

Acerca del conflicto entre los discursos «Metafísico», «Postmetafísico» y «Teológico»¹

LUIS SÁEZ RUEDA²

Resumen: Este artículo analiza los principales aspectos del litigio contemporáneo entre los tres «modos de pensamiento» que son mencionados en el título, intentando reconstruir, al mismo tiempo, diferentes usos de dichos lemas. Se abordan, en particular, los alegatos habermasiano-apelianos en pro de un «pensamiento postmetafísico» y las reacciones en el ámbito de la teología, confrontando ambas tendencias con la crítica heideggeriana y nietzscheana a la «metafísica occidental». En ese contexto, el autor argumenta contra una fundamentación teológica de la teoría de la racionalidad y sostiene que la ilustración alemana actual supone, a su pesar, un pensamiento teológico entendido como platonismo; propone, finalmente, posibles sentidos de una metafísica no teológica, hipotética y escéptica, desde una concepción «trágica» del sentido de la racionalidad.

Palabras clave: razón comunicativa, metafísica, teología, ontoteología.

Abstract. This article analyses the principal aspects of the contemporary dispute between the three «ways of thinking» mentioned in the title. It tries to reconstruct, at the same time, different uses of the said watchwords. The article, in particular, deals with the arguments of Habermas and Apel in favour of a «postmetaphysical thought», and the reactions in the area of theology. Those arguments are brought into confrontation with Heidegger's and Nietzsche's criticism of the «Occidental Metaphysics». In this context, the author argues against a theological basis of the theory of rationality, and maintains that the present German Enlightenment involves, against its own conviction, a theological system of thought in the platonist sense. Finally, it proposes possible meanings of a non theological, but hypothetical and sceptic metaphysics from a 'tragic' conception of meaning of rationality.

Key words: communicative reason, metaphysics, theology, ontotheology.

En las postrimerías de la modernidad, ahora que ya se empieza a hablar del agotamiento definitivo de ésta, se escuchan también voces que anuncian la muerte o el acabamiento de la metafísica. Pero en una época en la que proliferan categorías rupturistas y de significado ambiguo, como «sociedad post-industrial», «post-estructuralismo», «post-modernidad», «post-racionalismo», etc., el caso de un pensamiento «post-metafísico» resulta especialmente confuso. Así, en el proceso contemporáneo a la metafísica hemos asistido a sentencias de muerte muy distintas; al menos a las siguientes: a) imposibilidad de la metafísica en sentido aristotélico, es decir, como *proto philosophia*, como pregunta **ontológica** por los principios del ser en general; b) imposibilidad de la metafísica *specialis* de raíz escolástica, es decir, de una teología o una cosmología racional; c) imposibilidad del discurso filosófico «metafísico» como carente de sentido, porque transgrede los

1 Agradezco a los profesores Domingo BLANCO FERNÁNDEZ, Remedios ÁVILA CRESPO, Juan Antonio ESTRADA DÍAZ y José Antonio PÉREZ TAPIAS sus observaciones a una primera versión de este trabajo. No son responsables del resultado final ni de las deficiencias que, con seguridad, persisten en el mismo.

2 **Dirección para la correspondencia:** Luis Sáez Rueda. Departamento de Filosofía. Facultad de Filosofía y Letras (Edif. «B»). Universidad de Granada. Campus Universitario de Cartuja, 18011, GRANADA.

límites de la lógica formal o los criterios empíricos de la ciencia; **d)** imposibilidad de la metafísica occidental en su conjunto, como pensamiento «representativo», olvido del ser, voluntad técnica o de poder.

Las dos primeras alusiones corresponden, como se sabe, a un punto de vista trascendental, de herencia kantiana, la tercera hace referencia a la crítica del sentido de las proposiciones filosóficas del primer Wittgenstein y el Círculo de Viena; la última procede de Nietzsche y Heidegger.

Se trata de una discusión que no posee unicidad y que sugiere cierto confucionismo, siendo frecuente, como veremos, la circunstancia de que las suposiciones fundamentales de aquellos que critican la «metafísica» de sus antecesores sean llamadas por otros, o por ellos mismos, también «metafísicas». Este trabajo no aspira a una clarificación sistemática y exhaustiva de los usos del discurso «metafísico», «teológico» y «postmetafísico», ni pretende una investigación primordialmente histórica. Limito mis objetivos al análisis de la discusión alemana actual, en la que confluyen referencias a estos tres «modos de pensamiento», aunque, con este motivo central, se hará necesario tener en cuenta otras intervenciones pertinentes en dicha discusión. Los puntos de vista en litigio incluyen las perspectivas críticas a), b) y d) de las señaladas. Las deficiencias de la perspectiva c) han sido ya suficientemente estudiadas por la misma filosofía del lenguaje de la que proceden. En este contexto, además, adopto como vía de acceso al problema la crítica a la metafísica que he asociado con el estilo kantiano, y las reacciones que ha provocado. Como se sabe, el punto de vista inaugurado por Kant está representado actualmente en Alemania por J. Habermas y K.-O. Apel.

Abordaré, en primer lugar, los alegatos reilustrados en pro de un «pensamiento postmetafísico»; después analizaré las reacciones en el ámbito de la teología fundamental y de la filosofía de la religión; en tercer lugar, confrontaré la crítica reilustrada con la crítica, procedente de Nietzsche y Heidegger, a la «metafísica occidental»; finalmente, indagaré nuevas concepciones de la metafísica que pueden y deben aún sobrevivir.

Intentaré defender las siguientes tesis: 1. Una fundamentación teológica de la teoría de la racionalidad es inviable. 2. La reilustración alemana supone, a su pesar, un pensamiento teológico entendido como platonismo. 3. Es posible aún la metafísica desde una nueva perspectiva. Propondré una metafísica **no teológica, hipotética y escéptica**, desde una concepción **trágica** del sentido de lo racional.

1. REILUSTRACIÓN Y PENSAMIENTO «POSTMETAFÍSICO»

La reilustración alemana actual, cuyos protagonistas son J. Habermas y K.-O. Apel, intenta superar las diversas críticas contemporáneas que han minado el concepto de razón y de sujeto ilustrados recurriendo a un nuevo paradigma lingüístico y pragmático: la universalidad de lo racional se funda ahora, no en la conciencia, en el «yo», sino, más básicamente, en las estructuras formales de la intersubjetividad, del «nosotros», estructuras que constituyen una unidad pragmática en cuanto conjunto de las reglas que rigen la praxis lingüística, el **diálogo**. «Razón» significa ahora **«racionalidad comunicativa»** y la filosofía se convierte en un análisis de los universales del diálogo.

A pesar de sus discrepancias en aspectos concretos, la versión apeliiana y habermasiana de la reilustración coinciden en definir el nuevo paradigma que inauguran como un pensamiento **«post-metafísico»**. Por sus vinculaciones con la crítica kantiana, la reilustración alemana considera «metafísico» todo tipo de pensamiento que atenta contra los límites **formales** del uso de la razón,

límites que son determinados en una experiencia autorreflexiva en la que la razón es, simultáneamente, sujeto y objeto de crítica. Ya en las primeras páginas de su *Teoría de la acción comunicativa*, proclama Habermas la muerte de todas las filosofías que están referidas al conjunto del mundo, de la naturaleza o de la sociedad, pues todas ellas pretenden un saber **totalizante** y con **contenido, sustancial**, rebasando la función propia de la filosofía: el análisis formal de las condiciones **internas** de la racionalidad misma. Y ante esa acusación hace comparecer a las esperanzas que con mayor intensidad han guiado la especulación filosófica desde sus orígenes griegos: las esperanzas **ontológicas** de posibilitar un acceso a la totalidad de lo real y de ofrecer, desde él, una **imagen** filosófica del mundo³.

En las peculiaridades de esa referencia al todo ha cifrado Habermas los rasgos fundamentales del «**pensamiento metafísico**» que es preciso rebasar en uno «**post-metafísico**». El metafísico es un pensamiento «**identitario**», pues busca en el todo también el **uno**, la unidad sustancial de lo múltiple, bien se la piense como Dios, bien como el fondo de la naturaleza o como el ser⁴. La «**pragmática universal**», en cuanto propuesta de un pensamiento «postmetafísico», no abandona, como advierte Habermas, la referencia a la totalidad, que caracterizó a la metafísica, sino que opera con un concepto distinto de ésta: los universales del diálogo, las reglas de la racionalidad comunicativa, que la filosofía debe investigar, operan ya, de modo tácito, en el horizonte de la cotidianidad, organizando en su seno la intersubjetividad y propiciando estructuras formales de la acción y del discurso racional. La filosofía, pues, tiene un nuevo «todo» a la vista: el mundo de la vida, como una totalidad de carácter preteórico. Ahora bien, esa nueva referencia exige una renuncia a los presupuestos del pensamiento metafísico. La racionalidad de ese «todo» es «**procedimental**»: no es la globalidad del «Todo-Uno» identitario, ese orden objetivo de las cosas con el que el sujeto **da** en el mundo o que proyecta el propio sujeto, sino la unidad de los procedimientos formales que rigen el trato mismo de los problemas acerca del mundo, bien sean empíricos, bien teóricos o éticos; de ese saber formal ya no se puede seguir una «imagen filosófica del mundo», con contenido material, que sirva en la dirección de la praxis, sino reglas orientativas del diálogo, de la interpretación y de la discusión crítica, reglas que han de regir, en el campo de juego del discurso real, el examen argumentativo de la validez de las «imágenes del mundo» mismas⁵.

La «**metafísica ontológica**» tradicional, argumenta por su parte Apel, plantea sus cuestiones al **mundo en su totalidad**, exonerándose de interrogar acerca de las condiciones que posibilitan el conocimiento válido. Lo propio de ese proceder sería, en consecuencia, una **fundamentación dogmática** que aproxima las doctrinas prekantianas, como la que habla de una *causa sui, logos* del todo, a las explicaciones cosmológicas de los mitos. El «pensamiento metafísico» presupone que el hombre, como «*imago dei et quasi alter deus*», puede contemplar al mundo en su totalidad *sub specie aeterni*. Frente a ello, la **pragmática trascendental** quiere redescubrir los universales del diálogo como elementos con respecto a los cuales no nos podemos distanciar, pues están presupuestos en el pensamiento en cuanto tal, y, por tanto, como objeto de una fundamentación no dogmática⁶.

¿Cuáles son, pues, los «universales del diálogo»? ¿Cómo procede el análisis reelustrado? Recordaré muy brevemente sus trazos nucleares. La reconstrucción habermasiana de ese *logos* intramundano del mundo de la vida está dirigida por el principio de la «**base de validez del habla**»

3 Cfr. HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987; pp. 15 ss..

4 Cfr. HABERMAS, J., *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, Alfaguara, 1990; pp. 40 ss.

5 Cfr. HABERMAS, J., *Ibid.*, pp. 45-62.

6 Cfr. APEL, K.-O., «Nichtmetaphysische Letztbegründung?», in KARL- RAHNER- AKADEMIE KÖLN (ed.), *Nachmetaphysische Philosophie*, Köln, 1991, 27-49; pp. 28 ss. y 42 ss.

y de su **posible resolución en el discurso argumentativo**, principio que Apel acepta⁷: la unidad mínima del lenguaje está constituida por el acto de habla; lo más característico de un acto de habla es su doble estructura: a la parte «proposicional» corresponde una oración declarativa («p»); a la «performativa», implícita, una «**pretensión de validez**», reconstruible en la forma «con esto que digo pretendo validez universal para el contenido de mi proposición 'p'»; una comprensión de los hablantes presupone una aceptación recíproca de sus pretensiones de validez, un **acuerdo** mínimo. La reciprocidad de pretensiones de validez y la acción orientada al acuerdo intersubjetivo caracterizan, pues, a la **racionalidad comunicativa**. Cuando estas pretensiones son cuestionadas, la continuación de la comunicación exige que el hablante aporte una justificación reparadora: se pasa entonces al discurso argumentativo, práctico en el caso de pretensiones de corrección moral, teórico en el de pretensiones de verdad. La **racionalidad comunicativa** está llamada, por su propio sentido, a ser prolongada en un diálogo en el que de lo que se trata es de aportar razones, con lo cual el filósofo tiene ante sí la tarea de explicitar la lógica del discurso, la **racionalidad discursiva**.

La filosofía trascendental kantiana es, así, transformada en una disciplina que reinterpreta las condiciones universales de la racionalidad como las condiciones formales del discurso, las reglas que rigen la producción e interrelación de actos de habla.

Independientemente de las diferencias entre la **pragmática universal** habermasiana (que aconseja un método falible) y la **pragmática trascendental** apeliiana (que cree posible una prueba apriorica de la validez de sus resultados), valen para ambos las dos tesis siguientes: **a)** puesto que el único *medium* de la razón es el diálogo, la «resolución de pretensiones de validez» se establece por medio del acuerdo en el discurso argumentativo; **b)** la resolución definitiva de pretensiones sólo es pensable como producto de un acuerdo establecido bajo condiciones ideales en las que podría estar garantizado el éxito de los «mejores argumentos»; tales condiciones son las de una distribución simétrica de las posibilidades de argumentación para todos los posibles participantes. Se trata, en el caso habermasiano, de una «**situación ideal de habla**», y de una «**comunidad ideal de comunicación**», en el apeliiano. En ambos, de una **anticipación contrafáctica** perteneciente al acto de argumentar: al argumentar suponemos que nuestras afirmaciones serían aceptadas en las condiciones de un diálogo que fuese imparcial y que acogiese todas las perspectivas interpretativas; en la defensa de pretensiones de validez se **anticipa** una comunidad de iguales e ilimitada que rebasa todos los condicionamientos y limitaciones distorsionantes que acarrea la historia fáctica.

Estas condiciones formales de la racionalidad, la orientación al acuerdo desde la discusión de pretensiones de validez, y la **anticipación** de un acuerdo ideal, son los «universales del diálogo» cuyo redescubrimiento consideran esencial Habermas y Apel. Desde este punto de partida, han extraído consecuencias metodológicas que se han convertido en centro de gran parte de las discusiones filosóficas actuales. En el contexto de este trabajo no puedo más que mencionar dos de las más importantes: una teoría discursiva de la verdad y de la corrección moral, que identifica «verdadero» y «correcto» con «consensuable en un diálogo ideal» y que implica el principio ético fundamental del reconocimiento de la dignidad de los demás como miembros virtuales de un diálogo entre iguales⁸; y una nueva fundamentación de la teoría crítica frankfurtiana, que interpreta

7 V. HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Teorema, 1989, pp. 299-369; APEL, «Sprachliche Bedeutung, Wahrheit und normative Gültigkeit. Die soziale Bindekraft der Rede im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik», in *Archivio di Filosofia*, 1987, LV, 51-88, y «Normative Begründung der 'kritischen Theorie' durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken», in HONNETH, A. Jotros (eds.), *Zwischenbetrachtungen im Prozess der Aufklärung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1990, pp. 54 s.

8 V., por ejemplo, HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, pp. 113-161 y 350-

las distorsiones sociales criticables como «distorsiones en la comunicación» y coloca en el progreso infinito hacia la realización de las condiciones ideales de una comunicación plena la idea regulativa de la emancipación y autorrealización de la humanidad⁹.

Sí conviene subrayar en nuestro contexto la importante tesis reilustrada según la cual las condiciones de un «pensamiento postmetafísico» están insertas ya en el sentido del progreso histórico. Según esa tesis es posible suponer, ya en la historia misma, un **proceso de racionalización del mundo de la vida** mediante el cual las estructuras comunicativas fácticas avanzan progresivamente en la instauración de las condiciones formales de la racionalidad dialógica. Una racionalización en ese sentido supone el logro de una **actitud reflexiva** para someter a crítica las pretensiones de validez de los productos simbólicos del mundo de la vida y, simultáneamente, la aparición de tres esferas de validez diferenciadas (ciencia, moral, arte) para la canalización de tales pretensiones¹⁰. Los cambios sistemáticos en las estructuras del mundo de la vida, animados, si bien no por una causalidad idealista sí por una tendencia interna, implican un proceso histórico de **decentración** de las imágenes del mundo (metafísico-religiosas): en la medida en que se alcanza una actitud distanciada respecto al conjunto de convicciones o normas que constituyen la trama de lo intersubjetivo, y una capacidad **excéntrica** para adoptar una perspectiva imparcial, ese **saber de fondo** (*Hintergrundwissen*) que sustenta el acuerdo de la comunidad tiende a estar determinado, no **inmediatamente** por la sujeción a la tradición, sino, **mediatamente**, por el esfuerzo dialógico de interpretación y crítica. Un mundo de la vida dirigido por la tradición se convierte en una vida dirigida racionalmente¹¹. Las estructuras comunicativo-dialógicas a cuya instauración aspira este proceso de racionalización determinarían una comunicación o sociedad «**postradicional**»¹² y una identidad «**postconvencional**» del yo y de la comunidad, más autoconsciente y autónoma¹³. La filosofía, como teoría crítica de la sociedad, tendría que contribuir al cumplimiento de este proceso, corrigiendo sus posibles distorsiones o retrocesos¹⁴. Aunque con reservas críticas que no son pertinentes ahora, Apel asume también los elementos fundamentales de esta tesis¹⁵.

2. TEOLOGÍA FUNDAMENTAL Y RELIGIÓN EN LA ERA POSTMETAFÍSICA

La reilustración alemana ha suscitado una amplia controversia en la que intervienen teólogos y

369; APEL, *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985, vol. II, pp. 341-415 y «falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última», in APEL, K.-O., *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós, 1991.

9 V., por ejemplo, HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, pp. 527 ss; APEL, «Normative Begründung der 'kritischen Theorie' durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken».

10 Cfr. HABERMAS, *Ibid.*, vol. I, pp. 76-82 y 110-147.

11 Cfr. *Ibid.* pp. 99-100.

12 Cfr. *Ibid.*, vol. II, pp. 447-469.

13 Cfr. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*, pp. 222-240.

14 Cfr. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, pp. 527 ss.

15 Cfr. APEL, «Normative Begründung der 'kritischen Theorie' durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit?. Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken», pp. 44-58 y *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1988, pp. 308-370. Apel, incluso, considera plausible la hipótesis de que dicho proceso de racionalización pueda ser entendido como una continuación de la evolución natural mediante la adquisición de «hábitos» que apuntan a una «racionalización del universo» (V. APEL, «Transcendental Semiotics and Hypothetical Metaphysics of Evolution», in KETNER, K.L. (ed.), *Peirce and Contemporary Thought, Transactions of the Sesquicentennial International Congress*, Texas Tech Univ. Press., en prensa).

teóricos de la religión. Con ello abordo el aspecto de la discusión sobre el pensamiento metafísico que relacioné al principio con la *metafísica specialis*. No es mi objetivo proporcionar un estudio exhaustivo de esta polémica, sino encuadrar su sentido en el tema que nos ocupa.

Con respecto a la obra habermasiana podríamos distinguir cuatro reacciones de signo teológico¹⁶: **1. Una crítica teológicamente fundada.** Tienen espacio aquí los argumentos que, desde los criterios de una teología fundamental cristiana, rechazan el punto de partida reilustrado; ya que el reilustrado no reconoce fundamentos **trascendentes** de la razón, la historia o la intersubjetividad, acabaría, según esta crítica, en un análisis reductivista de la solidaridad comunicativa. Entre los críticos pertenecientes a este grupo cuentan J.B. Metz, K. Füssel, P. Eicher, W. Pannenberg, y K. Bauer. **2. Una comprensión teológica** de los potenciales de la oferta reilustrada, a la que se considera una **secularización** de lo religioso. R.J. Siebert, por ejemplo, ve en la teoría habermasiana una forma **secularizada** de recuperación de la mística judeo-cristiana, un mesianismo de la emancipación hacia la comunicación ideal, con respecto al cual una posible complementación teológica no podría servir más que como reforzamiento. **3. Una fundamentación teológica** de la teoría de la acción comunicativa, que se ofrece como solución a sus aporías internas. **4. Un uso teológico del instrumental** de la teoría de la racionalidad comunicativa, como en la teología hermenéutica (E. Schillebeeckx), en la historia de la religión (E. Arens), o en la pedagogía de la religión (N. Mette).

La extensa producción procedente de estas posiciones merecería, por sí misma, un análisis específico. En el contexto de este trabajo interesa aludir más en detalle a la tercera perspectiva de las mencionadas, ya que sigue de un modo más estricto el camino de una crítica **interna** del oponente, entrando en diálogo con él. Al problema de la secularización haré referencia más adelante.

La aportación de H. Peukert constituye la empresa más sistemática y acabada de las emprendidas en esta línea, al entender la teología fundamental como una teoría de la acción comunicativa. La comunicación es el lugar de una doble experiencia, argumenta el teólogo. Por un lado, sus propias estructuras —siguiendo en esto las conclusiones de la ética dialógica— impelen al reconocimiento del valor incondicional de los otros; por otro lado, nos abre también a esa experiencia dolorosa a la que se refirió Benjamin: la de que la historia ha sido esencialmente la andadura de los vencedores, una marcha hacia adelante que ha dejado atrás, como «escombros» del progreso, la aniquilación de inocentes y el sufrimiento de los oprimidos. Si la racionalidad comunicativa está dinamizada internamente por su aspiración a una solidaridad incondicional, entonces a su sentido no pertenece sólo la **anticipación** de una comunidad ideal, como criterio para una liberación de las distorsiones comunicativas a partir del presente; le pertenece también de suyo un compromiso solidario de carácter **anamnético**, que incita a la compasión rememorativa para con los aniquilados por la historia y reclama, en último término, su «liberación». La condición de posibilidad de esa solidaridad total sólo puede ser entendida como una liberación absoluta tras la muerte. En la comunicación se anticipa, pues, la realidad divina como «libertad liberadora» y como referente absoluto de la **salvación**. Sin la inclusión de esta referencia a la trascendencia entre las condiciones de la racionalidad comunicativa, la teoría habermasiana permanecería encerrada en una aporética, según Peukert, al postular condiciones de una emancipación completa que, sin embargo, excluye a una parte de la comunidad posible¹⁷. De modo semejante radicaliza Peukert la pragmática trascendental de Apel en una **fundamentación teológica**¹⁸.

16 El lector encontrará una extensa bibliografía al respecto, así como un análisis más minucioso, en ARENS, E., *Habermas und die Theologie*, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1989, pp. 9-37.

17 Cfr. PEUKERT, H., *Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1978, pp. 345-355.

18 Cfr. PEUKERT, «Intersubjektivität - Kommunikationsgemeinschaft - Religion. Bemerkungen zur Interpretation eines

En España, Adela Cortina, cuyo pensamiento está muy vinculado a la pragmática trascendental apeliana, ha esgrimido argumentos en una dirección semejante —si yo la entiendo bien— haciendo de la afirmación de la realidad divina una «exigencia» —un postulado, me atrevería a decir— de la razón argumentativa. La anticipación de una comunidad ideal exige de la historia, de acuerdo con Cortina, un cambio **cuantitativo** y, por eso, su realización sólo es comprensible **racionalmente** como **reino escatológico**¹⁹. Por otro lado, la razón, en cuanto discurso argumentativo, ha de hacer coherentes todos aquellos datos de los que parte nuestra conciencia histórica. El dato ético «valor absoluto de la persona» exigiría, por mor de esa coherencia, concluye Cortina, otro dato: el de que el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios, lo que conocemos a través de la palabra revelada: la afirmación de que el otro es «fin en sí» «es incoherente si a la hora de determinar qué entendemos por 'persona' no incluimos lo que de ella Dios nos ha revelado»²⁰.

Las alusiones de Habermas a la teología han sido escasas a lo largo de su obra y, fundamentalmente, consisten en referencias de pasada que la incluyen entre los casos del pensamiento metafísico en el sentido antes indicado. Sin embargo, la ambigüedad de algunos pasajes que ensalzan las propiedades apelativas del lenguaje de los teólogos por contraste con el de la ciencia y el silencio habermasiano ante sus críticos, han creado sospechas acerca de la determinación antiteológica de la reelustración²¹. El reciente trabajo de Habermas, «trascendencia desde dentro, trascendencia en el más allá»²² rompe ese silencio mediante argumentos, a mi juicio, muy convincentes:

Reconoce Habermas en las nuevas vinculaciones entre doctrina cristiana y teoría de la acción comunicativa una tendencia saludable hacia una **teología postmetafísica**. En primer lugar, porque se manifiesta en ellas una inclinación a hacerse **discursivas**. Al acoger el concepto de razón comunicativa en su cuerpo doctrinal, estas nuevas formas de teología se inclinan, ellas mismas, a renunciar a una comprensión dogmática de la trascendencia y a llevar el problema de los valores y tesis religiosos al ámbito de la discusión crítica²³. En segundo lugar, porque ese intento supone un acortamiento de la distancia entre lo sagrado y lo profano y, por tanto, el compromiso religioso con las metas de la emancipación social. Todo lo cual permite hablar de un nuevo «**catolicismo ilustrado**»²⁴.

Aún así, **el diálogo entre filosofía y teología tiene que fracasar por fuerza**, piensa Habermas. En efecto, el distanciamiento reflexivo de un discurso filosófico postmetafísico implica que la «experiencia religiosa» pueda entrar en él sólo si queda roto el poder vinculante de cualquier tradición concreta en la que ésta pueda insertarse, con lo cual queda reducida al nivel de una mera cita, adquiriendo vocablos específicos como «salvación» o «luz mesiánica» un uso metafórico. En cambio, la teología, aún en el caso de ese «catolicismo ilustrado», perdería su identidad si convierte

höchsten Stufe der Entwicklung moralischen Bewußtseins durch K.-O. Apel», in *Archivio di Filosofia*, vol. 54 (1986), pp. 167-178.

19 Cfr. CORTINA, A., «¿Puede haber un discurso racional sobre Dios?», in *Communio*, Jul.-Ag.- 1981, 394-415, p. 410.

20 *Ibid.*, p. 413; Cfr. pp. 411-415.

21 V. ARENS, A., *Habermas und die Theologie*, pp. 14 s.

22 En HABERMAS, J., *Texte und Kontexte*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1991, pp. 127-157.

23 F. Schüssler-Fiorenza, (*Foundational Theology. Jesus and the Church*, New York, 1984; «Die Kirche als Interpretationsgemeinschaft», en ARENS, E., op. cit., pp. 115-144), por ejemplo, reconoce la disolución de las pretensiones de una explicación cosmológica del mundo y pide el surgimiento de una iglesia como «comunidad de interpretación» que puede concurrir con otras comunidades argumentativas procedentes de la tradición secular. Afirmaciones en esa misma línea realiza Gary M. Simpson (en ARENS, E., *Ibid.*, pp. 145 ss). David Tracy propone someter la tradición cristiana a crítica en el marco de una «public Theology» (*Theology, Critical Social Theory and the Public Realm*). El lector interesado encontrará más bibliografía en el trabajo de Habermas al que he hecho alusión, pp. 127-140.

24 Cfr. HABERMAS, *Ibid.*, pp. 127-133.

en mera cita a la experiencia religiosa de su tradición de referencia: tiene que reconocer a las experiencias articuladas en el lenguaje religioso, en este caso el judeo-cristiano, como una base de la que puede distanciarse reflexivamente, pero sin que quede anulada. La filosofía postmetafísica, pues, es más radical en el proyecto de desmitologización y en un «ateísmo metodológico» que pone a prueba los argumentos teológicos en la discusión para comprobar si se mantienen o fracasan²⁵. Una forma de catolicismo ilustrado que redujese al mínimo la distancia con ese ateísmo metodológico completo, como parece ser el caso de la forma propuesta por Glebe-Möller, le resulta a Habermas incluso convincente, pero en ese caso, a su juicio, queda ya roto el juego lingüístico cristiano²⁶.

Pero si el diálogo entre filosofía y teología «postmetafísicas» es inviable, mucho más lo es una fundamentación teológica de la teoría de la acción comunicativa. El argumento contra Peukert, que yo mismo haría extensible contra A. Cortina, muestra que ese intento está basado en una falacia. Ciertamente, la dinámica misma de los procesos de entendimiento nos coloca en el «**movimiento de una trascendencia**»: las pretensiones de validez que presuponen los actos de habla, y cuya crítica argumentativa dinamiza la renovación continua del acuerdo intersubjetivo, **trascienden** todo provincialismo o contextualismo fáctico; como se dijo, reclamamos para las normas morales o las convicciones acerca de lo verdadero un valor universal e incondicional, anticipando con ello el punto de vista de una comunidad ideal **contrafáctica** que rebasa nuestros actuales condicionamientos del aquí y el ahora. Sin embargo, nuestras pretensiones de validez incondicional y, por tanto, nuestra vocación racional de autotranscendernos, son ejercitables sólo en el contexto de **nuestros** lenguajes y **nuestras** formas de vida fáctica. Por esa razón, en la comunicación estamos expuestos a un «movimiento de trascendencia» **desde dentro**²⁷. El que ese movimiento de anticipación no alcance a la corrección de lo que **ya ha sido**, a esa salvación de las víctimas de la historia a la que alude Peukert, es una justa percepción de los límites de nuestra trascendencia dirigida desde dentro, pero la experiencia de un déficit no es todavía un argumento en favor de la suposición de una «salvación liberadora tras la muerte», no es garantía de una **trascendencia en el más allá** capaz de provocar el contraprocés compensador de las miserias de la historia. Peukert y la mayor parte de los teólogos críticos con Habermas (y Cortina, diría yo) buscan, no sólo condiciones del sentido de la comunicación, sino también condiciones que **rediman** el fracaso, siempre posible, de nuestros esfuerzos en esa dirección y que sean garantes del éxito de **todas** nuestras esperanzas, para darle un sentido seguro a la totalidad de la vida y la historia. Este añadido ya no puede ser fundado racionalmente, sino sólo por recurso a credos con contenido material que no son autoevidentes. Y en esa línea, el teólogo recurre a una experiencia que sólo merece crédito en el contexto de la tradición religiosa cristiana y de su fe específica²⁸.

En cuanto a A. Cortina, a mí me parece claro que su argumento aludido hace uso de una experiencia que sólo podría aceptar el cristiano, el de la revelación de Dios en la historia, pero que no representa en modo alguno un «dato» del que la razón, en su sentido universal, tenga **necesariamente** que hacerse cargo. Partiendo de Apel, como parece hacer ella, ese recurso es incluso innecesario. Apel se ha esforzado por mostrar que el imperativo del respeto al otro como «persona» está ya inscrito en la estructura misma de la comunicación en cuanto orientación al acuerdo²⁹, lo que

25 Ibid., pp. 133-140.

26 Cfr. Ibid., p. 139.

27 Ibid., pp. 124 y 142.

28 Por ejemplo, que la crucifixión significa la irrupción de un dios cuya bondad redimirá el mal del mundo. Sólo bajo ese supuesto, u otros semejantes, la solidaridad y el reconocimiento incondicional (a los que, también supuestamente, ofrece resistencia «el mal») necesitarían del recuso a Dios para tener sentido.

29 APEL, *La transformación de la filosofía*, vol. II, p. 380.

permitiría una justificación de ese principio moral sin recurso a la metafísica distinción kantiana entre un «yo empírico» y un «yo inteligible»³⁰. Por la misma razón, tampoco necesita la ética de la referencia a un «ser hecho a imagen de Dios» para aclarar el sentido de dicho imperativo. Yo mantendría, incluso, la validez del punto de vista opuesto: ¿qué nos impide considerar a esa referencia religiosa, no como fundamento del principio discursivo (y del imperativo del reconocimiento de los demás como iguales), sino como una interpretación lógicamente ulterior, de su sentido? Y desde este punto de vista, hay que entender la tesis de Cortina sólo como una ilustración valiosa para la fe del cristiano —lo que considero intachable—, pero en modo alguno como un argumento de fundamentación racional —lo que pretende, si yo he entendido bien. Más coherente me parece el «catolicismo ilustrado», para seguir la terminología de Habermas, de J.A. Estrada, que reivindica la pervivencia de la religión cristiana, a condición de que se haga discursiva, sin dar el paso, sin embargo, hacia una fundamentación teológica de los principios del discurso³¹.

Esto en cuanto a la teología, que es un discurso reflexivo. Pero ¿y la religión, como una forma de praxis? Para los reilustrados, la praxis religiosa se hace obsoleta desde la perspectiva de la evolución hacia una sociedad postconvencional: el proceso de racionalización del mundo de la vida antes mencionado coincide con un simultáneo **proceso de desencantamiento y desmitificación**; la fascinación y el aura que había hecho de los símbolos de lo sagrado y de los rituales a ellos asociados una base sólida de la cohesión social y de la identidad de la comunidad pierde su validez *per se* y es sustituida por una articulación discursiva de la justificación de normas³².

Pues bien ¿qué caminos quedan hoy para la religión desde esta perspectiva reilustrada? ¿Implica la filosofía dialógica la desaparición de la religión o admite la coexistencia? Ciertamente, algunos pasajes de la obra de Habermas dan pie a esta segunda alternativa. Conceptos como moralidad y eticidad o emancipación no pueden ser entendidos sin referencia a su potencial semántico, fuertemente impregnado por la tradición judeo-cristiana, lo que nos impele, como europeos, no a la eliminación de esa tradición, sino a su reapropiación y transformación filosófica³³. Y en la medida en que esa transformación no ha encontrado aún un lenguaje argumentativo convincente para expresar sus experiencias e innovaciones, «la filosofía, incluso en su forma postmetafísica, no podrá ni sustituir, ni eliminar a la religión»³⁴. Arens ve en ello motivos para la coexistencia entre pensamiento postmetafísico y religión³⁵, pero ¿qué aspecto tendría esa coexistencia? Puesto que el principio discursivo deja en manos de los miembros del diálogo real la discusión de cuestiones de contenido, las creencias religiosas de los individuos o de las comunidades tendrían aún espacio en el diálogo intersubjetivo, a condición de que, como indicamos para el caso del discurso, más sistemático, de la teología, se adapten haciéndose dialógicas. En esta línea argumentan Kambartel, Lübke, Oelmüller y Baumgartner³⁶. Habermas reconoce como un avance el que hayan surgido nuevas formas de religiosidad, bajo el aspecto, por ejemplo, de la «**religión civil**», formas que han abandonado sus presupuestos dogmáticos y se exponen a la crítica intersubjetiva³⁷. Pero en todo caso, estos nuevos espacios para la fe religiosa deberían someterse, si nos ajustamos al concepto reilustrado de razón, a las reglas de la discusión argumentativa, y yo, en particular, no veo cómo ese

30 APEL, *Diskurs und Verantwortung*, pp. 70-83.

31 Cfr. su aportación en BLANCO, D./ P. TAPIAS, J.A./ SÁEZ, L. (eds), *Discurso y realidad*, Ed. Trotta, en prensa.

32 Cfr. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, pp. 249-285; vol. II, pp. 64-132.

33 Cfr. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*, p. 25.

34 *Ibid.*, p. 63.

35 ARENS, E., *op. cit.*, pp. 17 ss.

36 En OELMÜLLER, W. (ed.), *Diskurs: Religion*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1982.

37 Cfr. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, pp. 278 ss. y 410 ss.

sometimiento no habría de implicar a la larga las consecuencias de lo que llama Habermas ateísmo metodológico, es decir, una relativización de los presupuestos de las tradiciones religiosas específicas. Esas nuevas formas de religiosidad compatibles con el pensamiento postmetafísico están confrontadas hoy con la necesidad de una fluidificación discursiva de sus propuestas, lo que las coloca ante exigencias que rompen, en cierto modo, dogmas de la iglesia cristiana; como advierte Oelmüller, la religión cristiana tendría, en esa tesitura, que aceptar la confrontación dialógica con otras formas de religiosidad, por lo que la cuestión decisiva radica aquí en saber si ello es esperable a la vista de la intolerancia y fanatismo que ha mostrado a lo largo de la historia³⁸.

3. TEOLOGÍA ENCUBIERTA COMO PLATONISMO METAFÍSICO

Con estos argumentos la reilustración alemana se despoja del recurso a Dios, tanto respecto al «Dios amoroso y redentor» de la religión, como respecto al «Dios-fundamento», más abstracto, que ha venido a llamarse «Dios de los filósofos». Pero tras esa «muerte de Dios», sin embargo, la razón no queda condenada a aquel escepticismo que hizo decir a I. Karamazov (en *Los hermanos Karamazov*, de Dostoievski) que fallecida la divinidad todo está permitido: las condiciones ideales anticipadas son, por su propio sentido, criterios incondicionales y regulativos **para** la existencia, y para el progreso **en** el mundo fáctico, en el tiempo y el espacio. Y el sentido de ese «momento de incondicionalidad» de la praxis de la razón «no es lo mismo que un sentido incondicionado que administra consuelo». Por eso, «el pensamiento postmetafísico se diferencia de la religión en que puede salvar el sentido de lo incondicionado sin recurso a Dios o a un absoluto»³⁹.

Ahora bien, ¿no habrá sido elevado a ídolo un nuevo dios en ese profano concepto de «incondicionalidad»? Desde una perspectiva nietzscheana y heideggeriana se augura una respuesta positiva:

Por lo pronto, medir el mundo real, el fáctico, desde el patrón de lo incondicionado es para Nietzsche signo de autoengaño: ese incondicionado no es una necesidad de la razón, sino una invención que está al servicio de la voluntad⁴⁰. Y semejante autoengaño es para él una rememoración de lo divino: Nietzsche, que ha pensado quizás la más funesta crítica al cristianismo y que proclamó la «muerte de Dios», previno también contra la «sombra de Dios», el fantasma de lo divino en la memoria del hombre cuando experimenta como insoportable su ausencia⁴¹.

Zarathustra, el héroe nietzscheano, proclama la «muerte de Dios» porque la idea de lo absoluto como instancia de salvación es la clave de una moral que ha devaluado el «sentido de la tierra», es decir, que ha rebajado el mundo concreto, fáctico y sensible, del hombre, a la condición de un valle de lágrimas al que hay que volver la espalda. Pero el absoluto redentor no designa aquí sólo al Dios de la moral cristiana. De un modo más amplio, es el «mundo verdadero» platónico y todas sus versiones transformadas en la filosofía y la moral. La **metafísica** del «platonismo» escinde lo real en dos mundos, el «sensible» (el del devenir, la finitud y la contingencia) y el «inteligible» (el de lo ideal, lo permanente e ilimitado) y confía al segundo, la salvaguarda de lo verdadero y de lo bueno, convirtiendo así al primero en un mundo aparente y maligno. *Crepúsculo de los ídolos* relata la historia de la filosofía como una sucesiva transformación del platonismo, como una historia en la que la idea del mundo verdadero ha sido transformada y arrojada bajo la apariencia de otros ídolos, no

38 Cfr. OELMÜLLER, W., op. cit., pp. 7 ss.

39 HABERMAS, *Texte und Kontexte*, p. 125.

40 Cfr. NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y del mal*, Alianza ed., Madrid, 1972, § 4, p. 24.

41 Cfr. NIETZSCHE, F., *La Gaya Ciencia*, Siglo XXI, 1979, §§ 108-109 del libro tercero.

sólo en el Dios del cristianismo, sino también en la incondicionalidad de la razón ilustrada. La crítica al pensamiento platónico-teológico es simultáneamente una crítica al pensamiento racionalista, a esa fe que pone en el supremo y estable ideal de la razón la condición incondicionada de lo fáctico, y ocupa al hombre en un proyecto de futuro que le desarraiga de su aquí y ahora. Como se sabe, Nietzsche ve en la razón sólo un instrumento de las pasiones, de la voluntad⁴².

Heidegger interpreta el mensaje nietzscheano «Dios ha muerto» como una crítica al pensamiento occidental en cuanto «pensamiento metafísico de la presencia», cuya vocación es esencialmente platónica⁴³. La historia de la metafísica así entendida es la historia del «olvido del ser». La metafísica piensa el ser como verdad del ente, dejando impensado el sentido originario de la verdad. Esta es, genuinamente, un acontecer ontológico en el que el ser, como origen indisponible, es desvelado y ocultado al unísono en el marco de una determinada interpretación, de un «mundo de sentido»⁴⁴. El platonismo es el primer caso importante de esta historia del ser. Bajo sus auspicios el ser es concebido como idea, y con ello comienza a ser entendido, no como acontecimiento indisponible, como el fenómeno del aparecer, sino como lo aparecido de una vez y para siempre: el ser acaba siendo «constante asistencia»⁴⁵.

En el marco de la historia del olvido del ser, la época moderna es sólo una variante del motivo expuesto: el ser es concebido como objeto y la relación del hombre con el mundo se define por la *repraesentatio*, lo que coloca a la **razón** humana y su ley en criterio de toda presencia⁴⁶. Y esta comprensión del ser es desentrañada como compulsión técnica que «provoca» a lo real, lo fija, lo interpela y se asegura de él, para hacerlo objeto de medidas planificadoras⁴⁷.

Desde esta plataforma podemos entender por qué para Heidegger la metafísica posee, además, una propensión **onto-teológica**. El pensar metafísico occidental aspira a «dar razón» del ente en su totalidad, a ganar una intelección fundamental, por medio de la cual el hombre asegura (fundamenta) el ser como constante asistencia, colocando la verdad a su servicio; en ese proceso de fundamentación busca el ente privilegiado que constituya el fundamento último: lo ideal como un principio asentado en sí mismo; no otra cosa es lo divino⁴⁸.

La filosofía trascendental —y la reilustración alemana actual es una transformación de ésta— cae dentro del pensamiento metafísico, tal y como lo concibe Heidegger: sigue buscando un orden ideal y estable del ser; ahora el del *ego*, el origen de todas las representaciones, lo que hace de Kant un caso más del pensamiento ontoteológico⁴⁹.

Salvando las distancias, tanto en Nietzsche como en Heidegger la crítica al «pensamiento metafísico-teológico» utiliza como uno de sus argumentos fundamentales el antiplatonismo: la denuncia de la primacía de lo ideal sobre lo mundano y de la devaluación de la facticidad de la existencia. ¿Incurren Apel y Habermas en esta otra forma de «metafísica» y de «teología»?

De hecho, la reilustración alemana ha sido tachada de «teológica», en este preciso sentido, por corrientes del escenario actual que poseen una fuerte herencia del pensamiento hermenéutico heideggeriano y de la voluntad de sospecha nietzscheanas. Por pretender rebasar la historicidad y

42 Cfr. NIETZSCHE, F., *Crepúsculo de los Idolos*, Alianza ed., Madrid, 1973, pp. 45-53.

43 Cfr. HEIDEGGER, M., *Sendas perdidas*, Losada, Buenos Aires, 1960, pp. 174-221.

44 HEIDEGGER, M., «De la esencia de la verdad», en *¿Qué es metafísica?» y otros ensayos*, Siglo XX, Buenos Aires, 1984, pp. 109-130.

45 HEIDEGGER, M., *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, ed. Nova, 1980, pp. 215-230.

46 Cfr. HEIDEGGER, M., *Sendas perdidas*, pp. 93-98.

47 Cfr. HEIDEGGER, M., «La pregunta por la técnica», *Época de Filosofía*; año 1, núm. 1 (1985), pp. 17 ss.

48 Cfr. HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, Pfullingen, 1961, vol. I, pp. 344 ss.

facticidad de la existencia (que implica siempre el disenso, la pluralidad de formas de vida, o una opacidad ineliminable en la comprensión intersubjetiva) encaminándola hacia un ideal absolutamente racional, la reilustración sería, de acuerdo con la nueva **hermenéutica radical alemana**, teológica, representando la comunidad ideal apeliana, por ejemplo, una nueva versión platónica del «reino de Dios» que se recupera en la historia⁵⁰. El mismo talante crítico encontramos en el **neopragmatismo americano**⁵¹, el **pensamiento débil italiano**⁵² y en la **postmodernidad francesa**⁵³.

Parte de las reivindicaciones de la crítica que acabo de mencionar son satisfechas por el nuevo giro pragmático de la teoría reilustrada de la racionalidad, pues como dije, de acuerdo con él lo racional pertenece de un modo inmediato a las estructuras lingüístico-comunicativas del **mundo de la vida**. Habermas ve en ello un avance en la comprensión de una **razón situada** que vincula las condiciones de la conciencia a la facticidad histórica y a la existencia intramundana⁵⁴. Del mismo modo, Apel ha insistido en que el reconocimiento de la lingüisticidad de lo racional va aparejado a un reconocimiento, al menos parcial, de lo que llama «tesis de la finitud de Heidegger»: que la comprensión de los fenómenos del «mundo» y la conciencia de los objetos de conocimiento están precondicionados por la finitud de la existencia y, por tanto, por una «apertura de sentido» que procede de la facticidad histórica⁵⁵. Ahora bien, a la circunstancia de que el ejercicio de lo racional implica un compromiso «**céntrico**», **situado**, en el sentido aludido, debe añadirse, como rasgo inevitable de ese mismo *logos* intramundano, la posibilidad de un **distanciamiento reflexivo y crítico** respecto a los contenidos inmediatos de la apertura lingüística del mundo, una posibilidad que está inserta en las **pretensiones de validez** cuya interrelación, como se dijo, constituye la base y el principio dinámico de la comunicación⁵⁶; esta otra posibilidad la ha vinculado Apel con lo que llama «**posición excéntrica**» de lo racional⁵⁷.

Desde ese punto de vista, la reilustración ha podido poner al descubierto la unilateralidad de la crítica hermenéutica. Ciertamente, por un lado, toda **pretensión lingüística de validez** está sujeta **retroactivamente**, a condiciones fácticas que la limitan, pero, **prospectivamente**, está orientada por una vocación **excéntrica** de universalidad y de incondicionalidad que se expresa en la anticipación de un ideal **contrafáctico**. En ese sentido, lo ideal y lo factual, lo inteligible y lo sensible, no están en una relación de dependencia, sino de **tensión**⁵⁸. La desconsideración de esa otra dimensión excéntrica del *logos* hace de la «crítica total a la razón» una crítica autocontradictoria, pues ella misma posee pretensiones de validez⁵⁹.

49 Cfr. HEIDEGGER, M., «La tesis de Kant sobre el ser», en *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, pp. 137 ss.

50 Cfr. WELLMER, A., *Ethik und Dialog*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986, pp. 93 ss.

51 Cfr. RORTY, R., «Wittgenstein, Heidegger und die Hypostasierung der Sprache», in McGUINNESS, Brian/otros, *Der Löwe spricht...und wir können ihn nicht verstehen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1991, pp. 73-78.

52 Cfr. VATTIMO, G., *La sociedad transparente*, Barcelona, Paidós, 1990, pp. 73-100.

53 Cfr. LYOTARD, J.-F., «Grundlagenkrise», en *Neue Hefte für Philosophie*, 26 (1986), pp. 1-33.

54 Cfr. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*, p. 61.

55 Cfr. APEL, «¿Es la muerte una condición de posibilidad del significado? (¿Existencialismo, platonismo o pragmática trascendental?)», en *Estudios Filosóficos*, 41 (1992), 199-213, pp. 199-202, y «Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie», en FORUM FÜR PHILOSOPHIE BAD HOMBURG (ed.), *Martin Heidegger: Innen- und Aussenansichten*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1989, pp. 132 ss.

56 HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*, pp. 53-54.

57 Cfr. APEL, *La transformación de la filosofía*, Vol. II, p. 93.

58 Cfr. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*, p. 58 y APEL, «Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie», pp. 155 ss.

59 Cfr. HABERMAS, «La filosofía como guarda e intérprete», en *Teorema*, XI/4 (1981), pp. 247-266; *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, §§ 4-6 y 11; APEL, «El desafío de la crítica total a la razón y el

Restringiendo así la crítica total a la razón, los reilustrados parecen haber asimilado a otro nivel el motivo antiteológico (antiplatónico) de los contrailustrados. Coherentemente con el sentido de la tensión aludida, Habermas incluye entre los rasgos del **pensamiento metafísico** su inclinación esencialmente idealista, su propensión a interpretar el ser de lo real en función de la unidad de un orden ideal de principios. Por el contrario, el pensamiento postmetafísico ya no opone a la *doxa* cotidiana un mundo extracotidiano de valores eternos, sino que redescubre, en la práctica intramundana misma los criterios internos para la corrección de sus posibles «distorsiones»⁶⁰. La misma tensión entre lo factual y lo ideal obliga a Apel a situar su filosofía en un interregno **más allá** de la **ontología heideggeriana**, en cuanto la razón dispone de criterios ideales de lo válido, y **más acá** del platonismo, en cuanto lo ideal es sólo una «idea regulativa» interna al proceso histórico y cuya realización, siempre aproximativa, posee, como condición de posibilidad, la existencia de un sujeto fáctico⁶¹. El desconocimiento de esa dimensión pragmática de la razón es causa de una «falacia abstractiva» que se manifiesta también como pensamiento **metafísico-teológico**⁶².

¿Qué eficacia posee esta réplica reilustrada? Tengo razones para asegurar que el pensamiento reilustrado decepciona finalmente, por su infidelidad a esa relación mencionada de tensión entre idealidad y facticidad. He tratado de justificar con detalle esta crítica en dos trabajos⁶³. Por motivos de brevedad puedo aquí presentar algunas de las razones que incluí en ellos, de un modo muy sucinto, con el fin de ampliarlas como **críticas a la tendencia platónico-teológica**, en el sentido aquí en juego, de la reilustración habermasiano-apeliana:

1. Parece difícilmente revocable que el *factum* de las pretensiones de validez del discurso es irrebutable. En ese sentido, la vocación racional de universalidad no puede ser reducida críticamente, como espejismo o como engaño, a una mera voluntad de poder o a expresión de una época determinada y desquiciada, de la historia del ser. Tales críticas también pretenden validez: la **posición excéntrica** del *logos* parece inexorable.

2. Ahora bien, en los conceptos de «pretensión de validez» y de «anticipación de un ideal» no está contenido el concepto de «comunidad ideal de comunicación». Al presentar el filósofo como criterio ideal del progreso a semejante ideal no está meramente constatando la lógica interna del lenguaje, sino interpretando y proyectando contenidos que proceden de su herencia cultural e histórica —de su facticidad.

3. Pero no sólo el sentido de la «**posición excéntrica**» de la reflexión es pensado aquí de un modo bien determinado, sino también su relación con el otro polo de la oposición, el de la **facticidad práctico-material** del diálogo real. Pues aunque ésta última es considerada como una condición ineludible de lo racional, lo es, en el contexto habermasiano-apeliano, no en cuanto dimensión **positiva** de la génesis y de la constitución del sentido, sino como **obstáculo** (que es ineliminable por entero, pero que debe ser tendencialmente reducido) de la realización plena del ideal racional; la facticidad es pensada como una magnitud carencial: es un «todavía-no-racional», es sólo una traba, a la que la luz de la **racionalización** histórica puede y debe ganar terreno.

programa de una teoría filosófica de los tipos de racionalidad», en *Anales de cátedra Francisco Suárez*, n.º. 29 (1989), pp. 63-96.

60 Cfr HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*, pp. 45-62 y «La filosofía como guarda e intérprete».

61 Cfr. APEL, «¿Es la muerte una condición de posibilidad del significado? (¿Existencialismo, platonismo o pragmática trascendental?)».

62 Cfr. *Ibid.*, p. 207.

63 SÁEZ RUEDA, Luis, «Fundamentación última y facticidad. Un intento de argumentar 'con Apel contra Apel'», en *Pensamiento*, vol. 50 (1994), n.º 197, pp. 267-292; y «Facticidad y excentricidad de la razón» in BLANCO, D./ P. TAPIAS, J.A./ SÁEZ RUEDA, L. (Ed.), *Discurso y realidad*, Ed. Trotta, en prensa.

Pues bien, en cuanto a la reserva presentada en último lugar quisiera añadir ahora lo siguiente: esa percepción de la facticidad de lo racional es, a pesar de las intenciones habermasiano-apelianas, todavía platónico-teológica en el sentido al que aludo en este apartado: expresa una devaluación del mundo práctico-vital en el que la razón tiene su asiento, al convertirlo en una antesala de lo ideal, aunque este ideal ya no sea trascendente. Frente a ese modo «dialéctico» de entender la oposición entre facticidad e idealidad, entre posición «**céntrica**» y posición «**excéntrica**» de lo racional, he propuesto, en el segundo de mis trabajos mencionados, comprenderla como una **tensión irreducible** en la cual la facticidad, la contingencia, la pertenencia a la historia y la corporalidad sean reconocidas, no como obstáculos, sino como potencias efectivas y positivas de sentido: una **tensión trágica**.

En cuanto a la reserva expresada en 2) quisiera añadir ahora lo siguiente: pensar precisamente el ideal anticipado como «comunidad ideal» confirma la tendencia platónico-teológica del pensamiento reilustrado: no es falso que bajo ese ideal son nombrados, de forma secularizada, motivos de la tradición cristiana. El mismo Ch. S. Peirce, en quien se inspira Apel, se inspiró, a su vez, en el pensamiento de una «Iglesia universal» para la concepción de su «comunidad de investigadores», y ese ideal lo asoció en repetidas ocasiones con la meta de un *summum bonum*, con la meta ideal de un *consensus catholicus*, no restringido autoritariamente, ilimitado y, por tanto, como una **comunidad de amor**⁶⁴. Pero este sutil enlace del lenguaje reilustrado con el religioso, si dicho enlace se puede justificar en lo señalado, no es significativo por la circunstancia misma de que desvele una posible **secularización** de motivos de la tradición en la nueva filosofía del diálogo; no es significativo, al menos, hasta el punto que legitime la afirmación según la cual la reilustración renueva una forma de religión secular, como una vertiente crítica de las mencionadas en el apartado anterior subrayaba; la reilustración, como se dijo, implica, en cuanto ateísmo metodológico, un vaciamiento de la **experiencia** religiosa cristiana; hablar de «comunidad de amor» poseería, en este contexto, un sentido totalmente alusivo y metafórico, pero no un sentido místico-religioso, algo así como «participación en el ser amoroso de la divinidad», o «realización espiritual de un don divino». Lo relevante de esa semejanza entre ciertas tesis reilustradas y ciertos contenidos de la religión estriba, más bien, en la sospecha de que en ambos está presupuesta la **propensión** a un idealismo excesivo; lo ideal en la reilustración tiende a ser pensado como se ha pensado frecuentemente lo «santo», lo puro: como un estado de perfección cuya condición de posibilidad es la negación de la facticidad de este mundo; en el caso de la religión judeo-cristiana, como negación de las pasiones, de los vínculos sensibles con lo terrenal; en el caso de la reilustración, como negación de los elementos de la facticidad racional: del conflicto, del disenso, de la opacidad siempre inserta en la precomprensión del mundo, de lo pre-reflexivo, de lo no racionalizable a través de la lógica del discurso argumentativo. Y esta sospecha puede ser confirmada también sin que sea necesario rastrear en el fondo del pensamiento reilustrado motivos religiosos secularizados. Esa sospecha se da por confirmada en la mera enunciación del pensamiento reilustrado. Quizás el nuevo paradigma de la teoría de la racionalidad ha puesto demasiada fe en las idealizaciones a las que nos fuerza el uso del lenguaje, hasta terminar oponiéndolas a la propia índole «**impura**» de la razón lingüística. «Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática», advirtió con sagacidad Nietzsche⁶⁵.

64 Cfr. APEL, *Der Denkweg von Charles S. Peirce*, Frankfurt a.M., Shurkamp, 1975, pp. 58, 103-105, 128 ss, 177 ss, 327 ss.

65 *Crepúsculo de los ídolos*, p. 49.

4. ¿HA MUERTO LA METAFÍSICA?

Partiendo de la base de que «metafísica», en el sentido peyorativo del que hace uso la reilustración, es un pretendido saber con contenido acerca del ser total de lo real, intentaré mostrar a continuación que la teoría reilustrada misma implica una concepción con contenido acerca del todo y, por tanto, que posee presupuestos que deberían ser calificados, desde el punto de mira de la terminología habermasiano-apeliana misma, de «metafísicos»; más allá, quisiera defender la tesis siguiente: el «pensamiento metafísico», en el sentido que explicitaré a continuación, es todavía posible, e incluso necesario. Ordenaré mis argumentos en 3 tesis:

1ª. El presunto «pensamiento postmetafísico» (reilustrado) presupone una «metafísica».

De acuerdo con la tensión aludida perteneciente al *logos*, la paradójica (y trágica) situación del pensamiento consiste en que, por un lado, la reflexión está constituida siempre por una pretensión excéntrica de validez, mientras que, por otro, en cuanto reflexión siempre **situada** («céntrica»), sus resultados están afectados ineludiblemente por la facticidad. Se desprende de esta tesitura en la que se encuentra el *logos*, que no hay reflexión sin supuestos. La reflexión filosófica ilustrada contiene supuestos tácitos que conforman una **concepción con contenido acerca del ser de lo real**, es decir, una ontología implícita que no es justificable de modo evidente ni fundamentable desde la racionalidad discursiva misma, sino que actúa, más bien, como una precomprensión del todo. En efecto, contiene supuestos de este tipo, al menos, en tres ámbitos: **a)** en un sentido muy general, en cuanto al ser de lo real, la reilustración alemana parte del supuesto de la existencia de una totalidad de condiciones trascendentales o cuasi-trascendentales de la inmanencia, de su carácter lingüístico y de la accesibilidad de las estructuras que componen esa totalidad; **b)** desde una perspectiva antropológica, en particular, supone que el hombre es *ens communicative*, que el «ser-en el mundo» humano se estructura en el *factum* de la comunicación, que la estructura fundamental del ser en el mundo es la conversión del ser en «sentido» (como dimensión del significado), a través del lenguaje, y que lo propio, lo auténtico, lo máximamente humano, radica en el interés por la liberación en la persecución de un ideal, el cual «preexiste» ya en su ser-racional⁶⁶; **c)** también de un modo más específico, la reilustración parte del supuesto de que la historia posee inherentemente resortes que la empujan hacia la realización de las condiciones de existencia de la racionalidad comunicativa⁶⁷: el ser de lo real-histórico es concebido como progreso en racionalización y se asume que la razón, si bien no de modo determinista, sí de modo «motivacional», gobierna el mundo. Las condiciones racionales del conocimiento de lo real (las reglas de la racionalidad discursiva) son trasladadas al ámbito de lo real mismo (como reglas que efectivamente rigen el decurso de la historia): se utiliza aquí el antiguo principio metafísico de que lo idéntico sólo puede ser conocido por lo idéntico y que conocer es, por tanto, sólo posible como un reconocer.

Por consiguiente, la reilustración alemana supone una metafísica. En esto tiene razón J. Conill, quien, partiendo de la base de que la «trascendentalidad», es decir, el acceso a una esfera de lo común, universal y necesario, es uno de los aspectos característicos del saber metafísico, incluye entre los pensadores de la metafísica a Habermas y Apel, pues también ellos han transitado ese camino investigando un orden del *logos*, un orden teleológico y un orden lógico-moral⁶⁸.

66 V. ZIMMERLI, W. Ch., «Kommunikation und Metaphysik», en OELMÜLLER, W., *Metaphysik heute?*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1987.

67 Cfr., por ejemplo Apel, *Diskurs und Verantwortung*, pp. 356 ss.

68 CONILL, J., *El crepúsculo de la metafísica*, Madrid, Anthropos, 1988, pp. 257-260.

2ª. Todo pensamiento implica una metafísica.

Entiendo por «metafísica» lo que el término alemán *Weltanschauung* transmite en su sentido más débil y laxo: el conjunto de suposiciones acerca del ser del todo (sea de la constitución de lo real en su totalidad, sea del hombre en particular) que forjan una **cosmovisión**. Debido a la circunstancia de que todo ejercicio reflexivo está impregnado por las condiciones de la facticidad, la metafísica, así entendida, es **inevitable**.

3ª. Lo metafísico sobrevive no sólo como presuposición. Puede y debe ser también el signo de una actividad filosófica.

Entiendo por metafísica en este sentido una de las posibilidades del discurso filosófico, consistente en la elaboración de teorías máximamente globales acerca de la constitución (el ser) de lo real, es decir, la explicitación y justificación de una *Weltanschauung*, de una cosmovisión. Dos rasgos limitan a la metafísica desde este punto de vista, e impiden que pueda aspirar a convertirse en una **filosofía primera** o en una metafísica *specialis*: en primer lugar, y esto es lo que ha visto bien la reilustración, ha de ser argumentable, discursiva, es decir, no puede estar basada en dogmas de ningún tipo, pues toda reflexión pretende validez y toda pretensión de validez responsable tiene que ser justificada; fe o experiencia mística no son metafísica, sino, en todo caso, resortes motivadores de un tipo específico de metafísica; en segundo lugar, es un **saber hipotético**, pues la relación entre reflexión y facticidad a la que aludo impide el logro de punto arquimédico alguno. En este último sentido se da la circunstancia paradójica de que todo hacer metafísico presupone, a su vez, una *Weltanschauung*, una metafísica. Desde esta consideración tengo que disentir respecto a la propuesta de Jesús Conill: la metafísica ya no puede ser considerada como **filosofía primera**, tal y como él propone, es decir, como «especulación trascendental-sistemática, capaz de construir un marco racional lógico-real de argumentación intersubjetiva, en el que se conciba verdaderamente, adecuada y coherentemente, la realidad misma, *die Sache selbst*, en su determinación total y plena»⁶⁹. Que haya una «cosa misma», es decir «el orden de lo auténticamente real y del que participa en diverso grado todo lo demás»⁷⁰, no es principio axiomático de la metafísica, sino presupuesto de una determinada metafísica (la que distingue entre esencia y accidente, apariencias y realidad). Pero por el mismo motivo, no hay en la metafísica método infalible, como pretende Conill, «una especie de 'deducción trascendental-sistemática' mediante la que se constituye el sistema coherencial»⁷¹, y menos aún un orden sistemático de niveles metodológicos concebido como una jerarquía dada de una vez por todas, orden que, dicho sea de paso, en la propuesta de Conill culmina en la dimensión teológica, en la cual se trata de la ya aludida pretensión de Cortina de tomar el tema de Dios no sólo como una posibilidad, sino como una **exigencia racional**⁷². La tarea de la metafísica no puede estar pautaada de antemano, puesto que incluso qué debemos incluir dentro del pensamiento metafísico ya depende de nuestra *Weltanschauung* metafísica. Lo que podemos afirmar con sentido es sólo que una experiencia metafísica determinada produce o genera determinadas consecuencias metodológicas, cosmológicas y éticas.

Con la conciencia de que con ello mi propio discurso parte ya de preconcepciones, me gustaría proponer algunas de las posibles problemáticas que hoy pueden ser abordadas desde la metafísica, tal y como aquí ha sido entendida. Bien miradas, estas líneas de investigación pueden convivir con

69 CONILL, J., «¿Metafísica hoy?», en *Pensamiento*, vol. 38 (1982), 469-474, p. 457.

70 Ibid, p. 457.

71 Ibid, p. 465.

72 Cfr. Ibid., pp. 466-468.

un análisis formal-filosófico del tipo habermasiano y apeliano, siempre y cuando se restrinjan los motivos internos a éste último que hacen de él, presuntamente, la función exclusiva de la filosofía:

A) La metafísica puede ofrecer cosmovisiones con contenido, tanto en el ámbito de la ética como en el teórico. De acuerdo con Habermas, la ética discursiva sólo puede ofrecer los parámetros formales de la discusión de cuestiones de contenido. La defensa filosófica de una ética de la vida buena y de la felicidad, que propugna una forma de vida determinada, es para él un regreso a la metafísica y también lo es el intento de abordar ese **problema de motivación** que, tal vez (como diría Taylor) reclama de los filósofos el promover la **sensibilidad** hacia la dimensión de lo bueno y el oponer resistencia al cinismo moral. Todos esos problemas residen, a su juicio, sólo en la jurisdicción de los afectados, de forma que un filósofo que piensa post-metafísicamente «llega siempre demasiado tarde»⁷³. Desde el punto de vista que aquí he esbozado, esos problemas serían objeto de una ética de contenidos, aunque ésta implique en cada caso una *Weltanschauung*. En el ámbito de la filosofía teórica, es posible, como admite el mismo Apel en un alarde de flexibilidad del que carece Habermas, una **metafísica hipotética**, como disciplina de las hipótesis globales acerca de un todo cosmológico⁷⁴. Esta metafísica, a mi juicio, ya no podría ser una filosofía primera, es decir, un saber fundamental anterior al saber de las ciencias, sino un intento *a posteriori* de unificar resultados de los diferentes saberes específicos.

B) Es coherente con la aludida tensión entre reflexión y facticidad, en primer lugar, que el yo no es sólo sujeto de conocimiento, sino, más ampliamente, vida pre-reflexiva, existencia corpórea y mundana, y, en segundo lugar, que no es posible una autorreflexión total, es decir, que la conciencia no es un ámbito completamente representable, que no es un fenómeno transparente. El ser del yo contiene necesariamente un ámbito opaco que se resiste a la clarificación reflexiva total, pero que es susceptible de ser abordado en una hermenéutica militante, en una ontología siempre parcial, como propone P. Ricoeur. De seguro, este tipo de investigación sería considerado por la reilustración como superado en un pensamiento «postmetafísico». Y, en efecto, más o menos en este tono se expresa Habermas contra D. Heinrich, quien plantea como cuestión de metafísica la indagación de la pregunta, no racionalista sino existencial, «¿quién soy yo?»⁷⁵.

También vería la reilustración un desvarío en esa exigencia, puesta de manifiesto por Schnädelbach⁷⁶ y Lyotard⁷⁷, entre otros, de indagar las condiciones pre-discursivas que hacen posible la verdad de un discurso, pues las condiciones de la verdad no pueden hacerse dependientes exclusivamente de las condiciones internas del discurso (como pretende la teoría discursiva de la verdad) mas que retrocediendo a una versión hegelianizante de la verdad o incurriendo finalmente en el puro consensualismo. A eso prediscursivo podemos darle varios nombres: el «ser» (heideggerianamente), lo «no-idéntico» (siguiendo a Adorno), la «síntesis pasiva» de la experiencia (M. Merleau-Ponty, Lyotard), pero en todo caso, esa investigación debe preservar la diferencia entre «verdadero» y «conocido».

Todo esto sería, habermasianamente hablando, «metafísica» trasnochada. Ahora bien, mis anteriores reflexiones aconsejan, por el contrario, asumir como legítimos tales proyectos. Habermas y Apel tienen razón cuando afirman que no hay acceso directo al ser de lo real, que el discurso

73 HABERMAS, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1991, p. 184.

74 V. APEL, «Nichtmetaphysische Letztbegründung?» y «Transcendental Semiotics and Hypothetical Metaphysics of Evolution».

75 Cfr. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*, pp. 20 ss. y 263 ss.

76 Cfr. SCHNÄDELBACH, H., *Vernunft und Geschichte*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1987, pp. 152-174.

77 Cfr. LYOTARD, J.-F., «Grundlagenkrise», pp. 20-23.

argumentativo es el único *medium* del conocimiento. Pero todavía queda un modo metafísico legítimo de investigación en este ámbito, a saber, un esfuerzo siempre falible por hablar sobre lo otro posibilitante del discurso **desde** el discurso, poniendo de manifiesto sus límites: un pensamiento, no **más allá** del discurso, sino **al borde** del discurso, para lo cual la filosofía debería explotar el riquísimo potencial semántico y simbólico del lenguaje. A esta forma de metafísica la ha llamado Schnädelbach «**metafísica negativa**», en oposición a la «**metafísica positiva**» —que cree poder determinar directamente las condiciones objetivas de la verdad y de la «vida buena»— y en analogía con ese proyecto de aproximación a lo no-idéntico, a lo no sometido al pensamiento conceptual de la identidad, que Adorno ponía como meta a la filosofía: un sobrepasar el concepto mediante el concepto en una especie de lucha contra los límites del lenguaje⁷⁸.

A mi juicio, estas sugerencias abren el espacio a un tipo de reflexión que renuncia a la tendencia «identitaria» de la metafísica tradicional, a esa búsqueda del «Uno» idéntico a sí mismo, sustrato inmóvil y permanente de lo diverso; por otro lado, creo que justifican, aún manteniendo fidelidad a ciertas tesis reilustradas, la necesidad de prestar oído a las investigaciones actuales relativas al concepto de «diferencia», como las de Derrida o Lyotard en el ámbito de la «postmodernidad» francesa, tan execradas por la reilustración alemana. Se inscribe este tema, el de la confrontación «modernidad-postmodernidad» (y el relativo a la pregunta por una posible mediación entre reilustración y pensamiento de la diferencia) en un ámbito de reflexión bastante complejo que merecería un estudio específico y paciente (Wellmer, a mi juicio, ha puesto el dedo en la yaga, en su obra *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*).

C) Nos podemos hacer eco, en tercer lugar, de ese peligro que Weber consideró asociado al proceso de racionalización: un mundo de la vida racionalizado y desustancializado, que ya no dispone de la fuerza vinculante que prestaban las imágenes metafísicas, está expuesto a la amenaza de la «pérdida del sentido», de la capacidad para dar a la vida una orientación unitaria. ¿Es que la filosofía no puede aportar ya nada en este terreno, una *Weltanschauung* que se oferte como **saber de orientación**? Que los propios interesados puedan y deban ocuparse de este problema en el diálogo real, como propone la reilustración, no es incompatible, a mi juicio, con que lo haga también la filosofía, siempre que partamos del concepto de metafísica que he adoptado aquí. Y un saber de orientación en ese sentido puede utilizar diversos recursos; por poner algunos ejemplos: puede renovar el valor de la metáfora, que para Nietzsche, Blumenberg y Ricoeur transmite sentidos pre-conceptuales y confiere a los hombres mundos de sentido; o puede redescubrir el valor fecundo del mito para contrarrestar la uniformización racionalista del mundo, como podría verse en los análisis de Kolakowski⁷⁹. Por cierto que en este espinoso tema habría que matizar lo siguiente: se trataría de contrarrestar los efectos negativos de ese, al parecer también ineludible, proceso de desencantamiento del mundo, reencontrando discursos que desplieguen las potencialidades no sólo explicativas (búsqueda de una razón, de un fundamento) sino también simbólicas, hermenéutico-interpretativas, de nuestro lenguaje, reencontrar en nuestras explicaciones también su ineludible carácter de «narraciones». En un sentido parecido aboga O. Marquard por un reencantamiento del mundo de la vida⁸⁰.

Naturalmente, la religión también puede aquí ofrecer una orientación unitaria, siempre y cuando cumpla la condición, más arriba explicitada con Habermas, de su transformación dialógica. Ahora

78 Cfr. SCHNÄDELBACH, H., op. cit., pp. 170-174.

79 Cfr. OELMÜLLER, W., *Metaphysic heute?*, pp. 24-37.

80 MARQUARD, Odo, *Abschied vom Prinzipiellen*, Frankfurt a.M., Reclam, 1981, 91-117.

bien, voy a abogar, finalmente, por una **metafísica no religiosa y escéptica**, uniéndome con ello a la oferta de O. Marquard⁸¹:

Una orientación, un sentido, puede ser perseguido de un modo directo o de un modo indirecto. Por la vía indirecta el hombre alcanza sentido mediatamente a través de los contextos finitos y concretos en los que se objetiva su praxis, a través de costumbres, adquiridas o en gestación; concebir el sentido como felicidad alcanzable en lo particular significa aceptar la facticidad, no mirarla de soslayo, con el prurito continuo del distanciamiento, y asumir esa facticidad significa, como decía Heidegger, hacerse responsable con determinadas posibilidades, lo que implica renunciar a otras: un sacrificio que es condición de la autenticidad. En cambio, la intención directa de sentido está asociada a la búsqueda de la felicidad, no en la toma de partido, sino a través de la purificación con respecto a lo particular y del ascenso a una forma absoluta, a través de una «salvación» en oposición a lo específico y limitado hacia lo puro inespecífico. Esta segunda vía es destructiva, convierte la facticidad en un infierno y al hombre en un penitente. Un caso de esta regla se ofrece en la pulsión hacia el perfeccionismo: la exigencia de aceptar sólo lo perfecto nos ciega para ver lo valioso de lo presente, lo pequeño, nos impulsa a la negación de lo inmediato (porque lo inmediato es siempre parcial). Esto no significa abolir la crítica, eliminar toda distancia. Esa vocación excéntrica de lo humano es irrenunciable. Significa compensar la posible voracidad con la que dicha vocación puede sustraernos de las condiciones de posibilidad del sentido, de la facticidad.

Pues bien, una metafísica coherente con este punto de partida tiene que revitalizar la sensibilidad para el sentido indirecto. Lo opuesto es una metafísica cuya vocación es la de la **gnosis**, es decir, aquella que percibe en lo mundano, en lo fáctico, algún tipo de mal constitutivo y predica la salvación respecto a este mundo en función de otro cualitativamente distinto a éste. Todas las religiones que prometen un reino escatológico y que ponen como condición de posibilidad del acceso a él la liberación, la redención de este mundo fáctico, caen bajo este sentido poco aconsejable de metafísica.

Yo me pregunto si la reilustración alemana, por las razones que ya he aportado, no será una variante soterrada del talante gnóstico. Debo añadir lo siguiente: aún desde esta perspectiva escéptica es posible, si no compartir, sí reconocer como esfuerzos estimables, aquellas formas de religiosidad que renuncian a ese ingrediente del talante gnóstico y comprometen su fe en el aquí y ahora de lo humano. Valga esto como reconocimiento y respeto —¡aun desde el escepticismo!— a todos aquellos religiosos cuya valentía, tanto en su praxis cotidiana, como en sus proyectos de ayuda comprometida en países donde el dominio del hombre por el hombre cobra tintes dramáticos, les impulsa a estar con nosotros en este mundo.

Quisiera terminar resumiendo la tesis fundamental que he utilizado en todas las anteriores reflexiones: el fondo de nuestro ser-racional es trágico, nos coloca en una oposición insoluble: la reflexión, como ejercicio racional con vocación **excéntrica**, nos reclama a la conceptualización o la comprensión del todo de lo real con pretensiones de validez universal; pero ese intento por sustraerse al mundo para contemplarlo desde fuera como un **espectador** está truncado, por principio, por la finitud y la facticidad, la cual, por así decirlo, hace del pensamiento siempre un **actor** comprometido en el mundo del que precisamente intenta sustraerse. No es vano reflexionar, es decir, cumplir la vocación excéntrica del pensar. Nietzsche, Heidegger, Vattimo, Rorty, y todos los detractores de la vocación excéntrica, hacen precisamente honor a ella con sus propios discursos. Pero el pensar tiene que reconocer, por otro lado, que no puede controlar por completo sus propias fuentes, lo cual no representa meramente un límite, sino una ventaja. Ningún ser de los que la

81 Cfr. MARQUARD, O., *Apologie des Zufälligen*, Frankfurt a.M., Philipp Reclam, 1986, pp. 6-29 y 33-52.

imaginación desorbitada de algunas filosofías y mitologías ha opuesto a lo sensible como puramente inteligible podría comprender el mundo humano, y tampoco reflexionar con la grandeza con la que puede hacerlo el hombre desde su facticidad: pues la facticidad y la finitud son condiciones de la comprensibilidad, es decir, de que un tema de reflexión se convierta en un tema con sentido, en una fuerza, en una entrega. Dicho sea de paso, los ángeles, según la doctrina de Tomás de Aquino, no poseerían lenguaje articulado, lo que yo creo que implica: no comprenderían el mundo humano. Entendiendo en los siguiente versos el principio de «lo angélico», de modo metafórico, como la posición puramente excéntrica, puramente contemplativa y espectadora, permítaseme terminar expresando con la voz de R. M. Rilke la oposición trágica que acabo de proponer como clave para la comprensión de la posición en la que se encuentra el *logos*: «Todo ángel es terrible. Y, no obstante, ¡ay de mí!/ os invoco, pájaros casi letales del alma/ sabiendo lo que sois.»⁸².

(Junio de 1994)

82 RILKE, R. M., *Elegías de Duino*, segunda elegía; ed Lumen, 1984, p. 35.