirmado algo muy semejante: “la filosofía trascendental es la idea de una ciencia cuyo plan tiene que ser esbozado enteramente por la crítica de la razón pura de modo arquitectónico, es decir, a partir de principios, garantizando plenamente la completitud y certeza de todas las partes que componen ese edificio”. A13/B27.

un elemento positivo a los conflictos; esto es, no hay motivos para el escepticismo radical. Pero, por otro, todo rendimiento (*Leistung*) de la razón, bien en su uso legítimo, bien en su uso trascendental responde a una unidad que no es exigida por la idea de experiencia –es decir, no es reclamada por el naturalismo empírico-: se trata de una unidad *connatural* a la razón humana. Lo que sitúa la dinámica cognoscitiva en medio de una corriente que ya no es advertida en términos de objetividad, pues tiene que ver con la naturaleza histórica, con lo “natural humano”. Por tanto, el escepticismo –refutado como empirismo radical- se introduce y mantiene oculto en la filosofía trascendental bajo cierta dosis de historicismo.

Esto lo ve con claridad Hegel. Su crítica identifica el escepticismo al que conduce el kantismo: si la autoconciencia es lo no representable, la objetividad no puede ser tal sino constituida en la historia de la que resulta además la verdadera intersubjetividad. Pero, una verdad capaz de acoger la particularidad histórica es una verdad que coincide con el despliegue del ser en el tiempo. Verdad e historia coinciden. Si la verdad es histórica, entonces sólo la totalidad de la historia puede proporcionar la verdad. *La filosofía es la reflexión científica para la reproducción de la totalidad*, concluye Hegel en *La Fenomenología del espíritu*. Sólo reproduciendo lo que deviene, una totalidad de ser, cabe hablar de verdad. La dialéctica hegeliana tiene, en consecuencia un cometido doble: el de la analítica y la dialéctica trascendental. Kant entendía las categorías como funciones distintas entre sí que trabajando al unísono garantizan el conocimiento objetivo. Su unidad es meramente funcional, no de significado. No cabe historia posible, ni crecimiento, ni por tanto vida de la razón.

Es justo reconocer que esta cuestión no pasa inadvertida para Kant. Las páginas iniciales y finales de la primera *Crítica* constituyen el primer metarelato de la racionalidad filosófica o la versión primitiva de una razón narrativa: la subjetividad trascendental es embajadora de una razón en el tiempo. En todo esto como ya he indicado, hay claves del escepticismo contemporáneo, cuyos argumentos principales he referido al comienzo.

Las ideas centrales de esa narración recogen las tesis de los dos textos que destaqué: por un lado, que toda pregunta o problema que se plantea la razón encuentra en su concepto, esto es, en ella misma la resolución; y, por otro, que todo conocimiento forma parte de una unidad sistémica, orgánica. En los dos casos se informa sobre la naturaleza de la razón. Esto es, se presenta a la facultad racional como un principio natural y vivo. El prólogo a la primera edición de la *Crítica de la razón pura* comienza con estas palabras: “La razón humana tiene el destino singular, en uno de sus campos de conocimiento, de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades. La perplejidad en la que cae la razón no es debida a culpa

suya alguna. Comienza con principios cuyo uso es inevitable en el curso de la experiencia, uso que se halla, a la vez, suficientemente justificado por esta misma experiencia. Con tales principios la razón se eleva cada vez más (como exige su propia naturaleza), llegando a condiciones progresivamente más remotas. Pero, advirtiendo que de esta forma su tarea ha de quedar inacabada, ya que las cuestiones nunca se agotan, se ve obligada a recurrir a principios que sobrepasan todo posible uso empírico y que parecen, no obstante, tan libres de sospecha que la misma razón ordinaria se halla de acuerdo con ellos. Es así como incurre en oscuridades y contradicciones. Y, aunque puede deducir que éstas se deben necesariamente a errores ocultos en algún lugar, no es capaz de detectarlos, ya que los principios que utiliza no reconocen contrastación empírica alguna por sobrepasar los límites de toda experiencia. El campo de batalla de estas inacabables disputas se llama metafísica”²³.

Discernir correctamente es en este caso un asunto de vida o muerte. Los reproches al itinerario de la razón no pretenden terminar con el abandono de la búsqueda del verdadero saber. Al contrario, se trata de que la razón emprenda la más difícil de todas sus tareas, a saber, la del *autoconocimiento*; para ello debe instituir un tribunal “que garantice sus pretensiones legítimas y sea capaz de terminar con todas las arrogancias infundadas, no con afirmaciones de autoridad, sino con leyes eternas e invariables que la razón posee. Ese tribunal no es otro que la crítica de la razón pura”²⁴. Kant confía plenamente en la capacidad autocrítica de la filosofía, de la razón pura, diría él, pues la crítica se mueve en el plano trascendental. Queda fuera el escepticismo radical: la fuente de los errores está en la misma razón y, en cierta manera, haberlos detectado garantiza una posible corrección. Sin el auxilio de la experiencia, la razón queda a merced de sus solas fuerzas: *ha de ser discípula de sí misma*. Si hasta ahora la razón se *atasca* precisamente con aquellas cuestiones que constituyen *uno de los campos más importantes de nuestro anhelo de saber*, y tiene que volver atrás ya que se advierte que el camino no conduce a donde se quiere ir, es el momento de preguntarse si es posible el conocimiento de los principios de la realidad y de nuestro saber.

Con su *andar a tientas* la metafísica contradice el afán incansable de la razón por saber en ese campo de conocimientos. Responde claramente a una edad infantil, añade Kant. Hacia el final de la *Crítica* abunda de nuevo en esta cuestión: “El primer paso en las cuestiones de la razón pura y el que señala su edad infantil es dogmático. El segundo que acabamos de mencionar (Kant se refiere al que precede a la crítica), es escéptico, y pone de manifiesto la prudencia de

²³ *Crítica de la razón pura*, AVII-VIII.

²⁴ *Crítica de la razón pura*, AXI-XII.

un juicio escarmentado por la experiencia. Pero hace falta todavía un tercer paso que sólo es propio del juicio maduro y viril, del que se basa en máximas firmes y de probada universalidad, consistente en someter a examen, no los hechos de la razón, sino la razón misma²⁵.

La razón debe ser capaz de encontrar el camino seguro para esos conocimientos que no tienen otro recurso que ella misma; con ello pone a prueba su propia capacidad, pues las cuestiones de la metafísica arraigan en lo más profundo de sus anhelos. Sin esa averiguación respecto de sí misma, la razón también anda a tientas. Falta la luz que permita ver el camino. Puesto que la razón es capaz de una ciencia de meros conceptos, también debe ser capaz de examinar el puro conocimiento sin objeto. “Lo propio de la razón pura especulativa – señala Kant– consiste en que puede y debe medir su capacidad según sus diferentes modos de elegir objetos de pensamiento, en que puede y debe enumerar exhaustivamente las distintas formas de proponerse tareas y bosquejar así globalmente un sistema de metafísica²⁶. Debe tener algún sentido, parece querer decir Kant, que los conocimientos de mera razón, arraigados en su naturaleza, sean precisamente los más conflictivos. La postura escéptica no afronta este reto tan íntimamente ligado a la condición humana. Tampoco cabe fingir indiferencia frente a investigaciones *cuyo objeto no puede ser indiferente a la naturaleza humana* porque están planteados por la naturaleza de la razón. Así una razón que distingue sus objetos propios, puede esclarecer los tipos de objetos y la articulación de los mismos, es decir, puede dar cuenta de sí en absoluto, no por relación a tal o cual concepto, sino con independencia de todo conocimiento.

¿Qué indicios nos harán esperar que, ahora en un renovada búsqueda, seremos más afortunados que otros que nos precedieron?, se pregunta Kant. La perplejidad y la indiferencia ante aquellas cuestiones, las de la metafísica, *en las que se recae inevitablemente incluso cuando se quiere manifestar el mayor desprecio*²⁷. La respuesta de Kant resulta casi incomprensible en el contexto descrito al comienzo. También actualmente la indiferencia y perplejidad en medio del florecimiento de otras ciencias afecta precisamente a aquella cuyos conocimientos –de ser alcanzables por el hombre– serían los últimos a los que éste renunciaría; igualmente *representa un fenómeno digno de atención y reflexión*²⁸. La perplejidad tiene que ver justamente con una indagación por los fundamentos del saber, que al no ser alcanzados convierten en problema aquellos conceptos que están a la base de las demás ciencias. En algún momento

²⁵ *Crítica de la razón pura*, A 761/ B 789.

²⁶ *Crítica de la razón pura*, BXXIII.

²⁷ *Crítica de la razón pura*, AX.

²⁸ *Crítica de la razón pura*, AXI.

debe salir a un primer plano que la cuestión del fundamento del saber no está resuelta Heidegger, a diferencia de quienes se consideran sus herederos, sí entendió la salida del escepticismo que describe la Crítica. Se ha agotado la ciega resolución de las preguntas de la razón; ese *andar a tientas* invita a un cambio. La perplejidad y la indiferencia son efecto *del juicio maduro de una época que ya no se conforma con un saber aparente*, fruto de ese andar ciego. Constituye *un mérito de la razón*, añade Kant, *dejar a un lado –por el momento– como inútil lo que se buscaba hasta ahora sin reflexión*²⁹.

De un curso inconsciente, que Kant llama vagabundeo, nace una posibilidad: el reconocimiento de los principios naturales de la razón a partir del mal uso que se ha hecho de ella. Un tipo de *generatio aequivoca*. Como Kant no cree posible la autointuición de la razón, deja pendiente desde el comienzo una explicación capaz de eliminar la naciente sospecha de que la máxima racionalidad, la filosofía trascendental, sea fruto de un devenir irracional. Solo mediante la unidad del tiempo como historia puede Kant suplir la falta de autoconciencia. El principio sigue siendo oscuro, pero no caótico. Pero esto es la tarea que le ocupa en las páginas finales. Si no se ilumina el surgimiento del saber, si no se formulan las condiciones de posibilidad, los principios naturales de la razón, no podrá salir de la perplejidad. Además esos principios, condiciones de posibilidad, deben comparecer en tanto que condiciones, de modo que su propia evidencia se extienda a lo principiado por ellos, el conocimiento.

La revolución metodológica en las ciencias naturales se apoya en el siguiente principio: *la razón sólo reconoce lo que ella misma produce según su bosquejo*³⁰. También la *generatio aequivoca* de los principios de la razón debe responder a un bosquejo: no suyo, ni siquiera cognoscible para sí misma. Es decir, a la altura de la historia de la razón que da lugar al juicio crítico, esa *generatio* ya no es realmente *aequivoca*. La filosofía puede reconstruir su itinerario, escribir a partir de la historia de las ideas una biografía de la razón. La secuencia temporal de lo que sigue en su aparición a otra cosa anterior es sustituida por un modo de temporalidad cuya unidad es la plenitud final, la maduración de lo vivo. El carácter histórico de la razón es sinónimo de la dimensión biográfica de la historia del pensamiento. Biografía significa aquí la unidad de historia y sentido: la unidad arquitectónica de la razón. La capacidad de ordenar arquitectónicamente nace de que el curso de la razón responde a una idea previa. Y así a todo conocimiento le subyace una idea por la que el conocimiento se integra en el conjunto del saber y “se halla oculta en la razón como un germen en el que todas las partes están todavía en embrión, apenas reconocibles a la observación micros-

²⁹ *Crítica de la razón pura*, BVII.

³⁰ *Crítica de la razón pura*, BXIII.

cópica (...). En efecto se verá que el autor y, a veces, incluso sus más tardíos sucesores dan vueltas en torno a una idea que ellos mismos no han sido capaces de dilucidar. (...) Incompletos al principio y completados en el tiempo, los sistemas parecen haberse formado, como los gusanos, por *generatio aequivoca*, por mera confluencia de los conceptos reunidos, aunque todos ellos hayan tenido su esquema, como germen originario, en una razón que no hace más que desarrollarse. Consiguientemente no sólo está cada uno de los sistemas articulado por sí mismo de acuerdo con una idea, sino que, además, todos ellos se hallan convenientemente unificados entre sí en un sistema del conocimiento humano, esta vez como miembros de un todo, permitiendo así una arquitectónica de todo el saber humano”³¹. Kant distingue la *historia filosófica* de la filosofía; la primera muestra, una vez alcanzado el punto de vista crítico, la necesidad interna –transcendental– en la sucesión de los sistemas de la *historia empírica*; ésta relata cómo y en qué orden se ha hecho filosofía hasta el momento presente³².

Conviene recordar el texto ya citado en el que Kant declara la naturaleza arquitectónica de la razón por la que todo queda integrado al servicio del saber; y aquel otro en el que afirma que ninguna pregunta referente a un objeto dado a la razón pura es insoluble para esta misma razón humana y ningún pretexto basado en una ignorancia inevitable o en una insondable profundidad del problema puede eximir de la obligación de responderla rigurosa y completamente. Pues el mismo concepto que nos pone en disposición de hacer una pregunta debe capacitarnos también perfectamente para responderla. Advertir el vagabundeo es haber salido de él, implica por tanto un estar más allá, ser capaz de encontrar su sentido.

El remedio kantiano para la perplejidad y la indiferencia frente a la metafísica es la hermenéutica: una única interpretación de la vinculación entre verdad e historia de las ideas. La razón se convierte en intérprete de sí misma una vez

³¹ *Crítica de la razón pura*, A834-5/B862-3. Esta lectura no se apoya en la experiencia, de ésta saldría únicamente la serie temporal. “Si prescindo por completo del contenido del conocimiento, considerado objetivamente, todo conocimiento es, considerado subjetivamente, o bien histórico, o bien racional. El histórico es *cognitio ex datis*, mientras que el racional es *cognitio ex principiis*. Sea cual sea la procedencia originaria de un conocimiento dado, para el sujeto que lo posee se trata de un conocimiento histórico cuando sólo conoce en el grado y hasta el punto en que le ha sido revelado desde fuera, ya sea por experiencia inmediata, por un relato o a través de una enseñanza. Quien haya aprendido, en sentido propio un sistema de filosofía, el de Wolf, por ejemplo, no posee, consiguientemente por mas que sepa de memoria todos sus principios...”; el texto concluye poco después, “nunca puede aprenderse la filosofía a no ser desde un punto de vista histórico, por lo que a la razón se refiere se puede a lo más aprender a filosofar”. A837/B866.

³² Cfr. I. KANT, *Lose Blätter*, Akademie Ausgabe XX, p. 340.

que ha alcanzado su madurez. Sólo ella, de modo natural ofrece con su actividad una unidad orgánica, vital, a lo que parecía fragmentario, disperso. La clave de la arquitectónica del saber es toda la historia de la razón, no es una clave historicista. Aunque no lo formule explícitamente, Kant acepta que verdad e historia combinan bien únicamente si se trata de la totalidad del tiempo.

3. LA RECTIFICACIÓN DE HEGEL

Hegel incorpora también este principio que asegura que la propia posición no es una perspectiva superable como el resto de los sistemas filosóficos. “La conciencia distingue algo de sí, a lo que el tiempo se refiere”, afirma en la *Fenomenología del espíritu*. Con estas palabras podía haber concluido Kant la *Crítica de la razón pura* y, sin embargo, no percibió en todo su alcance el significado de su meta-relato. Hegel, en cambio, sí lo pensó hasta el final. En esa frase resume la historia de la razón kantiana, y además da el paso que, a su juicio, nos libra del abismo entre verdad e historia: descubre un dinamismo en el conocimiento incompatible con el funcionalismo de Kant. Historia y/o verdad, mediación frente a experiencia: en estas disyuntivas persisten buena parte de las corrientes filosóficas actuales. Hegel advierte todo lo que está en juego; en ese sentido es acertado el juicio de Gadamer: el fundamento filosófico del s. XX es la filosofía de Hegel y, más en concreto, la *Fenomenología del Espíritu*, de la que destaca tres conceptos con los que, según él, Hegel construyó su dialéctica: los conceptos de formación –*Bildung*–, experiencia y mediación³³.

En los márgenes de la filosofía trascendental se relata la vida de la razón; pero propiamente no se conoce esta vida, ni es incorporada a la construcción de la realidad. Por ello, dirá Hegel si la autoconciencia es lo no representable ya no es posible ofrecer una teoría sobre la evidencia propia del fenómeno. Su reproche al idealismo trascendental es el de carecer de conciencia histórica: no ha sabido percibir la historicidad de la razón y, por tanto, su propia posición en el proceso formativo de la razón. Elevado realmente al verdadero principio de la filosofía el idealismo trascendental únicamente ha percibido el *espacio* de la razón, pero no su tiempo. Sólo saldrá del plano de la abstracción, según Hegel, cuando sea capaz de pensar la historia de la razón, que, por otro lado, es idéntica a la historia de la filosofía.

El fracaso del proyecto de autoexamen de la razón para establecer su verdadero alcance da paso a un escepticismo sobre la razón y sus pretensiones. Los

³³ H. G. GADAMER, *Die Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts*. En *Kleiner Schriften*, ed. J. C. B. Mohr, Paul Siebeck, Tübingen, 1967, vol. I, p. 141 y ss.

pensadores románticos, con Jacobi a la cabeza, insisten en que hay que poner en juego otras potencias del alma, abordar el enigma de la subjetividad desde otro centro que no sea el de la razón abstracta. A juicio de Hegel, sustituir la fe en la razón por otro tipo de fe conduce a un sendero de duda o más auténticamente de desesperación. La *Fenomenología* es la *auto-extinción del escepticismo* postkantiano por la que los cometidos de la razón quedan asegurados³⁴. Sólo la filosofía puede pretender un conocimiento absoluto. Para Hegel la filosofía consiste en la autocomprensión histórica, que tímidamente ha ensayado Kant en los textos comentados: "La historia de la filosofía es la historia de lo general y sustancial del pensamiento"³⁵. En las otras ciencias se da una diferencia entre forma y contenido, pero en la filosofía no. En ella el pensamiento se determina a sí mismo, y se realiza en la misma medida en que se determina; a su vez, su determinación es la de producirse a sí mismo y de esa forma existir. Como es actividad y vida, "la historia de la filosofía es la historia del pensamiento libre y concreto, o de la razón. El pensamiento libre y concreto se ocupa solamente consigo mismo"³⁶.

El punto de vista fenomenológico se propone anular la diferencia entre necesidad y génesis, entre lógica y temporalidad, entre verdad e historia; en suma: "reconciliar la historia del pensamiento con el propio pensamiento"³⁷. Al efectuar esta reconciliación, el idealismo se sabe a sí mismo una verdad filosófica y, al mismo tiempo, un fenómeno del espíritu, resultado de un largo camino formativo. Salir de la abstracción es, para la razón, buscar su verdad; lo cual implica: progresar desde la afirmación de la pura categoría como unidad de autoconciencia y ser, hasta concebir el desarrollo, el devenir de esa unidad. "La razón es espíritu en tanto que eleva a verdad la certeza de ser toda realidad y es consciente de sí mismo como de su mundo, y del mundo como de sí misma"³⁸.

³⁴ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, F. Meiner Verlag, Hamburg, 1988, p. 61.

³⁵ *Ibid.*, p. 82.

³⁶ *Ibid.*, p. 95.

³⁷ J. HYPOLITE, *Génesis y Estructura de la "Fenomenología del Espíritu" de Hegel*, Península, Barcelona, 1974, p. 205.

³⁸ G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, p. 313. "Cuando Hegel escribe una lógica poniendo al descubierto las categorías fundamentales del Concepto (*Begriff*); o una fenomenología del desarrollo de las etapas de la conciencia, la autoconciencia y el espíritu o un análisis filosófico del mundo, de la historia o de la evolución política de la sociedad, no nos cuenta 'historias' diferentes, sino la misma historia del *Geist*, desde perspectivas diferentes". R. J. BERNSTEIN, *Praxis y acción*, Alianza, Madrid, 1979, p. 37.

Así pues, según Hegel "la filosofía es un sistema en evolución"³⁹, de modo que las diversas doctrinas filosóficas que se han dado a lo largo de la historia de la filosofía pueden formar parte de esa única filosofía, o, mejor, de su idea, en cuanto son momentos de ese sistema en evolución. "La historia de la filosofía no es tampoco un desfile de pensadores dedicados a cavilar cada cual por su parte y de un modo arbitrario, sino que en el movimiento del espíritu pensante hay, sustancialmente, una trayectoria, una cohesión, un hilo racional"⁴⁰. Esta unidad de la historia de la filosofía no hay que entenderla como algo abstracto; la unidad no es simplemente la unidad del concepto, una unidad todavía general y abstracta, sino la unificación en la idea de lo múltiple y de lo diverso, articulados internamente: Así pues, la historia de la filosofía es el autohacerse de la idea, una marcha que va de lo abstracto a lo concreto, pero a lo concreto universal: la idea es algo esencialmente concreto, es un universal que es totalidad unificante de todas las formas concretas que ha realizado en su devenir. La filosofía no es más que el conocimiento de esa idea y de su desarrollo.

Pues bien, la filosofía es, por sí misma, el conocimiento de esta evolución y, en cuanto pensamiento comprensivo, esta misma evolución pensante; cuando más lejos llegue esta evolución, más perfecta será la filosofía⁴¹. El avance respecto a Kant es claro; y el sesgo hermenéutico de esta racionalidad *autopoiética* parece confirmar la consumación hermenéutica de la filosofía moderna. La razón –según Hegel– es capaz de rescatarse continuamente de la limitación histórica, mediante las luces que ella misma encuentra porque las ha puesto antes. "El programa hegeliano prevé, por decirlo así, que la deducción metafísica y la deducción trascendental de las categorías procedan bajo condiciones teóricas cambiadas, según los pasos de la autoevaluación de su significado, pasos que comienzan en un punto en el que la relación tematizada por Kant de su 'intensión' y su 'extensión', de su sentido y significado quede superada en una indiferencia que no deje aparecer ya la pregunta por su referencia tal como Kant la propuso. Se comprende que para Hegel el concepto de verdad que todavía era vinculante para Kant haya quedado por completo organizado de otra manera"⁴².

La *Fenomenología del espíritu* aspira desde el primer momento a transformar radicalmente el sistema categorial de Kant, como legitimación de toda objetividad posible. Ya no se trata de transformar la apariencia en experiencia – como pretende Kant–, sino de hacer *una ciencia de la experiencia de la con-*

³⁹ G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, p. 58.

⁴⁰ G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, *Samtliche Werke*, ed. Glockner, XVII, p. 59.

⁴¹ *Ibid.*, p. 56.

⁴² K. CRAMER, "Kant o Hegel", p. 27.

ciencia, que iba a convertirse necesariamente en una historia de las formas y formaciones de la conciencia misma. Hegel “comprendió que su interpretación del “movimiento” histórico del espíritu era análogo a la “fenomenología” kantiana del movimiento “verdadero” de la naturaleza y por eso dio metafóricamente a su libro el título de “fenomenología” del espíritu, un estudio del “verdadero” movimiento del espíritu en la historia en oposición a su movimiento sólo aparente”⁴³. Para ello propone la “generación sistemática de un punto de vista de la “experiencia de la conciencia” en el que la contraposición interna a la conciencia entre referencia objetiva y autorreferencia, y con ello, la perspectiva kantiana se ve despojada de su justificación. Este punto de vista es el saber absoluto”⁴⁴. La conceptualización categorial no requiere ya condiciones de aplicación, sirve y se justifica por el automovimiento del espíritu. La transformación de unos significados en otros sobre todo permite disponer de medios conceptuales para reconstruir la semántica de la conciencia. Para Hegel el camino de la experiencia debe conducir a un saberse a sí mismo que ya no halla nada distinto ni exterior fuera de sí. La consumación de la experiencia es la ciencia, la certeza de sí mismo en el saber, de manera que la dialéctica de la experiencia de la conciencia acaba en la autoconciencia absoluta.

Pero, la experiencia no culmina en un saber absoluto, sino que se abre siempre a nuevas experiencias. La experiencia forma parte de la esencia histórica del hombre. La crítica de Gadamer a la ambición hegeliana refleja por lo mismo la vigencia de los problemas que deja en herencia. Si la experiencia es experiencia de la propia finitud es también experiencia de la historicidad. El que está y actúa en la historia hace constantemente la experiencia de que nada retorna⁴⁵. Así, concluye Gadamer, la conciencia histórica tiene que ver con la tradición.

Esta completa vuelta de la razón sobre sí misma que propuso Hegel tiene un alto precio. El pensamiento del siglo XIX queda endeudado y la ruina le parece total al moderno Nietzsche. Respecto a la filosofía y la verdad se cumple en palabras de Inciarte que “la reflexión, en vez de garantizar que no se pierde pie o se aleja de las cosas (...) ha terminado en los últimos tiempos por diluir la cosa en reflexión, la *physis* en *logos*, la *intentio recta* en *intentio obliqua* y por paradójico que parezca, la verdad en sentido”⁴⁶. De todo esto pretendía curarnos también el *Tractatus* de Wittgenstein. Al querer reducir todo tipo de criterio comprensible a un concepto de verdad puramente operativo y, por tanto, no reflejo en absoluto, lleva a otra posición igualmente extrema: la verdad es igual

⁴³ T. PINKARD, *Hegel*, Acento, Madrid, 2000, p. 273.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 29.

⁴⁵ Cfr. H.-G. GADAMER, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1971, p. 434.

⁴⁶ F. INCIARTE, *El reto del positivismo lógico*, p. 61.

a verificación de hechos. En 1916 afirmaba “¿Qué me importa la historia? ¡Mi mundo es el primero y el último!”.

Si mi análisis no ha errado, historia y verdad o teoría no sólo están detrás del escepticismo que lleva a la declaración del final de la filosofía; están marcando de manera evidente la distribución de competencias y lealtades entre las distintas escuelas filosóficas. Analíticos y continentales es algo más que un título o una simplificación de dos bloques filosóficos, sobre todo porque no significan tanto o tan solo un método y una localización geográfica, (un par bien heterogéneo), como un modo de enfrentarse a los dos polos del escepticismo contemporáneo: historia o verdad. No es raro escuchar reproches a la filosofía que cultiva la tradición alemana porque consiste en una interpretación de interpretaciones, en un discurso autoreferencial, que no habla de cosas sino de sí misma. Mera historia. Y, al contrario, a la filosofía empírico-analítica, se le acusa de que a fuerza de separar y distinguir objetos, ha prescindido del contraste necesario para que cada cosa aparezca genuinamente, y se distrae con cascarillas, con puntos y comas, esto es, con nada. La filosofía que desprecia los presupuestos implícitos y desconoce la historia de los conceptos no es capaz de poner de manifiesto el propio asiento en la vida ni de superar la esterilidad formal en que tan fácilmente caen los filósofos que prescinden de la historia. “Desde un punto de vista teórico la contraposición pone en juego vastas e intemporales problemáticas, los clásicos dualismos de la praxis filosófica: la tierra aristotélica y el cielo platónico, el conflicto entre filosofías del ser y filosofías del devenir, entre lógica y ontología o, como ha indicado Rorty, entre inclinaciones teóricas de tipo kantiano o hegeliano. Pero, sobre todo, está aquí en cuestión una incompatibilidad de principio entre *historia y teoría* que se presenta en el inicio de este siglo con Dilthey”⁴⁷. Todavía hoy somos interpelados de un modo u otro por esta incompatibilidad que subyace al escepticismo contemporáneo.

Prof. Dra. Lourdes Flamarique
Universidad de Navarra
Departamento de Filosofía
E-31080 Pamplona
lflamarique@unav.es

⁴⁷ F. D’AGOSTINI, *Analíticos y continentales*, Cátedra, Madrid, 2000, p. 37.