

## INTRODUCCIÓN

### I. Metafísica y teoría de la sociedad

«Trascendencia desde dentro, trascendencia hacia el más acá» es el título de uno de los trabajos de Habermas recogidos en el presente libro. Consiste en respuestas a preguntas y objeciones de un grupo de teólogos. Recurriendo a temas de Habermas y de la izquierda hegeliana en general, los teólogos tratan de uno u otro modo de hacer reversibles las posiciones del hegelianismo de izquierdas respecto a la religión. Habermas se atiene a ellas, a la vez que las reformula. Este trabajo puede ser bien representativo de la unidad del presente libro, que empieza teniendo el aspecto de una recopilación de trabajos dispersos, pero que consiste todo él en una discusión y aclaración de la estructura básica del pensamiento contemporáneo. Esa discusión se efectúa en términos de una reformulación de las tesis del hegelianismo de izquierdas sobre la religión y principalmente sobre la metafísica. Habermas agrupa en cinco partes los trabajos recogidos en él. En las dos primeras se habla de metafísica y postmetafísica. Primero se habla de Husserl, es decir, del más sólido intento contemporáneo de renovar (en el contexto de una radicalización de la filosofía trascendental) la tradición de la metafísica occidental, desde Platón al idealismo alemán pasando por Descartes, el empirismo inglés y Kant. Después se habla de Peirce, esto es, de la novedad que frente a programas como el de Husserl representan las tradiciones contemporáneas de filosofía del lenguaje o de crítica de la moderna filosofía de la conciencia. En la segunda parte se recogen trabajos en los que se discuten las posiciones allende la metafísica y aquende la metafísica que representan respectivamente la obra de Heidegger y la de Wittgenstein; ambas tienen como resultado una «destrucción» de la metafísica. Tras este primer bloque sobre metafísica, sigue un magnífico bloque formado por la tercera parte de libro, en el que se trata del presente y del inmediato

pasado de la crítica neohegeliana de la religión y de la metafísica, o mejor: del presente y del inmediato pasado de la problemática de la crítica que los jóvenes hegelianos habían hecho de la religión y de la metafísica. Naturalmente, ello se le tiene que complicar a Habermas con todo lo dicho sobre Husserl, Peirce, Heidegger y Wittgenstein. Y por último, en las dos partes siguientes —en las partes cuarta y quinta del libro—, se trata de una discusión, planteada en términos históricos, acerca de la naturaleza, estructura y desenvolvimiento del medio que representan las ciencias sociales y la «teoría de la sociedad». Ese es el medio en el que tanto la izquierda hegeliana, y toda la tradición de pensamiento hegeliano-marxiano, «solidarias con la metafísica en el momento en que ésta se viene abajo», como después las corrientes de pensamiento sociológico dependientes de Weber, trataron de recoger (ya fuese proyectándolas sobre la historia en términos de utopía de la razón, ya fuese descalificándolas simplemente como pura ilusión, y en todo caso liberándolas de su lastre religioso y metafísico) las ilusiones que acerca de sí mismos los hombres habían depositado en la religión y en la metafísica, y las promesas que en el lenguaje de la religión y la metafísica los hombres se habían hecho a sí mismos. La ciencia social que por ambos lados se practica consiste en una ciencia social filosofante, que, por su temática, tiene que incluir una teoría de la razón y que, por tanto, tiene que pretender heredar a la filosofía y tiene que interferir con la filosofía en la pretensión de ésta de ser una teoría de la razón objetiva y subjetiva. Con Lukács y con la Escuela de Francfort la versión de «izquierdas» y la versión de «derechas» de ese tipo de ciencia social vienen a quedar en contacto o a fundirse en una versión predominantemente de izquierdas, que hubo de empezar siempre tratando de digerir a la de derechas. La cuestión de la que en definitiva se trata en esta confrontación de estrategias conceptuales afines y de posiciones teóricas contrapuestas, es la de si a la aporética de una modernidad en discordia estructural consigo misma habría de hacerse frente mediante una radicalización y consumación de su propio contenido normativo, y de cuál es la naturaleza de éste, o si ese contenido normativo queda en definitiva barrido precisamente por la aporética a la que él mismo contribuye también a poner en movimiento. Explícita o implícitamente, la *Filosofía del Derecho* de Hegel, y el desarrollo que Marx hace de sus tesis básicas, quedan siempre en el centro de la disputa entre ambas formas de «teoría de la sociedad» y, muy especialmente, de las tensiones internas que caracterizan a la versión de izquierdas. Como es bien sabido, con la *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno —es decir, cuando en el contexto de la tradición de pensamiento hegeliano-marxiano se trata de pensar la crisis de civilización de los años treinta y cuarenta del

siglo xx—, la perspectiva de filosofía positiva de la historia de Hegel, Marx y Lukács, en la que este último había tratado aún de disolver a Weber, se vuelve, por así decir, del revés, y la «teoría crítica de la sociedad» pasa a depender de la idea de un «absoluto velado en negro», es decir, de una filosofía de la historia convertida en «teología negativa». A los problemas que todo ello comporta responde básicamente *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas. Éste entiende su obra como una «segunda recepción de Weber en el espíritu del marxismo occidental». Esta «segunda recepción» se hace en discusión con posiciones dependientes del «extrañamiento» americano que experimentan tras la Segunda Guerra Mundial las tradiciones centroeuropeas de «teoría de la sociedad»; a través de ese rodeo las tradiciones de teoría sociológica anglosajonas, francesas y alemanas quedan en contacto. Recuérdense a este respecto el extraño título de uno de los capítulos de *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas: «De Parsons a Marx a través de Weber». En esta «segunda recepción de Weber» en el espíritu de la izquierda hegeliana en general que es *Teoría de la acción comunicativa*, Marx resulta casi irreconocible al ser arrancado del contexto de su conceptualización hegeliana, o de su contexto de teoría hegeliana de la razón, y Weber resulta asimismo casi irreconocible al ser recibido y reformulado en el contexto de una rotunda afirmación de la sustantividad del contenido normativo (completo) de la Ilustración europea, en contra de la básica suposición que Weber expresa, por ejemplo, al final de *La ética protestante*, de que, cuando ese contenido normativo, al cobrar conciencia de sí, queda teóricamente desprovisto de sus bases religiosas y metafísicas (como sucede típicamente para Weber en la obra de Kant), no tiene más remedio que acabar esfumándose. Lo único que seguiría discurriendo serían sus consecuencias en un cosmos social y cultural al que quedaría vedado el camino de retorno a las fuentes de sentido que le permitieron cuajar. La gavilla de ideas de la «sonrosada Ilustración», es decir, ese entrelazamiento de humanismo científico, ético-jurídico y estético, junto con la proyección utópica que nace de las estructuras de conciencia modernas expresadas en la separación y entrelazamiento de las tres *Críticas* de Kant, habida cuenta de su carácter de secularización o «profanización» de ideas religiosas subyacentes, no representaría ningún fenómeno sustantivo de sentido, sino un fugaz espejismo que sólo podría durar lo que durasen unas raíces religiosas que la Ilustración no tendría más remedio que acabar destruyendo.

Pues bien, sobre el estatuto de esta «teoría de la sociedad» y sobre la necesidad de ella, el lector puede encontrar en las partes cuarta y quinta del presente libro de Habermas el mejor análisis histórico al que puede recurrir. Y como es por lo demás bien sabido, la estrategia

teórica básica, a la que por lo menos desde *Teoría de la acción comunicativa* se ha atendido la obra de Habermas, ha consistido en articular ideas básicas de Marx, suficientemente generalizadas, con la idea de Weber de «paradojas de la racionalización», y ello en términos de una «dialéctica de la Ilustración» que escapase a esa metafísica hegeliana del revés, en la que, a su juicio, quedó nuevamente atrapado el hegelianismo de izquierdas con Horkheimer y Adorno. Digo «nuevamente» porque el hegelianismo de izquierdas, pese a todas las declaraciones contra Hegel, siempre quedó atrapado en la metafísica de Hegel, es decir, en la Metafísica. Frente al planteamiento de filosofía positiva de la historia de Hegel, que Marx comparte a regañadientes y que Lukács viene a reafirmar en los años veinte de este siglo, y frente a la filosofía y aun teología negativas de la historia, en que aquel planteamiento de Hegel se trueca con Horkheimer y Adorno, Habermas, por primera vez dentro de esa tradición, pretende estar operando con un concepto «postmetafísico» de razón y de «razón en la historia», enteramente independiente de Hegel, que le permitiría asimismo hacer frente a esa forma invertida de metafísica que representa la filosofía de la historia subyacente en Weber y en la crítica «burguesa» de la cultura en general, con la que Horkheimer y Adorno vienen a darse en muchos aspectos la mano, en ese intercambio de bagajes intelectuales entre la «derecha» y la «izquierda» que caracteriza a los años veinte y treinta del siglo XX.

## II. Religión, metafísica y conciencia moderna del tiempo

Y si no nos olvidamos de nuestra propia actualidad, ello pretende hacerlo Habermas en un presente en el que —como el propio Habermas constata con comprensión y tranquilidad, a la vez que con resignación— lo menos que cabe decir de la «conciencia vanguardista» que acompañó siempre a la versión de izquierdas de la ciencia social centroeuropea es que se ha convertido en algo decididamente *demodé*, y en el que, como Habermas asimismo constata —en este caso con una mezcla de perplejidad, incompreensión y desesperación—, una bien nutrida parte de la izquierda intelectual nacida en los años sesenta hace ya tiempo que se pasó de Marcuse o del marxismo heideggeriano de Marcuse directamente a Heidegger, claudicando así ante la crítica «burguesa» de la cultura, sin pretender ya digerirla en una «dialéctica de la Ilustración». Habermas pretende, pues, mantener en pie las posiciones de la izquierda hegeliana en un momento en el que nuestra propia experiencia histórica parece haber impuesto, pese a la presen-

cia de la obra de Habermas, una tan radical y definitiva «secularización» de la herencia «teológica» y metafísica de la izquierda hegeliana (esto es, de la idea neohegeliana de vaciamiento de la religión por la metafísica y de ésta por una utopía racional), que el bagaje intelectual de esa izquierda habría quedado simplemente disuelto. Parece que habríamos de olvidarnos de la propia idea de «la modernidad como un proyecto inacabado», es decir, de que a los problemas del presente sólo se les pudiera hacer frente mediante proyecciones utópicas asentadas sobre un mantenimiento, reformulación y radicalización de los propios supuestos normativos del mundo moderno, ante la evidencia de la propia fatalidad de esa idea, ante la evidencia de que esos supuestos, en su forma radicalizada, no serían ya capaces de sostenerse por sí solos, una vez disipada la metafísica que los sostuvo, y ante la evidencia de que, por más vueltas que se les dé, hace ya tiempo que no han dejado tras de sí otra cosa que «postmodernidad», es decir, consecuencias cuyas premisas están muertas, cosa que no se ve por qué incondicionalmente habría que deplorar. Los asuntos relativos a redención o a salvación, o a redención y salvación, libres ya de su amalgama con lo política y socialmente factible, volverían a ser competencia de una religión que retornaría así a sus propios términos (aunque razonablemente reducida al ámbito de la existencia privada), sin verse transmutada a través de la metafísica de Hegel en utopía histórica, y sin necesidad ya de impulsar la radicalización y realización de unos supuestos, que naciendo (en parte) de ella, resultaron en una negación de ella. Pues sólo así podría la religión servir de contrapeso a los anticipados sinsabores anejos a la ruina del sentido que representan las contingencias últimas de la existencia. Éste es sin duda el ambiente intelectual en el que Habermas viene construyendo un marco de efectivo análisis histórico, sociológico y de actualidad, que en la tradición de «teoría crítica» parecía perdido desde las grandes obras que se proyectan en torno a la crisis de civilización de los años treinta del siglo xx. Y en su base Habermas pone la mencionada teoría «postmetafísica» de la racionalidad.

En el discurso pronunciado en noviembre de 1986 en las Cortes españolas, Habermas se expresaba así:

El espíritu de la época moderna recibe impulsos de dos movimientos de pensamiento contrarios, pero dependientes el uno del otro y competidos entre sí: el espíritu de la época se enciende en la colisión del pensamiento histórico con el pensamiento utópico. A primera vista estas dos formas de pensamiento parecen excluirse mutuamente. El pensamiento histórico, cargado y saturado de experiencia, parece llamado a criticar los proyectos utópicos; y el desbordante pensamiento utópico parece tener la función de alumbrar espacios de posibilidad que apun-

tan más allá de las continuidades históricas en las que irrumpe quebrándolas. Pero, en realidad, la conciencia moderna del tiempo abre un horizonte en el que el pensamiento histórico se funde con el utópico. Esta inmigración de las energías utópicas a la conciencia histórica caracteriza al espíritu de la época moderna, caracteriza a la mentalidad que desde los días de la Revolución Francesa ha venido configurando el espacio público político de los pueblos modernos. Así, al menos, parecía hasta ayer. Pero hoy parece como si las energías utópicas se hubieran consumido, como si hubieran abandonado el pensamiento histórico. El horizonte utópico se ha contraído y tanto el espíritu de la época como la política han sufrido una transformación radical. El futuro parece cargado negativamente; en el umbral del siglo XXI se dibuja el panorama aterrador de unos riesgos que, a nivel mundial, afectan a los propios intereses generales de la vida... En la escena intelectual se difunde la sospecha de que el agotamiento de las energías utópicas no es solamente signo de un pesimismo cultural transitorio, sino que podría ser signo de un cambio en la conciencia moderna del tiempo. Quizá se esté disolviendo otra vez aquella amalgama de pensamiento histórico y pensamiento utópico; quizá se esté transformando la estructura del espíritu de la época moderna y la composición de la política. Tal vez la conciencia histórica se esté descargando otra vez de las energías utópicas: lo mismo que a fines del siglo XVIII, con la secularización de las utopías, las esperanzas puestas en el más allá emigraron hacia el más acá, así también hoy, dos siglos después, las expectativas utópicas pierden su carácter secular y toman otra vez forma religiosa... Yo no considero fundada esta tesis, según la cual a lo que estamos asistiendo es a la irrupción de una época postmoderna. Lo que está cambiando no es la estructura del espíritu de la época, no es el modo de discusión acerca de las posibilidades de vida en el futuro; no es que las energías utópicas se estén descargando de la conciencia histórica. A lo que estamos asistiendo es más bien al fin de una determinada utopía, al de la utopía que antaño cristalizó en torno a la «sociedad del trabajo».

Y ello tanto en su mesiánica versión revolucionaria como en su versión socialdemócrata. Pero en lo que sigue nuestro tema no va a ser esto último, sino una cuestión subyacente en ello: la de los supuestos de esta descripción que en conceptos del hegelianismo de izquierdas hace Habermas de la conciencia moderna del tiempo.

Conforme a esa descripción, la conciencia moderna del tiempo se entiende a sí misma y entiende también su presente como un recogerse desde el pasado con vistas a un futuro, es decir, desde la posibilidad de un futuro, que se presenta como receptor de la secularización de las promesas que la religión puso en el más allá y que la metafísica, tras vaciar a la religión, siguió sustrayendo a la historia y congelando en eternidad, pese a la filosofía de la historia de Hegel. En ese futuro, tanto el pasado como el presente se trascienden verdadera-

mente a sí mismos, pese a tener que consistir siempre también en una resignada aceptación de su propia finitud. Por tanto, discutir sobre la composición de la conciencia moderna del tiempo es discutir de religión, metafísica e historia, pues es discutir acerca de en qué pueda consistir esa «trascendencia desde dentro, trascendencia hacia el más acá», en la base de cuyo concepto está lo que Habermas llama una teoría «postmetafísica» de la razón. Habermas llama «postmetafísica» a una razón que, siendo la razón utópica moderna, se sabe en serio histórica y sabe tomar en serio la historia. Pero con esto no se ha dicho aún nada.

### III. **Trascendencia y metafísica.** **El «argumento ontológico»**

Comentando a Hegel y señalando con sorna a la izquierda hegeliana, Heidegger dice en una ocasión que hay quienes piensan poder saquear a Hegel sin llevarse entre los despojos el «misterio de la Santísima Trinidad». Bromas aparte, lo que sí pensó la izquierda hegeliana fue poder saquear a Hegel sin llevarse entre los despojos la metafísica entera de Hegel. Heidegger explica cómo ello no es posible. Naturalmente, sus explicaciones hacen referencia a cómo el pensamiento de Hegel es un pensamiento del absoluto y, una vez que el absoluto entra en danza, el pensamiento del absoluto (genitivo objetivo), es decir, el pensamiento que versa sobre lo absoluto, no puede sino ser pensamiento del absoluto (genitivo subjetivo), es decir, pensamiento que pertenece al absoluto, esto es, pensamiento en que el absoluto consiste. Y entonces, cualquiera que sea el fragmento de Hegel que se tome, expresado además como estará en el «lenguaje de los dioses», es decir, en un lenguaje articulado en forma de «proposiciones especulativas», resultará que ese fragmento no podrá ser sino una estación del autoengendramiento del absoluto y del retorno a sí de ese absoluto autoengendrado, en que la vida (por tanto «trinitaria») del absoluto consiste.

El lector habrá advertido que lo que he dicho en último lugar no es admisible. No lo es, porque al hablar de lo absoluto estoy hablando de algo que dice relación a mi hablar de él y que, por tanto, es relativo a ese mi hablar de él, y así, pese a pretenderlo, no estaba yo hablando de ningún absoluto, sino de algo relativo. Para pensar lo absoluto, si es que ello es posible, se requiere, como exigía Fichte, un pensamiento mucho más «enérgico». Se trata de un pensamiento que piense como perteneciente a su objeto (el absoluto) tanto a sí mismo como el propio punto de vista que el pensamiento adopta y que in-

cluso piense como perteneciente al absoluto el punto de vista desde el que el pensamiento se pensó a sí mismo y a su punto de vista como pertenecientes a lo absoluto. Con lo cual resulta que pensamiento y contenido del pensamiento se le acaban mostrando al pensador como el movimiento de la «cosa» misma sobre la que el pensamiento versa, y su diferencia respecto de la «cosa» como una diferencia de la «cosa» respecto de sí misma. Una importante consecuencia de ello es que, si ello es así, representaría una arrogancia por parte del pensador (puro empecinamiento en la ya disuelta perspectiva de su propia finitud) el pretender estar desarrollando no más que posiciones falibilistas. No cabe ningún tipo de falibilismo cuando se trata del pensamiento de lo eterno (de nuevo genitivo objetivo y subjetivo), es decir, cuando se trata del pensamiento de lo eterno protagonizado por lo eterno. Esto es así tanto en Fichte como en Hegel, como también en Marx en tanto herencia de Hegel.

Así apercebidos, consideremos el «argumento ontológico» de San Anselmo, con el que éste prueba «que verdaderamente hay Dios», y que Hegel pone casi en el propio umbral de su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.

Creemos — escribe San Anselmo en el *Proslogion*, dirigiéndose a la divinidad— que eres algo, más grande que lo cual nada puede concebirse. ¿O es que no hay tal cosa, pues que dijo el necio en su corazón: No hay Dios? Pero seguro que ese mismo necio cuando oye esto mismo que digo, a saber, «aquello más grande que lo cual nada puede concebirse», entiende lo que oye, y lo que entiende está en su intelecto, aun cuando no entienda que ello existe. Pues una cosa es que la cosa esté en el intelecto y otra distinta que la cosa exista... Ahora bien, aquello más grande que lo cual nada puede concebirse, no puede estar sólo en el entendimiento. Pues si estuviera solamente en el entendimiento (*in intellectu*), cabría pensarlo como estando también en la realidad (*et in re*), lo cual sería bastante más que estar sólo en el intelecto. Resultando entonces que si aquello más grande que lo cual nada puede concebirse está sólo en el intelecto, no sería lo más grande que puede concebirse, sino que cabría concebir algo más grande aún, a saber, aquello que siendo algo más grande que lo cual nada puede concebirse, no sólo exista en el entendimiento sino también en la realidad (*in intellectu et in re*).

Y mientras estemos convencidos de que la existencia, cual una última perfección, presta un último grado de grandeza a aquello más grande que lo cual nada puede concebirse, de nada vale que objetemos a San Anselmo que ese *esse et in re* (existir también en la realidad) sería en definitiva un *esse in re* solamente pensado, pues estaríamos otra vez en aquel mismo punto, en el que de nuevo San Anselmo nos dejaría convictos de inconsistencia, hasta que no acabásemos admitien-

do que aquello más grande que lo cual nada puede concebirse, para ser en efecto aquello más grande que lo cual nada puede concebirse, aparte de en el entendimiento, tiene que existir también fuera del entendimiento, es decir, en la realidad, pero no sólo pensada, sino en la realidad «fuera del entendimiento», es decir, en la realidad-realidad. Como decía Hamann aludiendo al mito de la virgen madre, en el «argumento ontológico» la razón se comporta como una virgen inmaculada que, sin necesidad de comercio fecundador con el mundo, engendra a la divinidad desde la propia divinidad.

Para San Anselmo, lo obtenido por iluminación intelectual se convierte en predicado de algo obtenido por otra vía, por vía de «revelación» religiosa:

Existe, pues, algo más grande que lo cual nada puede concebirse, hasta el punto de que ni siquiera puede ser pensado como no existente. Y esto eres tú, Señor Dios nuestro. Pues eres y existes tan de verdad, Señor Dios mío, que ni siquiera se te puede pensar como no siendo. Y con razón, pues si alguna mente pudiera pensar algo más grande y mejor que tú, la creatura se situaría sobre el creador y juzgaría sobre el creador, lo cual es bien absurdo. Y por cierto, todo lo demás excepto tú solo, puede ser pensado como no existiendo... ¿Qué eres, Dios mío, pues que más grande que tú nada puede concebirse?, ¿qué eres sino aquello que siendo lo más grande de todo y lo único que existe por sí mismo, hiciste todo lo demás de la nada?... Gracias te sean dadas, porque lo que antes creía por donación tuya, lo entiendo de suerte que, si no quisiera creer que existes, ni siquiera podría entender que no existes.

#### IV. De nuevo sobre trascendencia y metafísica

De nuevo vuelve a quedar clara la arrogancia que representaría una posición falibilista. Esa posición es la que el sabio comparte sólo un instante con el necio en virtud de ese estrato último de humana estulticia. Pero no es ése el aspecto que yo quisiera señalar, ni tampoco el del intenso color que cobra el desteñido absoluto de la iluminación intelectual cuando queda convertido en predicado del Dios de la revelación religiosa (cuando «entendemos que eres como creemos y que eres aquello que creemos»). Antes lo que quiero subrayar es que en esta visión indiscerniblemente religiosa y metafísica de las cosas nuestra capacidad de referirnos al mundo en conjunto, es decir, esa nuestra capacidad de borrar al mundo todo («todo lo demás, excepto tú solo, puede pensarse como no siendo»), es decir, ese nuestro quedar por encima de todo lo que hay y poder juzgar sobre ello («pero, ¿qué eres sino aquello que siendo lo más grande de todo y lo único que existe

por sí mismo, hiciste todo lo demás de la nada?») preguntándonos por la razón de todo, desde la de lo más próximo y trivial, hasta la razón última del propio mundo en conjunto, es decir, esa nuestra trascendencia o posición mundana-extramundana, y, por tanto, ese nuestro quedar también por encima de nosotros mismos que es donde radica la posibilidad de juzgar y decidir sobre nosotros mismos en que nuestra libertad estriba y consiste, y en definitiva: la clase de ente que somos, va de la mano de ese poder hacérsenos (y de ese hacérsenos) presente en nuestro pensamiento lo absoluto como necesariamente siendo, es decir, va de la mano de esa nuestra memoria o anamnesis de lo necesario y eterno, esto es, va de la mano de nuestra anamnesis de lo que ya no pertenece al orden del también poder no ser. Y ello es así desde Platón hasta Hegel, pasando por las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, por Leibniz y en parte también por Kant, pese a la desarticulación que, por su lado especulativo, experimenta en Kant esa estructura de pensamiento, que no es sino la estructura básica de lo que llamamos «metafísica».

Para el pensamiento moderno —es decir, sobre suelo ya cartesiano—, esta idea queda insuperablemente expresada en uno de los últimos tratados de Leibniz:

Los verdaderos razonamientos dependen de verdades necesarias o eternas, como son las de la lógica, las de los números, las de la geometría, que establecen conexiones indubitables entre las ideas y hacen seguirse de ellas consecuencias que no pueden no seguirse. Los animales en los que estas consecuencias no se dan a conocer, los llamamos bestias; pero aquellos que conocen estas verdades necesarias son propiamente los que se llaman animales racionales, y sus almas son llamadas espíritus. Estas almas son capaces de hacer actos reflexivos y de considerar lo que llamamos «yo», sustancia, mónada, alma, espíritu; en una palabra, las cosas y las verdades inmateriales. Esto es lo que nos vuelve susceptibles de ciencia y de conocimientos demostrativos...

Ahora bien, todos estos elementos estructurales de nuestra reflexividad, esto es, de nuestro tener mundo, esto es, de nuestro poder relacionarnos con las cosas como tales y con nosotros mismos como tales, todos los cuales pertenecen al orden de las conexiones necesarias entre ideas, no pueden exhibir en suma otra necesidad que una necesidad condicionada, como es, por ejemplo, la del principio de identidad «Si A, entonces  $A = A$ », lo cual no tiene por qué ser así de no haber A, al igual que si supongo la existencia del objeto ideal «triángulo», no tengo más remedio que asentir al juicio de que la suma de sus ángulos es igual a dos rectos, cosa a la que no tengo que asentir si borro la mencionada suposición de existencia. De ahí que

hasta aquí hayamos hablado como simples físicos; ahora es menester elevarse a la metafísica, sirviéndonos del gran principio poco empleado comúnmente que dice que nada se hace sin razón suficiente, es decir, que nada se hace sin que sea posible a quien conozca suficientemente las cosas dar una razón para determinar por qué fue ello así y no de otra manera. Planteado este principio, lo primero que uno tiene derecho a preguntar es: ¿por qué hay ente más bien que nada? Porque la nada es más fácil y simple que cualquier cosa. Además, suponiendo que las cosas deban existir, hay que dar razón de por qué deben existir así y no de otro modo.

Pero este momento en que la cuestión central de la metafísica (precisamente como ingrediente básico de la estructura de nuestra propia reflexividad, de la estructura de la clase de ente que somos) restalla en toda su enigmaticidad, se convierte en Leibniz en no más que un instante, porque inmediatamente esa cuestión queda casi tautológicamente resuelta con base en los propios supuestos que la posibilitan: el principio de razón suficiente queda puesto en una relación conceptualmente necesaria con la idea de perfección, y ésta con la de una omnitud de perfección y, por tanto, el ámbito en que se plantea cuestión tan radical guarda relación precisamente con nuestro tener que ver con el ámbito de lo incondicionado, lo necesario y lo eterno, es decir, con el ámbito de aquello que, por tener la razón de su existencia en sí mismo, se convierte en razón de todo lo demás y, por tanto, también en base objetiva de nuestra razón, a la vez que en clave última de su ejercicio subjetivo (a fuer de supuesto último, que ya no necesita descansar en ningún otro supuesto). Por el mismo hecho de ser como racionales, a la estructura misma de nuestra razón pertenece la referencia interna a aquello que en las dogmáticas religiosas y en las distintas versiones de la metafísica no hace sino volverse explícito. Nuestra reflexividad no es posible sin poner, siquiera implícitamente, la existencia de algo que queda allende todo y que, por ser la omnitud de realidad que es, tiene en sí mismo la razón de su propia existencia, que se convierte en fundamento y razón última de todo. La reflexividad del hombre, la cual no es sin la posibilidad de borrar todo y preguntarse por el origen de todo, atestigua en esa su propia estructura su doble pertenencia a este mundo y al mundo de lo eterno, pues es en el último instante de su borrar todo cuando da con la imborrabilidad de lo incondicionado y eterno, que se le muestra como base última de su posibilidad de borrar todo, es decir, del principio y fin de la inquisición. El hombre, a la vez que cuerpo mortal, tiene también «alma» que participa de la propia vida de Dios, han venido a decir siempre la grandes religiones universales y la metafísica occidental.

## V. Existencia y facticidad, o Kant y el abismo

Y sin embargo, a nosotros todo lo relacionado con el «argumento ontológico» nos resulta difícil de entender, se nos antoja casi pura ficción, porque no sólo la tradición de filosofía analítica del lenguaje (redescubriendo ideas básicas de Kant) nos ha ilustrado (parece que irreversiblemente) acerca de que la «existencia» no es un predicado (en contra de que se supone en el «argumento ontológico»), sino porque asimismo toda nuestra propia experiencia histórica y también cultural, tanto por el lado de los escepticismos como por el de los materialismos, como por el de los existencialismos, han venido a subrayarnos la impenetrable facticidad, contingencia e historicidad de la existencia, que se comportan como un abismo en el que una razón ya bien restringida en su alcance puede fácilmente convertirse en una sima para sí misma. En la *Crítica de la razón pura*, tras mostrar cómo todos los argumentos ideados para demostrar la existencia de Dios acaban reduciéndose en definitiva al «argumento ontológico», tras mostrar que la metafísica occidental —a la que, según Kant, habría que calificar de «ontoteología»— tuvo siempre por base lo que en el «argumento ontológico» no hace sino volverse explícito, y tras hacer añicos el supuesto básico del argumento ontológico, es decir, tras hacer añicos la idea de una resolubilidad de la facticidad de la existencia en inteligibilidad conceptual, Kant escribe lo que parece una anticipada respuesta a la rehabilitación del «argumento ontológico» por parte de Hegel:

La incondicionada necesidad de que tan urgente e imprescindiblemente hemos menester a fin de convertirla en portador y sostenedor último de todas las cosas, es lo que constituye el verdadero abismo para la razón humana. Incluso la eternidad, por más escalofrío que nos cause la pintura que de ella Haller nos hace, está bien lejos de provocar en el ánimo esa misma impresión de vértigo; pues la eternidad no hace sino medir la duración de las cosas, pero no las sostiene. Uno ni puede quitarse de la cabeza ni tampoco puede soportar la idea de que un Ser que nos representásemos como el más grande de todos los posibles, como aquel más grande que el cual nada puede concebirse, se dijese a sí mismo: soy de eternidad a eternidad, fuera de mí no hay nada, salvo aquello que debe su ser simplemente a mi voluntad; pero entonces, ¿de dónde vengo yo? Todo se hunde aquí bajo nuestros pies, y tanto lo más grande que pueda concebirse como lo más pequeño, flotan sin apoyo ante una razón especulativa, a la que nada cuesta hacer desaparecer sin ningún esfuerzo tanto lo uno como lo otro (*KrV* A 613).

El «yo pienso» queda entonces desprovisto del centro que le asignaran Descartes y Leibniz, y en vez de tener como centro una omnitud de realidad que, en razón de ello, tuviese en sí misma la razón de

su existencia, ve abrirse en su propio seno el abismo al que se refiere Kant. El capítulo de la *KrV* titulado «El ideal de la razón pura» es un primer intento de asomarse a esa sima. Al «yo pienso» se le conserva completa la estructura metafísica de lo que más arriba hemos llamado su trascendencia, pero vaciada de cualquier referente o, como dice Kant, vaciada de toda «realidad objetiva», con lo cual queda convertido en una especie de sostenedor de todo pero él mismo insostenido. Ante ese «yo pienso» (que, al igual que ese Absoluto perplejo de sí que nos describe Kant, lo es todo y sostiene todo, pero que no sabe de dónde viene él, convirtiéndose así para sí mismo en un enigma al que da vértigo y aun espanto asomarse), Kant, con la implacable e inmisericorde ingenuidad, honestidad y modestia que le caracterizan, se limita a expresar su perplejidad en un impresionante texto de la *Crítica de la razón pura* (*KrV*, B 422 ss.). Yo entiendo esta situación como la primera expresión de perplejidad en el pensamiento moderno ante lo que más tarde Heidegger llamaría la (impenetrable) facticidad de la existencia. Barruntos de ello sólo los había habido en la conceptualización aristotélica sobre el individuo.

## VI. Metafísica y facticidad

En la «deducción de la facticidad» —es decir, en el intento de disolverla genéticamente en inteligibilidad y ello en el nivel en que Kant había dejado el problema— fue en lo que se centró (y fracasó) el pensamiento de Fichte en las sucesivas «versiones» de la «Doctrina de la ciencia», que así hubieron de quedar inéditas. Hegel (cfr. *Enciclopedia*, §§ 40 ss.), en contra de Kant, dio, sin embargo, el problema por resuelto en el sentido de una rehabilitación del «argumento ontológico», en el que del concepto mismo de una «omnitud de realidad» se hace dimanar su existencia. Conviene señalar cómo plantea ello Hegel, aunque hayamos de limitarnos a hacerlo de forma bien sucinta, y sólo en orden a aclarar la perspectiva en que se mueve el hegelianismo de izquierdas y, por tanto, la perspectiva que supone el tratamiento que de estas cuestiones hace Habermas en el presente libro. Y para entender el planteamiento de Hegel hemos de tener presente que con Hegel nos movemos en el terreno abierto por Descartes y Kant, es decir, en el terreno de un pensamiento pensante que, cartesiana y kantianamente, se ha descubierto a sí mismo como posibilitante de lo pensado como tal, es decir, del hacerse presente lo pensado. Precisamente por ello, a la hora de hablar de lo absoluto, hemos de tener más en cuenta que nunca aquella exigencia de Fichte más arriba mencionada de un pensamiento «enérgico».

Recordemos la lógica con que San Anselmo nos empujaba a atribuir a aquello más grande que lo cual nada puede concebirse, no sólo una existencia en el pensamiento, sino también en la realidad (*et in re*), esto es, fuera del pensamiento. Llama la atención que haya de quedar fuera del pensamiento algo que en realidad no tiene otro contenido que pensamiento («aquello más grande que lo cual nada puede pensarse»), pero no se trata aquí de eso. De lo que se trata es de que, si el absoluto es puesto fuera del pensamiento, se sigue que entonces el pensamiento se convierte correlativamente y a su vez en el «fuera» del absoluto. Y si no olvidamos la exigencia de «pensamiento enérgico», ese «fuera» del absoluto (genitivo objetivo) es un «fuera» del absoluto (genitivo subjetivo), es decir, perteneciente al absoluto, pues si no, el absoluto se volvería relativo, es decir, el dejar fuera del absoluto el «fuera» del absoluto convertiría de inmediato a lo absoluto en relativo. 1) Por tanto, una primera conclusión que se nos impone es la de que el pensamiento del absoluto (genitivo objetivo) es pensamiento del absoluto (genitivo subjetivo) en el que el absoluto como fuera de sí —es decir, como saliendo de sí— se manifiesta y revela como absoluto: pues (que se sepa) en ninguna otra parte sino en el «fuera» de él que representa el pensamiento se revela (se aparece, o se es) a sí mismo el absoluto «como» absoluto. 2) Una segunda conclusión es ésta misma pero expresada en otros términos, a saber: el fuera del absoluto, que empieza mostrándose como lo radicalmente otro del pensamiento, como aquel *et in re* del «argumento ontológico», resulta que no es sino el fuera de un absoluto que, como tal absoluto, acaba revelándose en el pensamiento del absoluto (en el del lector «enérgico» que sigue el «argumento ontológico») como no consistiendo en otra cosa que en pensamiento. Podemos, pues, decir que el *et in re*, la naturaleza, la «sustancia», revélanse al cabo como «sujeto» en ese supremo esfuerzo de retorno del pensamiento a sí mismo, en el que el absoluto, al no consistir en otra cosa que en pensamiento, consiste a su vez. 3) Y antes que el lector, al igual que Husserl cuando leía textos de Fichte y Hegel, pronuncie su «¡Ya basta!», permítame que le añada que esa conclusión puede leerse aún de otro modo, a saber: el absoluto no existe sólo en el pensamiento, sino *et in re*, es decir, es también fuera del pensamiento, el cual pensamiento no es a su vez sino el «fuera» del absoluto, el cual «fuera» del absoluto pertenece al absoluto, el cual absoluto, que no tiene otro contenido que pensamiento, no puede existir «como» absoluto sino en el «fuera» del pensamiento, el cual pensamiento no puede a su vez existir sino poniéndose a sí como pensado fuera de sí como pensante. Por tanto, el pensamiento, que es en el absoluto donde halla su razón última de ser, es decir, que es en el absoluto donde halla su tope último o su colmo

como pensamiento, es decir, que es como pensamiento del absoluto como se consuma o cierra a sí mismo o halla la clave de sí como pensamiento, el pensamiento, digo, precisamente en ese su colmo de reflexividad, no es sino «la existencia del absoluto», como podemos leer casi en cada página de Fichte o Hegel.

Por supuesto, esto es lo que también había afirmado Aristóteles con su idea del *theós* como pensamiento de pensamiento, sólo que en Fichte y Hegel el «fuera» del *theós*, desde el que Aristóteles habla, se convierte cartesianamente y kantianamente en «fuera» perteneciente al *theós*, ya que éste no sería el *theós* si dejara fuera de sí ese «fuera», sólo en el cual es el *theós* «como» *theós*, pues al pertenecer al *theós* ese «fuera» en que está el filósofo, es precisamente en ese «fuera» donde el *theós* es lo que es, es decir, supremo pensamiento «de» pensamiento. 4) Con ello casi hemos dado la vuelta al argumento de san Anselmo afirmando que el absoluto no tiene sino una existencia pensada, a condición de que lo formulemos así: el absoluto no tiene sino una existencia pensada en el pensamiento del absoluto, lo cual no es sino decir que es en la exterioridad respecto a sí en que el absoluto se pone, sólo en la cual puede ser «como» absoluto, en donde radica la existencia del absoluto. Pero como ese ejercicio supremo de reflexividad del pensamiento en que la existencia del absoluto consiste no hace sino revelar la esencia de todo pensamiento, es decir, no hace sino revelar la esencia y estructura de la reflexividad que nos caracteriza, es decir, la de una infinita distancia (trascendencia) de nosotros respecto de nosotros mismos que ya está de antemano salvada, pues en ella consistimos, resulta que todo pensamiento no es sino el fuera de sí de un absoluto que se ignora y que sólo acaba sabiéndose como absoluto poniéndose a la suprema distancia de sí que representa la autoobjetivación filosófica, sólo en la cual, como digo, es el absoluto «como absoluto». 5) Y, por último, ahora puede entender bien el lector el sencillo punto en el que cada vez con más insistencia y «energía» venía a quebrarse la especulación de Fichte (y lo que, a su juicio, pasaba por alto Hegel): si todo ello era así, la existencia del absoluto quedaba vinculada a la fáctica y contingente voluntad del filósofo idealista de ponerse a filosofar. Y habiendo de entenderse la voluntad o noluntad de pensamiento del absoluto (genitivo objetivo) como voluntad o noluntad de pensamiento del absoluto (genitivo subjetivo), el absoluto mismo optaba por existir «como» absoluto o por no existir «como» absoluto. Con lo cual, era ahora la libertad quien señalizaba de nuevo el «abismo» de la facticidad, que, tal como más arriba hemos visto expresarse a Kant, se abre dentro del propio absoluto en cuanto la facticidad se nos introduce en él. En este caso el absoluto se preguntaría a sí mismo algo así como: «soy todo, nada hay fuera de mí, no puedo

serme sino como absoluto, pero, ¿de dónde viene mi decisión de serme como absoluto y, por tanto, de ser absoluto?». En cierto modo sobre ello versa ya el opúsculo *Sobre la esencia de la libertad humana* de Schelling, y a ello apuntaba ya la abisal mística cabalística de la «contracción de Dios», de la decisión de éste de dejar de ser absoluto. Cuando Fichte da (cada vez con más finura, complejidad e insistencia) con este tipo de problemas, todo él suena a Heidegger, pues empiezan a resonar los temas básicos de éste. La metafísica del idealismo alemán queda quebrada en el interior del propio idealismo alemán, sin necesidad de esperar a la izquierda hegeliana.

## VII. Hegel y la izquierda hegeliana

La izquierda hegeliana acompaña a Hegel en una primera consecuencia obvia y opera a partir de ella. Si el pensamiento es la existencia del absoluto, debiendo entenderse ésta en el sentido de manifestación o revelación de lo absoluto, que pertenece al absoluto mismo, resulta entonces que, por destefinado que resulte el absoluto de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* frente al intenso y vivo color que suele cobrar el absoluto de las religiones, este último queda definitivamente por debajo del filosófico (como por primera vez había sucedido en Grecia) a título de representación, figura o mito, que, si no han sido reducidos ya a concepto, como el propio Hegel pretendía, esperan ser reducidos a concepto, pues no puede haber «revelación» superior a la filosófica, es decir, a aquella en que consiste el propio concepto del objeto (de nuevo genitivo objetivo y subjetivo). El trato con el mito no puede consistir sino en el esfuerzo por arrancar de él el concepto. Esta posición se conserva intacta desde B. Bauer, E. Bauer, L. Feuerbach y K. Marx hasta Habermas, pasando por Horkheimer y Adorno. Surge, ciertamente, en W. Benjamin y en los primeros frankfurtenses el desasosiego ante la cuestión de si el descrédito que en la modernidad madura experimenta la religión por parte del pensamiento, no podría conducir a un borrarse la religión, antes de poder ser reducidas a concepto las múltiples claves sobre sí mismos, que, sin pensamiento, han puesto los hombres en las creaciones que las religiones y sobre todo las grandes religiones universales representan, las claves de su trascendencia respecto del mundo. Esta trascendencia queda perfectamente subrayada en L. Feuerbach: la idea religiosa de que «el mundo ha sido creado de la nada representa la no-divinidad, la inessentialidad o la nihilidad del mundo. La nada de la que fue creada el mundo representa su propia nada»; en cambio, sobre el hombre vale la tesis enteramente hegeliana de que «la conciencia del ser infinito no

es otra cosa que la conciencia que el hombre tiene de la infinitud de su ser, o dicho de otro modo: en el ser infinito, en el objeto de la religión, no hace sino convertirse en objeto para el hombre el propio ser infinito de éste», tesis que sólo resulta inteligible si entendemos el pensamiento como la existencia de lo infinito y absoluto. Y entonces resulta que «el hombre es el Dios del cristianismo. La antropología, el misterio de la teología cristiana». Si en lugar de «antropología» el lector pone aquí «ciencia social e histórica», se encontrará con la problemática de las complejas relaciones de la izquierda hegeliana con la religión, la teología y la Metafísica, y ello desde Feuerbach y Marx hasta Horkheimer y Adorno, pasando por Lukács. El tema básico de crítica a Hegel vino a ser siempre que el «filósofo», al tener que reducir en definitiva la historia a eternidad, tenía que dejar tras de sí, considerándola momento del movimiento del absoluto, una realidad en definitiva «irreconciliada», la cual se olvidaba además así de la promesa de razón oculta en esa su transfiguración metafísica, la cual transfiguración no hacía sino ocultar esa problemática de fondo. El «metafísico», pese a haber descubierto grandiosamente las claves del desenvolvimiento histórico de las sociedades modernas, no podía tomarse finalmente en serio el peso y gravedad de esa historia. Esa crítica a la metafísica de Hegel se llevó siempre a cabo desde la perspectiva y en la conceptualización del propio Hegel. Y era de ello de lo que se burlaba Heidegger al sugerir que hacer eso era suponer toda la metafísica de Hegel, es decir, la Metafísica, cuyo quebramiento se postulaba. A esa problemática es a la que trata de responder Habermas, con una de las rupturas más profundas que se han producido en esa tradición, es decir, con una ruptura mediante la que los conceptos acuñados por Hegel y la izquierda hegeliana quedan reformulados y asentados sobre otras bases.

### VIII. Habermas y la izquierda hegeliana

Como es bien sabido, Habermas se presenta en *Teoría de la acción comunicativa* dando por imposible la mencionada situación. A la reformulación que Habermas efectúa del esquema conceptual de análisis de la modernidad social, que proyectó Hegel y con el que siguió operando Marx, y a su revisión de la recepción que de Weber había tenido lugar en tal contexto, Habermas le da por base una teoría de la «razón comunicativa»; por tanto, una teoría de la razón, que, como tal, no tiene más remedio que ser también una teoría de lo que más arriba hemos llamado nuestra «trascendencia». En la expresión «trascendencia desde dentro, trascendencia hacia el más acá» la segunda

parte de ella significa una contraposición con la teología, incluso con la «teología negativa» de Adorno, que Habermas articula en términos de una reformulación de las posiciones del hegelianismo de izquierdas respecto de la religión. Pero esa contraposición con la teología se basa, obviamente, en un ajuste de cuentas a fondo con la tradición metafísica, pues de una inversión de ella había resultado para Adorno esa teología negativa. Y a ello hace referencia la primera parte de esa misma expresión. Según la razón que la metafísica da de nosotros, sin un movimiento que, en definitiva, va de lo necesario a lo condicionado, de lo inteligible a lo sensible, de lo transmundano a lo mundano, no sería posible ni el habernos con las cosas como tales, en que consiste nuestro tener mundo, ni tampoco el habernos con nosotros mismos como tales, en que consiste la libertad, es decir, no sería posible la clase de ente que somos. Ahora bien, nuestra relación con el mundo y nuestra relación con nosotros mismos, las cuales (por tanto) no son sino a través de nuestra relación con el prójimo, se producen en el medio del lenguaje, y una tesis central de la teoría de la comunicación de Habermas es que al lenguaje no se le puede en definitiva entender sino desde el empleo de él orientado a entenderse. Y nos entendemos con alguien sobre algo entablando con nuestra acción de hablar «pretensiones de validez» que conciernen tanto a la referencia que el acto de habla hace al mundo objetivo y al hablante mismo como a la relación misma que el acto de habla traba con el prójimo. Esas pretensiones pueden ser aceptadas de antemano por el prójimo o éste puede ponerlas en tela de juicio, debiendo entonces pasarse a activar el potencial de razones en que esas pretensiones supuestamente se sostienen, es decir, habiendo de pasarse entonces a la discusión o argumentación. Pues bien, los supuestos del «habla argumentativa», a la que, según lo dicho, está internamente referido incluso el más elemental acto de comunicación que podamos efectuar —y ello tanto por su lado de referencia al mundo y al hablante como por su lado de relación con el prójimo—, ponen a la comunicación lingüística en un horizonte de infinitud, sólo desde el cual cabe explicar qué sea eso de verdad y realidad, es decir, qué sea eso de nuestro tener mundo. El hecho de que también por su lado de interacción social fáctica (la cual no es sino una comprensión de sí misma sostenida en razones) la comunicación lingüística quede potencialmente puesta en un horizonte de infinitud representa un sistemático agujijón que empuja al mundo social fáctico a autotrascenderse, pues que se convierte en una instancia crítica que el propio mundo social lleva clavada en su carne, es decir, en el propio medio lingüístico, sólo a través del cual puede reproducirse. Así que, a diferencia de lo que ocurre en la metafísica, el movimiento en que la «trascendencia» consiste no se produce en definitiva desde un

más allá a un más acá, sino desde la propia comunicación fáctica hacia un más allá inscrito en esa comunicación, pero vuelto hacia el más acá, pues se sabe además críticamente vuelto (y heredero) del «más allá» de la metafísica. Ésta es la «base de validez» subyacente en la conciencia moderna del tiempo. En lo que se refiere a su lado epistémico, esa «trascendencia desde dentro, trascendencia hacia el más acá» Habermas la explica así en el artículo sobre Peirce, recogido en el presente libro:

Como las reglas de la inferencia sintética no garantizan de por sí inferencias obligatorias, es decir, no se las podría proyectar sobre el plano semántico en forma de un algoritmo, la elaboración argumentativa de informaciones ha de cobrar la forma de una práctica intersubjetiva. Ciertamente, en la argumentación, los posicionamientos positivos y negativos de los participantes han de venir regulados a través de buenas razones, de buenos argumentos. Sólo que qué deba contar como un «buen argumento» es algo que hay que decidir en la argumentación misma. No hay ninguna instancia superior que la que representa el asentimiento de los otros, producido dentro del discurso y por tanto racionalmente motivado. Ahora bien, la objetividad del conocimiento no puede hacerse depender del asentimiento, por racional que éste sea, de un número casual de participantes, ni, por tanto, de ningún grupo particular. En otros contextos y en virtud de otras experiencias, podrían obtenerse mejores argumentos, que debilitasen lo que tú y yo, aquí y ahora, racionalmente, fundadamente, tenemos por verdadero. Con el concepto de realidad a que necesariamente hace referencia toda representación, presuponemos algo trascendente. Esta referencia trascendedora no puede quedar reducida al concepto de aceptabilidad racional, es decir, a esta referencia trascendedora no puede darle cobro ese concepto, mientras nos limitemos al contexto de una comunidad particular de lenguaje o de una forma particular de vida. Pero como no podemos salirnos fuera de la esfera del lenguaje y de la argumentación, la realidad sólo podemos establecerla proyectando una «trascendencia desde dentro». A ello sirve el concepto contrafáctico de una «final opinion» o de un consenso alcanzado bajo condiciones ideales. La aceptabilidad racional y, por tanto, la verdad de una afirmación, Peirce la hace depender de un acuerdo que pudiera alcanzarse bajo las condiciones de comunicación de una comunidad de investigadores idealmente ampliada en el espacio social y en el tiempo histórico. Si entendemos realidad como el conjunto de todas las afirmaciones verdaderas, entonces puede tenerse en cuenta su trascendencia y darse razón de ella sin necesidad de abandonar la conexión interna entre objetividad del conocimiento e intersubjetividad del entendimiento.

Habermas ha celebrado en ocasiones cómo Peirce elimina el imposible concepto de «cosa en sí», sustituyéndolo por una idealización

que daría cuenta de la trascendencia de lo real respecto de toda concreta, contingente y fáctica posición del pensamiento, a la vez que esa trascendencia quedaría ligada al horizonte de infinitud inscrito en la propia habla argumentativa; pues si «verdadera es la teoría que está condenada a que en ella se pongan de acuerdo todos los que investigan. Y el correlato de esa teoría es lo que llamamos realidad» (Peirce), entonces verdad y realidad no son sino dos correlativos puntos finales, es decir, dos «ideas» correlativas inscritas en la propia estructura del «habla argumentativa», con lo cual nuestra capacidad de relación con el mundo vuelve a producirse desde un más allá del mundo todo, pero que ahora se produce desde el mundo y que no consiente que se lo «entifique» en un transmundo, sino que se queda en una flotante idea de la razón, en una «ficción» sin la que no tendríamos ni mundo ni realidad. Y sin embargo, es precisamente en su magnífica exposición de Peirce donde queda claro el lado más débil de la posición de Habermas, al mostrar con toda ingenuidad y rigor cómo y por qué se ve abandonado por Peirce. Pero antes de referirme a esto conviene señalar, siquiera sea muy brevemente, el alcance de las implicaciones que para Habermas tiene esa posición y de las pretensiones que Habermas vincula con ellas.

Primero, se trata efectivamente de un concepto «postmetafísico» de verdad; Habermas explica qué es lo que exactamente quiere decir con ello a propósito de Horkheimer:

Horkheimer parte de que no puede haber verdad sin absoluto, sin un poder que trascienda al mundo en conjunto en el que la verdad se conserve y supere. Horkheimer piensa que sin anclaje ontológico el concepto de verdad no tendría más remedio que sucumbir a las contingencias de los mortales y de sus contextos cambiantes; sin ese anclaje la verdad ya no sería una Idea, sino un arma en la lucha por la existencia. El conocimiento humano, que incluye también el conocimiento moral, sólo puede presentarse con pretensión de verdad y validez si se orienta por relaciones entre él y el ente, tal como esas relaciones se ofrecen al ojo divino. Contra esta concepción peculiarmente tradicional sostendré una alternativa moderna en lo referente al concepto de validez, un concepto de razón comunicativa que nos permita asegurarnos del sentido de lo incondicionado sin necesidad de salvar la metafísica.

Es decir, para explicar qué significan verdad y realidad no es menester recurrir a ningún punto-fuente allende el mundo, a diferencia de lo que ocurre en la metafísica, ni tampoco es menester recurrir (imposiblemente) a la religión y a la teología, como sucede en Horkheimer, cuando esa metafísica se vuelve del revés. Segundo, por lo que concierne a la religión:

Aún está en marcha el proceso de apropiación crítica de contenidos esenciales de la tradición religiosa. Su resultado es difícil de prever. Lo repito una vez más: mientras el lenguaje religioso lleve dentro de sí contenidos semánticos inspiradores que nos resulten inobviables o impresionables y que (¿por el momento?) escapen a la capacidad de expresión del lenguaje filosófico y se resistan a ser traducidos a un discurso argumentativo, la filosofía (tampoco en su forma «postmetafísica») ni podrá sustituir ni eliminar a la religión.

Tercero: de ambas cosas se sigue que con su idea de que «es inútil pretender salvar un sentido incondicionado sin Dios»,

Horkheimer (sólo) tendría razón si con la expresión «sentido incondicionado» se estuviese refiriendo a otra cosa que a ese sentido de incondicionalidad que el concepto de verdad incluye también como ingrediente suyo. Pues sentido de incondicionalidad (el propio de conceptos tales como el de verdad o el de validez en general) no significa lo mismo que un sentido incondicional capaz de infundirnos consuelo. Bajo las condiciones de un pensamiento postmetafísico la filosofía no puede sustituir el consuelo con el que la religión logra hacer ver de otra manera (y nos enseña a soportar) el sufrimiento inevitable, la injusticia no redimida y las contingencias de la necesidad, la soledad, la enfermedad y la muerte.

Y, por tanto, por más que nos urja y atormente toda esa clase de problemas y muy en especial lo que Max Weber llamaba el «problema de la teodicea», el problema de la injusticia no reparada y el de la injusticia ya no susceptible de reparación (problemas que, según Weber, estarían en la base del tipo de construcción intelectual que representaron las cosmovisiones de las grandes religiones universales), «ello nos vuelve ciertamente conscientes de los límites de una «trascendencia» desde dentro, pero de ningún modo puede asegurarnos del contramovimiento de una Trascendencia que desde fuera pudiera devolver las cosas al orden correcto». Sucede, por el contrario, que respecto a todos esos problemas, y en especial respecto a los problemas a que se refiere la mítica religiosa del «juicio final», la moraleja tiene que seguir siendo más bien la del hegelianismo de izquierdas:

Creo haber mostrado que en la acción comunicativa tenemos que suponer la idea de una intersubjetividad no menoscabada; y ésta a su vez puede entenderse indicación formal de las condiciones necesarias para formas no anticipables de una vida no fallida. De esas formas o totalidades no puede haber teoría alguna. Ciertamente la praxis ha menester de ánimos y ha de venir inspirada por una idea intuitiva del todo. En ocasiones he formulado una intuición, que siempre se me acaba impo-

niendo. Si los progresos históricos consisten en eliminar, disminuir o impedir el dolor de creaturas susceptibles de sufrir menoscabo y quebranto; y si la experiencia histórica enseña que a los progresos alcanzados por creaturas finitas les va siempre pisando los talones la catástrofe, entonces cabe presumir que sólo se podrá alcanzar un equilibrio soportable si, por mor de progresos posibles, ponemos en juego el máximo de nuestras fuerzas.

Una cosa es, pues, el «sentido de incondicionalidad» anejo a conceptos como el de verdad y el de validez, y otra «sentido incondicional». Lo primero —éste es en Habermas el ingrediente básico del significado del término «postmetafísico», como el lector tendrá ocasión de comprobar en el presente libro— no ha menester de lo segundo para tenerse en pie. La filosofía, a la que la experiencia intelectual e histórica han obligado a distanciarse de Hegel y del idealismo alemán en general (como hito último de la metafísica occidental) y a renunciar a ser portadora de un sentido incondicionado, deja de nuevo suelta a la religión. Precisamente por no poder ser portadora de un sentido incondicionado, no puede tampoco pretender sustituir a la «revelación» religiosa. Pero de ella lo único que puede esperar es «revelación racional», es decir, «iluminaciones profanas». Pues al no poder afirmar ningún sentido incondicionado en el sentido de la metafísica, una filosofía postmetafísica ni puede certificar el tipo de sentido incondicionado con que la religión se presenta y por encima del cual pretendió situarse la metafísica, ni tampoco puede aceptarlo. Por eso la actitud teórica ante la religión difícilmente puede ser otra que la de «ateísmo metodológico», o la de una abstinerente cohabitación en lo que se refiere al sentido específico y propio que la religión reclama para sí. Lo cual implica también la dura e incluso insoportable renuncia a hacer alguna vez intelectualmente transparente, y no sólo míticamente transparente, el fastidio en que también la propia existencia se nos puede convertir. Precisamente esta convicción habría de convertirse (tal como se convirtió para la izquierda hegeliana) en acicate para la acción, en el sentido de no tolerar sino el mínimo posible de ese fastidio, mínimo que habrá de ser sin duda bien alto. En todo caso está fuera de lugar la hegeliana añoranza de la primera Escuela de Francfort de una razón «sustancial» sobre el suelo cultural de la modernidad madura. Sólo es posible un concepto procedimental de razón, al que no se ve por qué habría que seguir desacreditando como el concepto de una «razón puramente formal», por el solo hecho de dar por imposible el retorno a aquella razón «sustancial». Con ese concepto de «razón procedimental» pretende Habermas «poder escapar de las trampas de la metafísica del sujeto, sin necesidad de enredarse en las aporías de una crítica autorreferencial y totalizadora de

la razón», y ello ni en la versión de filosofía negativa de la historia de *Dialéctica de la Ilustración*, «ni tampoco en la versión deconstructivista de los tardoheideggerianos, ni en la versión contextualista de los tardowittgensteinianos», porque, como es obvio, el concepto de razón comunicativa no tiene un único frente.

### IX. Verdad y «sentido incondicionado»

Tanto ante la versión de Apel como ante la versión de Habermas de los conceptos de verdad y realidad de Peirce, siempre me he preguntado qué podría ser eso de una comunidad «indefinida» de comunicación, de una comunidad que no estuviese compuesta «por un número casual de participantes», de una comunidad que, por tanto, no sería «ningún grupo particular», y en términos de la cual sí cabría entender «la objetividad del conocimiento», pues que ésta «no puede hacerse depender del asentimiento, por racional que éste sea, de un número casual o contingente de participantes, ni por tanto de ningún grupo particular», pero sí «de un acuerdo que pudiera alcanzarse bajo las condiciones de comunicación de una comunidad de investigadores idealmente ampliada en el espacio social y en el tiempo histórico». Pero mis dudas se refieren sobre todo a por qué habría de resultar contradictoria (o al menos un contrasentido) la suposición de que esa *ultimate opinion* pudiera también ser falsa. Pues si esa suposición no fuera una contradicción o un contrasentido resultaría que el intento de definir el concepto de verdad en términos de ella habría sido vano. Tiene sentido decir que realidad es aquello que queda reflejado en nuestra mejor teoría, pero que sabemos que lo que tenemos por nuestra mejor teoría puede resultar inaceptable y que, por tanto, la teoría verdadera sería la última, la final, la que ya no necesitase más corrección, y que la realidad sería lo reflejado por ella. Antes de ese final todo es un continuo pelear por separar verdad y error, realidad y apariencia, es decir, un proceso de aprendizaje que tendría precisamente en esa teoría final la clave a la que aspira. Pero esta idea de «teoría última» parece presuponer ya el concepto de verdad, más que explicarlo. Pues sigue sin verse por qué «un acuerdo (último) que pudiera alcanzarse bajo las condiciones de comunicación de una comunidad de investigadores idealmente ampliada en el espacio social y en el tiempo histórico» habría de ser garantía de que la teoría sobre la que ese acuerdo versa habría de reflejar las cosas como son, es decir, sigue sin verse «la conexión interna entre objetividad del conocimiento e intersubjetividad del entendimiento».

Parece que Peirce fue bien sensible a este problema, y en la expo-

sición que Habermas hace de ello en el presente libro queda patente la debilidad de su propia posición. Peirce nunca pensó en introducir los mencionados conceptos de verdad y realidad sin recurrir a un absoluto, al absoluto que representa una naturaleza en evolución, que queda incluida en el propio «círculo semiótico», de suerte que éste no sólo comprendería el mundo de los intérpretes, sino también a la naturaleza y a la interpretación de la naturaleza como parte de esa misma naturaleza, es decir, tendríamos que el proceso de interpretación de la naturaleza no es sino el proceso de interpretación de la «Naturaleza». Por tanto, el proceso de interpretación y aprendizaje, que tiene por objeto a la naturaleza, acaba revelándose (dentro del propio proceso de interpretación) como el proceso de interpretación y de saberse, ejercitado por la Naturaleza sobre sí misma, el cual, obviamente, por esa su propia estructura, tiene ya siempre como clave y como *telos* la identidad de pensamiento y objeto, la identidad última de la interpretación y lo interpretado. El punto final del proceso de interpretación de la naturaleza, situado en el infinito, es el punto final del proceso de autointerpretación de la naturaleza, situado asimismo en el infinito, proceso en el que consiste la relación infinita del absoluto Naturaleza consigo mismo y en el que, por tanto, el propio absoluto consiste en su incondicionada necesidad. Con toda ingenuidad Habermas lamenta que a Peirce «el entendimiento intersubjetivo acabe convirtiéndose en puro epifenómeno», al igual que la individualidad, respecto de la cual Peirce podría haber suscrito lo que Hegel escribe en la *Filosofía del Derecho*:

Al tratar de la libertad, no debe partirse de la individualidad, de la conciencia individual (la cual se muestra en su finitud precisamente en tener que consistir en esa su parcialidad), sino sólo de la esencia de la autoconciencia, porque, lo sepa o no el hombre, esa esencia se realiza como poder autónomo, en el que los individuos no son sino momentos.

Ahora bien, la conclusión que, a mi juicio, cabe extraer de ello es que la tesis que Habermas sostiene frente a Horkheimer de que «puede salvarse el sentido de incondicionalidad de la verdad sin salvar la metafísica» dista de ser verdad en lo que respecta al propio concepto de «razón comunicativa» de Habermas. En su libro *Pensamiento post-metafísico*, Habermas dice en algún momento que la idealización a que en último término ha de recurrirse al articular el concepto de razón comunicativa, no representa sino «un residuo de metafísica». Cabría objetar con Heidegger que, así como una cuestión de metafísica implica la metafísica entera, así también un residuo de ella la entraña toda. Y no veo por qué en ello tendría que haber nada de reprochable,

si no fuera porque la versión de la metafísica occidental que subyace en la teoría de la verdad de Habermas representa la versión cuyas bases fueron convincentemente destruidas con las tesis de Kant sobre la existencia, si no fuera porque es también la versión que Hegel dio por descontada y cuya «forma» la izquierda hegeliana (a fin de poder demorarse en la sociología y diagnosticar en serio una realidad en contradicción con sus propios supuestos) hubo de intentar romper sin lograrlo, en una larga historia intelectual que va de Marx a Horkheimer, y a la que supuestamente estaría tratando de responder Habermas (como, por lo demás, resulta patente en el presente libro), declarando imposible esa idea de «solidaridad con la metafísica en el momento de su derrumbe» a la que aún recurrió Adorno.

## X. Husserl y Heidegger

Ahora bien, si las bases mismas que Habermas pone a su revisión de la tradición de «teoría crítica» difícilmente pudieran considerarse logradas, nos veríamos de nuevo remitidos a la crítica con la que Kant se dirige contra el centro mismo de la metafísica occidental y a la perplejidad que de ello resulta en cuanto a la estructura de esa nuestra trascendencia que se cifra en el «yo pienso». Ese «yo pienso» queda convertido por Kant en el sostén (él mismo insostenido) de todo, convirtiéndose así en un buen indicador de ese quedar en el aire, de ese no reposar sobre nada, que caracteriza a las estructuras de la conciencia moderna, y que Habermas trata de apresar y conceptuar interpretándolo como situación «postmetafísica». A esas estructuras Habermas supone haberles dado como adecuada base una teoría de la razón, desprendida y desprovista de la clave misma de la metafísica occidental. Pero si ello no fuera así, nos veríamos nuevamente remitidos a aquel abismo que, según las explicaciones de Kant (frente la tradición que va de Descartes a Leibniz, o de Platón a Leibniz, y que intentaría reanudar Hegel), se abre en el propio centro mismo del «yo pienso».

Pues bien, en el pensamiento contemporáneo es en Husserl (y con ello ciertamente no pretendo ignorar «giros lingüísticos») donde respecto a la cuestión del ser del «yo pienso» vuelve a producirse de nuevo esa situación de vertiginosa perplejidad, de la que Heidegger saca unas consecuencias que por primera vez subvierten a la metafísica occidental, y ello en un movimiento de pensamiento que la abarca y cuestiona desde sus propios orígenes. Cuando consideramos la obra de Husserl desde sus escritos que van de finales de los años veinte hasta su muerte, esa obra se nos revela como el intento de abrir la pers-

pectiva de un sentido incondicionado, es decir, de renovar la metafísica occidental, como respuesta expresa a la crisis de civilización que tenía delante. La idea básica de Husserl es en cierto modo enteramente compartible por Habermas: lo que se inició en Grecia y tuvo en Descartes y en el empirismo inglés el punto de inflexión que define a algo así como cultura moderna y que volvió a tener un nuevo hito en Kant y el idealismo alemán, es decir, el racionalismo occidental (con ese su núcleo que es la metafísica occidental), no tiene otro «más allá» que no sean radicalizaciones de su propio contenido normativo, pues que ese racionalismo, con su concepto central de *theoría*, ciencia y crítica, implica el ponerse a sí misma la existencia en un horizonte de incondicionalidad, idealidad e infinitud. Pero una vez que, con su concepto de racionalidad comunicativa (es decir, con su idea de reconstrucción de los supuestos del habla argumentativa, virtualmente operantes en toda habla), Habermas piensa poder salvar el «sentido de incondicionalidad» que asociamos con nuestros conceptos de validez, sin necesidad de «salvar la metafísica», puede limitarse a reconocer su inmensa deuda con Husserl, de quien toma el concepto de «mundo de la vida», y oponer a Husserl el programa que resultaría de las propias intenciones de Husserl, pero desprovistas de su idea de ponerles como base una metafísica reformulada en términos de una filosofía trascendental radicalizada que fuese capaz de dar cobro al agujero que Kant se limitó a señalar. En las secciones cuarta y siguientes del artículo sobre Husserl recogido en el presente libro, el lector puede encontrar una magnífica y sucinta exposición de ese programa, al que, por lo menos en parte, sería difícil no asentir hoy. Un Husserl defensor del racionalismo occidental y bajado de tono en lo tocante a sus pretensiones de filosofía trascendental se da la mano (en el contexto de la teoría de la razón comunicativa de Habermas) con un Wittgenstein notablemente aumentado de tono en lo tocante a teoría de la racionalidad y con un Gadamer que suministra todo cuanto hay que tomar de Heidegger, y ello en una filosofía dispuesta así a entrar en contacto y aun fundirse, si fuera menester, con las ciencias (¿sobre qué bases cabría establecer hoy una jerarquía de saberes?) y señaladamente en el propio caso de Habermas con las ciencias sociales. Y así, Habermas puede prescindir de Heidegger sometiéndolo a las ambigüedades teóricas de éste (esa fatal «mezcla de bufa mental y pensamientos profundos») a una crítica tanto más dura cuanto menos son los elementos (casi ninguno) que habría que tomar de él. De hecho, si se prescinde del tema heideggeriano de la «apertura de mundo», en el que pienso que Habermas atribuye a Heidegger tesis que ciertamente no responden a la problemática de Heidegger, y para las que Heidegger tiene dispuestas de antemano respuestas bien finas y diferencia-

das, si se prescinde de ese tema, digo, Habermas parece reducir a Heidegger al significado que su obra, gesto y actitud tuvieron en la cultura alemana desde principios de los años treinta hasta al menos los años sesenta (y al riesgo que su posible retorno en esos mismos términos representa hoy), sometiéndolo a una demoledora crítica, con cuyo sentido global (es decir, salvo en cuestiones de cronología y detalle) resultaría difícil no estar de acuerdo. La generación de teóricos alemanes a la que pertenece Habermas quedó demasiado marcada por lo que Heidegger representó para ellos en su primera juventud, como para no ver en Heidegger sino una señalización de lo que precisamente hay que evitar y como para no ver en el retorno de Heidegger sino el riesgo de un retorno de aquella misma confusión. Como puede comprobar el lector, en el presente libro, en cuanto Habermas oye hablar heideggerianamente de *Abgrund* (abismo), simplemente se atrinchera. Pero es obvio que, si la clave de la que se sostiene la teoría de la racionalidad de Habermas no resulta convincente, los primeros pasos de una estrategia teórica más convincente habrían de alcanzar hasta una discusión con las posiciones básicas de Heidegger, pues sólo desde ahí podría cobrar sentido la proyección de una teoría de la razón. Y entonces la discusión con Heidegger habría de repercutir de forma bien esencial en el ajuste de cuentas que Habermas emprende con los representantes de la tradición de pensamiento hegeliano-marxiano, y tampoco dejaría inmodificado algún que otro importante elemento de la propia teoría sustantiva de Habermas, incluyendo algún elemento concerniente a la «base de validez» que Habermas asigna a la «conciencia moderna del tiempo». Como en el contexto de la tradición de «teoría crítica» viene señalando A. Wellmer, es en Heidegger el único lugar en el pensamiento contemporáneo donde (sobre el trasfondo de Nietzsche y con precisión y rigor husserlianos) queda tematizado ese agujero que se abre en el «yo pienso» cuando el centro de éste, es decir, cuando la trascendencia de éste, esto es, cuando el quedar éste de antemano allende todo ente, o sea, cuando el tener éste que ver con el origen del ser y del (poder) mostrarse de todo ente, resulta no consistir en la identidad infinita de pensamiento y realidad, es decir, resulta (de verdad) no radicar en una transmunda omnitud de realidad necesariamente existente, como la Metafísica supuso, sino en la diferencia que habitamos entre ente y nada, de suerte que entonces nuestro quedar por encima del ente en conjunto se nos revela como el abismo siempre abierto de nuestra propia finitud y libertad finita, en el que éstas pueden convertirse en hoyo para sí mismas. La pretensión de la metafísica de mirar el mundo desde el punto de vista de Dios, no enturbiado por nuestra parcialidad y finitud, se revela al cabo como un proyectar las cosas y el mundo desde

la posibilidad más radical de nosotros, esto es, la de no ser, es decir, en esa pretensión se revela no más que el abismo de nuestra propia finitud y la contingencia y finitud del mostrarse todo ente. Ese abismo subyace en todo proyectar, en todo tomar tierra y en todo razonar, mediante los que la existencia cobra concreción y base. Desde ese abismo, en que nuestra libertad se cifra, hablaron ciertamente los mitos y los dioses, en ocasiones con promesas de inmortalidad que seguirán siendo tan seductoras como siempre. Pues ese abismo habrá de ser constantemente salvado por una razón que para cobrar color tendrá ciertamente, como siempre, que dejarse iluminar por esas palabras, es decir, por las palabras de los «inspirados», pero que por experiencia intelectual e histórica sabe que no puede hacer otra proyección de sí que la transida precisamente por esa experiencia intelectual e histórica de la contingencia y nihilidad de sí y del mundo, es decir, que la transida por el placer, terror y temblor de la finitud. Y esa experiencia —como ya entrevió Kant— es la que parece estar en la base de las estructuras de conciencia y razón modernas.

MANUEL JIMÉNEZ REDONDO  
*Universidad de Valencia*