

# EN TORNO A LA POSIBILIDAD DE LA FUNDAMENTACION METAFISICA DEL DERECHO: PRESUPUESTOS HISTORICO-CRITICOS\*

---

Modesto Santos Camacho

La pregunta sobre el contenido objetivo —real— de la noción de derecho y su fundamentación metafísica viene planteada en amplios sectores de la filosofía social y jurídica de nuestros días desde la perspectiva incuestionada de un pensamiento filosófico más amplio que no ha logrado superar la ya vieja alternativa empirismo-racionalismo desde la que KANT ejerció su reflexión crítico-transcendental sobre la posibilidad de la metafísica en general.

De ahí que sea conveniente explicitar los presupuestos que alienan en la discusión de la posibilidad de la metafísica desde semejante alternativa. Su desvelamiento y valoración contribuirá decididamente a iluminar una de las cuestiones centrales de la ontología jurídica: la de la justificación crítica de la posibilidad misma de una tal ontología.

A tal efecto urge adelantar que el supuesto previo de la disyuntiva apuntada empirismo-racionalismo es la identificación de la noción de *ser* con la *efectividad* determinable y determinada por la constatación *empírica* y por el pensar *físico-matemático*, y la identificación del *conocer* con el *pensar* entendido como mero producto de la razón en tanto basada en sí misma, como tan certeramente señala HEIDEGGER en su *Einführung in die Metaphysik*.

La aceptación de semejante supuesto entraña la pretensión de incluir la noción de *ser* dentro de las categorías alternativas del *ser mental* (*puramente lógico*) y del *ser efectivo* (identificado con la *me-*

\* Comunicación presentada a las Jornadas Internacionales de Filosofía Jurídica y Social, celebradas en Pamplona los días 6 y 7 de febrero de 1981.

*ra facticidad*) con la consiguiente desaparición inevitable del verdadero *contenido* de la noción de *ser real*, que ciertamente no se deja absorber por las estructuras lógicas del puro pensar ni por la mera constatación deíctica del acontecer efectivo, por muy rigurosa y controlada que sea esta constatación.

Cualquier reflexión que desde la aceptación histórica de esta previa consideración restringida de la noción de ser se ejerza para su posible superación crítica se mostrará incapaz de recuperar el contenido de la noción de ser real, por cuanto ha quedado ya previamente disuelto en el punto de partida mismo de la pretendida reflexión superadora.

A una tal consideración restringida de la noción de *ser real* sigue como consecuencia necesaria la reducción de la verdad del *conocer* a la pura correspondencia *lógico-formal* o adecuación de la mente con su propio producto, o a la mera *denotación* deíctica de la desnuda individualidad tan irreal, por otra parte, como la pura conceptualidad.

Dicho de otro modo, como resultado de este planteamiento dicotómico, en el que se pretendió situar el estado del pensamiento metafísico prekantiano, desaparece la noción de *ser real* como *actualidad modulada* que hace justamente que las cosas *sean* y lo sean de un modo u otro *esencialmente* determinados. Y es precisamente esta noción de actualidad modulada la que ofrece una base real para la superación, tanto de la pura *posibilidad lógica* como del simple *acontecer efectivo*, dentro de cuyas categorías se pretende incluir, violentándola, la riquísima noción de *ser*.

En exacta corespondencia con este planteamiento ontológico, de inequívoco signo reduccionista, se produce una *escisión* en el seno del *verdadero conocimiento* al que se divide en conocimiento *empírico-material*, denotativo de hechos *singulares* de experiencia, susceptibles a lo sumo de *generalización*, en todo caso reformable, y conocimiento *lógico-formal* (que en ningún caso asegura la validez de *contenido extramental* alguno, sino la pura rectitud del discurso racional nutrido exclusivamente de tautologías o contradicciones puramente lógicas). Este último, en efecto, no alcanza otro objetivo que el de la *formalidad* del pensar, entendido como autodespliegue de la razón pura con independencia de toda experiencia, y el de la *formalización* (en este caso *tauto-lógica*) de lo registrado por la experiencia.

El poder del *entendimiento*, iniciador del proceso del conocer y garantizador de la *verdad del contenido real* de las conclusiones alcanzadas como término del *razonar*, es absorbido —si no ya anulado— por este último. La *ratio* o *dianoia* viene así a suplantarse al *intellectus* o *nous*. La razón *constituida y medida* en la verdad de su ejercicio por el entendimiento habitual de los primeros principios

—en el orden del ser y del conocer— deviene ahora, en virtud de esta suplantación, *constituyente y positiva*.

Como *razón constituyente*, ésta alcanza su máxima expresión en su *uso lógico (formal o transcendental)*. El papel de la razón queda limitado, bien a señalar los cánones por los que debe regirse una correcta teoría de la inferencia (lógica formal), bien a establecer las condiciones de posibilidad de la constitución de sus propios objetos desde una filosofía pura que presenta sus teorías derivándolas exclusivamente de principios *a priori* (lógica transcendental).

En uno y otro caso la validez del uso de la razón es independiente de la experiencia. Y, específicamente, en el caso de la lógica transcendental, el fundamento de la posible verdad de los objetos a los que se aplica, tratando de establecer por la sola razón las leyes por las que se rige la *experiencia externa* y la *voluntad libre*, no puede buscarse en la noción de *ser real*, de sus principios y categorías, sino en el *propio sujeto* y *categorías* de la *razón pensante*. La noción de *ser real* desaparece del horizonte del conocimiento humano, tanto en el momento de la determinación del contenido y verdad de sus propios objetos, como en el momento de su real y última fundamentación.

Como *razón positiva*, ésta alcanza a su vez su máxima expresión en su *uso científico* que viene a coincidir con el conocimiento *material* de los *hechos* positivos, dados a la experiencia sensible (actual o posible).

El positivismo, que en sus orígenes representa ante todo la consagración del conocimiento científico frente al conocimiento metafísico (onto-teológico), pretende alcanzar el conocimiento general del conjunto de lo real dado a la experiencia. Para ello adopta el método de las ciencias físico-matemáticas y basa todos sus razonamientos —como ya apunta SAINT SIMON refiriéndose a la «fisiología social»— «sobre hechos observados y discutidos».

Frente a la dicotomía kantiana entre naturaleza y libertad, entre física y metafísica, entre conocimiento empírico (material y *a posteriori*) y conocimiento racional puro (formal y *a priori*) el positivismo mantiene que la *totalidad de la realidad* puede y debe ser conocida y entendida como *naturaleza observable* de la que no cabe separar el conjunto de los *hechos humanos* y de las leyes científicas que los rigen. Es falsa en definitiva, para el positivismo, la pretendida dualidad del mundo: uno, derivado de la observación científica, y otro constituido por la razón transcendental o transcendente y, por lo mismo, situado más allá de los límites de la observación científica.

Estos dos usos de la razón y los consiguientes criterios de racionalidad y visión del universo que generan se hacen históricamente cuestionables. El intento kantiano de superación del racionalismo y

del empirismo resultará insatisfactorio para la lógica dialéctica hegeliana, sometida a su vez a revisión por la *Kritische Theorie*, y las afirmaciones del viejo positivismo serán sometidas a tratamiento por el positivismo lógico y la teoría analítica de la ciencia.

Pero lo que en este momento importa señalar es que estos dos usos particulares de la razón a los que se acaba de hacer referencia, y que se presentan como mutuamente excluyentes y con pretensiones de razón total, operan aparentemente una profunda transformación en el concepto mismo de *razón*, privándola de toda posibilidad de pronunciamiento sobre *contenidos reales* que trascienden los límites de la experiencia actual o posible. Desembocan, en consecuencia, en la negación de la metafísica entendida como ciencia real de lo que es en cuanto que es (ontología) y de su último fundamento (teología natural).

Mas conviene nuevamente advertir que esta pretendida transformación se genera desde una reflexión que se ejerce dentro de un horizonte de pensamiento históricamente muy limitado como es el de la corriente racionalista y el empirismo inglés, en el caso de KANT, o desde la asunción acrítica de los postulados empiristas en el caso del positivismo postkantiano.

A su vez, tanto en el caso de KANT como en el del positivismo subsiguiente, se advierte fácilmente un cierto dogmatismo científico. Adoptar la ciencia físico-natural y matemática como el único modelo de conocimiento racional, como supremo tribunal de apelación para decidir la legitimidad racional de cualquier otra ciencia posible, es una afirmación difícilmente compatible con el carácter crítico que pretenden otorgar a sus respectivas posiciones tanto KANT como los defensores del viejo positivismo.

Ciertamente —como pone de relieve el filósofo de Königsberg— una metafísica racionalista y dogmática resulta tan insostenible como el crudo empirismo humeano.

Pero pretender superar la insuficiencia de esta alternativa mediante el recurso a la existencia de una Lógica transcendental entendida como ciencia capaz de establecer *a priori*, con independencia de toda experiencia, sus propios objetos, no resuelve sino que contribuye decididamente a ampliar aún más la escisión producida en el seno de la verdadera naturaleza del *conocer* y de la verdadera *metafísica* entendida como *ciencia de lo real*.

Esta escisión producida en el seno de la razón *especulativa* tiene como consecuencia una escisión semejante en el interior de la razón *práctica*. Esta deviene o mera razón *técnica* (productiva), incapaz de encontrar una base racional para la determinación y fundamentación de los contenidos éticos que deben regir la *praxis* humana —que tiene su sede en la *libertad* del hombre—, o mera *razón dialéctica* (de

carácter utópico), constituida por puras instancias regulativas —meramente formales— de esta *praxis*, igualmente incapaz de aportar una base real para la configuración e implantación efectiva de un orden social basado en la *libertad* y la *justicia*.

La relativamente reciente confrontación crítica entre el positivismo lógico-sociológico y la teoría analítica de la ciencia —continuadores de la herencia positivista— y la concepción dialéctica reasumida por los representantes de la Escuela de Frankfurt, es una clara muestra de la mencionada alternativa —razón técnica (avalorista)-razón dialéctica (utópica)— en que se pretende clausurar la razón *práctica*.

Esta nueva alternativa reduce respectivamente el concepto de *ser* a pura *facticidad* o a mera *totalidad histórico-social*, que son justamente las categorías en que se basan las dos posiciones que entran en la mencionada confrontación.

Desde la perspectiva de esta reducción vuelve a presentarse como pretensión imposible la fundamentación metafísica, ya no sólo de cualquier *concepto teórico*, sino también de cualquier *concepto práctico*. Los conceptos de naturaleza real, de razón y libertad, como los de bien, justicia y ley, aparecen desprovistos de significación objetiva real.

Los defensores de una y otra posición —de indudable influencia en amplios sectores de la filosofía social y jurídica de nuestro tiempo— mantienen entre sí una polémica estéril en el plano sistemático, por cuanto limitándose en definitiva a denunciar, desde sus respectivos supuestos de racionalidad, el carácter irracional de las tesis mantenidas por el adversario, dejan sin resolver —por la unilateralidad de la respuesta— el tema que subyace en uno y otro planteamiento.

Los que propugnan el concepto de *totalidad histórico-social* —opuesta tanto al concepto de *facticidad* como al de una *realidad en sí*, de orden objetivo, inmutable, transcendente al sujeto humano e independiente de su efectiva realización en la historia— denuncian con energía el reduccionismo cientificista que inspira el positivismo lógico y sociológico y la teoría analítica de la ciencia.

En manos del positivismo la razón, identificada con la razón científica —dirán los representantes de la Escuela de Frankfurt— en especial ADORNO, HORKHEIMER y posteriormente HABERMAS— se transforma en mero instrumento de cálculo y manipulación de la naturaleza: saber es poder. Lo que cuenta no es definir la rectitud de los fines, sino la eficacia. Una cosa es racional cuando sirve para algo, cuando es medio apto para la consecución de un fin, pero no se puede juzgar sobre la racionalidad del fin. El significado se transforma en simple función: el ámbito de lo significativo se reduce a la simple constatación de los hechos y su formalización; se sustituye el *con-*

*cepto* por la *fórmula*, la *causa* por la *regla* y la *probabilidad*; el positivismo lógico, tras haber vaciado el pensamiento de todo contenido intencional objetivo, lo reduce a *pura forma lógica* que en su neutralidad se presta a todos los *usos*.

Las consecuencias de esta transformación de la razón en *razón de medios* —la por los frankfurtianos llamada «razón instrumental»— no se dejan esperar en el orden de la *razón de fines*, directiva de la *praxis*. Desde semejante reducción de la razón a razón técnica se produce la erradicación de todos los ideales de justicia, igualdad y libertad que, al quedar vacíos de todo contenido, se convencionalizan, haciéndose objeto de pura decisión. En frase gráfica de HABERMAS: «el precio de la economía en la elección de los medios es el libre decisionismo en la elección de los máximos fines».

Frente a esta razón positivista la teoría crítica de la sociedad destaca la necesidad de elaborar una *teoría* destinada a iluminar la *praxis* humana, en la que aparezcan, según HABERMAS, no sólo los intereses *técnicos* (dominio del hombre sobre la naturaleza) sino los intereses *prácticos*, es decir, los que tienen por objeto alcanzar la liberación del hombre de todo tipo de dominación por parte del mismo hombre desde una situación de irracionalidad e injusticia. Únicamente en la medida en que se aportan unos fines para la *praxis*, se puede aspirar a la configuración de una convivencia social justa y libre.

El concepto sobre el que descansa esta teoría iluminadora de la *praxis* es el de *totalidad histórico-social* entendida como un proceso de autoconstitución del hombre realizado en la *historia*, único horizonte en el que la naturaleza material y humana adquieren sentido como resultado de la *praxis*.

Su punto de partida arranca de la negación del orden social existente y su punto de llegada queda situado en esa «totalidad social ideal» en la que el hombre alcanza, mediante sucesivas superaciones de la facticidad inmediata, su auténtica liberación.

Esa idea de totalidad racional —la sociedad libre y justa— es una *idea formal*, la cual es en su realidad, *futuro*.

La razón es así *dialéctica*: la idea histórica de totalidad es la sociedad presente como negación, concebida en su totalidad irracional, donde la conceptualización de la totalidad irracional existente sólo es posible en la conciencia de la idea formal de totalidad.

Pero el modelo ideal que propone como criterio valorativo de la irracionalidad social existente supone, en el seno de un pensamiento negativo, una afirmación, una tabla de valores desde la que, como apunta VAGONE, se pueda justificar la negación dialéctica de la negación en acto.

¿Cómo se fundamenta ese modelo ideal? Al rechazar la Escuela de Frankfurt toda existencia *meta-histórica* de los valores, no le queda

otra alternativa que tratar de encontrarlos en la *historia* misma, no en el pasado, sino en el *futuro*; en un futuro *indefinido*, *vacío de contenido*, en el que el problema de la justa configuración del orden social no se resuelve, sino que continuamente se aplaza. El concepto de «totalidad social ideal» queda reducido así a una mera instancia crítica, formal, cuyo papel se agota en denunciar una situación de irracionalidad e injusticia para cuya superación no se dispone de contenido axiológico alguno. La razón dialéctica deviene así utópica, con la consiguiente renuncia, por imposible, a la implantación efectiva en el mundo de un orden social justo: la verdad de la *praxis*, la configuración ideal de la sociedad, se articula no desde un bien común —a la vez transcendente e inmanente— sino desde un bien *indefinido*, separado tanto de un orden transcendente, metahistórico, como de un orden inmanente que preside y penetra la realización justa de la convivencia social histórica.

A su vez el concepto de «totalidad dialéctica» aparecerá a los defensores del neopositivismo y de la teoría analítica de la ciencia, un *pseudo-concepto*, por cuanto carece de toda posibilidad de verificación y se sustrae, por pura decisión, a todo análisis lógico. Según ALBERT, entre otros, los conceptos de «totalidad», «dialéctica» e «historia» no dan lugar más que a una *magia verbal*. La dialéctica no consigue aportar soluciones a la relación entre teoría y praxis ni logra desvelar las conexiones existentes entre una y otra. Al rechazar todo método de constatación de la teoría esgrimida con los hechos, continuará diciendo ALBERT, no queda más que la pretensión de un método, sustentado metafóricamente, cuya existencia se afirma sin que se ofrezca aclaración alguna sobre su naturaleza.

En definitiva la teoría crítica se presenta —para los defensores del positivismo lógico, y en particular para los que suscriben la teoría analítica de la ciencia— como un conjunto de «conceptos» no analizados, vagos y metafóricos. La acusación de *fetichismo* de los *hechos* y *decisionismo* en el terreno de los *finés* formulada por los frankfurtianos contra los neopositivistas y defensores de la teoría analítica de la ciencia es devuelta por éstos en los mismos términos: los defensores del concepto de «totalidad dialéctica» caen en un *decisionismo* y un *fetichismo* de categorías no contrastadas por la observación de los hechos y por el análisis lógico de las mismas.

La situación de la razón especulativa y práctica en amplios sectores del pensamiento contemporáneo, delineada de modo sintético en esta breve reflexión histórico-crítica, constituye un reto a la vez que un estímulo para proseguir en la ineludible tarea de la fundamentación metafísica del derecho, mediante la aclaración de la verdadera naturaleza de la razón —en su doble función teórica y práctica—. Frente a los diversos *formalismos* y *positivismos jurídicos* ins-

pirados en definitiva en una *asunción acrítica* de las tesis presentadas desde una *razón previamente escindida* en razón *meramente formal* o *puramente positiva*, la *configuración justa de la convivencia social* ha de conseguir su auténtica *fundamentación* en los *contenidos reales* aportados por la razón *especulativa* y *práctica* y alcanzables únicamente en la medida en que se es capaz de establecer la posibilidad que esta razón tiene de captar el verdadero *ser real* tanto del *hombre* como de los *valores* sobre los que descansa el *recto uso* de su *libertad* tanto en su vertiente individual como en su dimensión social. Los conceptos de *naturaleza humana*, de *bien* y de *ley* (natural y eterna) que entretejen y justifican el contenido real y la explicación última de las realidades jurídicas alcanzarán entonces su verdadera significación.