

Ágora

El pensamiento postmetafísico (J. Habermas)

Vittorio Possenti

Tal vez no le resulte inútil al pensamiento postmetafísico verse reflejado en los cánones de la filosofía del ser. Discutir así en forma de tesis y valorar las ideas del último Habermas es el cometido de este trabajo. Queda al descubierto, de esta manera, la interpretación habermasiana reduccionista de la metafísica, su olvido del ser y de la cuestión de la verdad, su retractación ante la cuestión religiosa y las consecuencias que de todo ello se desprenden.

Más allá del grado de conciencia que de ello se forma, el principal problema con el que el pensamiento postmetafísico (empleamos el término con el que éste se autodefine) debe confrontarse parece el del nihilismo teórico. Ello parece depender del hecho de que, entrando en crisis la idea misma de verdad, o porque ya no es interesante (Rorty), o en cuanto sustituida por el consenso intersubjetivo, el ataque al carácter cognoscitivo de la filosofía es llevado al lugar más central. El paso del juicio epistémico declarativo de estados de realidad al interpretar hermeneúticamente parece ser un elemento caracterizador de la escuela de la postmetafísica. En las corrientes del «contextualismo», donde es abandonada la búsqueda de lo universal para detenerse en discursos que exhiben una validez limitada al contexto en el cual se desenvuelven y que por eso aparecen teñidos de etnocentrismo, se intenta hacer el proceso al logocentrismo. Este, en efecto, no puede mantenerse mucho tiempo una vez que se haya abandonado la regente centralidad del ser.

El pensamiento contextual de Davidson, Derrida, Rorty, pretendiendo convalidarse como postmoderno, adopta una versión a ultranza que sostiene la completa inconmensurabilidad de paradigmas, mientras mira toda excavación metafísica desde la distancia de seguridad de un no-conocimiento considerable. Los contextualistas radicales sostienen que existen muchas descripciones posibles y construcciones de la realidad, dependientes, de manera no superable, de paradigmas lingüísticos y sociales que no se pueden resolver en cánones más altos de racionalidad y conocimiento: en resumen, la filosofía, si de ella se puede hablar todavía, es producción de visiones plurales del mundo mediadas lingüística y socialmente. Según una aguda anotación de Z. Bauman, «la visión del mundo típicamente postmoderna es, en principio, la de un número ilimitado de modelos de orden, cada uno generado por una serie de prácticas relativamente autónomas... Cada uno de los muchos modelos de orden tiene un sentido sólo en los términos de las prácticas que lo convalidan... La estrategia típicamente postmoderna del trabajo intelectual es la caracterizada del mejor modo por la metáfora del papel de “intérprete”. Este consiste en traducir afirmaciones, hechas dentro de una tradición fundada en la comunidad, de manera tal que puedan ser entendidas dentro del sistema de conocimiento basado en otra tradición»¹. Sin embargo, no es tan seguro que la operación tenga éxito. Según Rorty, en efecto, el contextualista hace observaciones sólo como participante de una comunidad lingüística y cultural determinada históricamente, y por tanto no puede mantener desde punto de vista alguno la diferencia entre saber y opinión. El concepto de verdad pierde todo valor declarativo, en el que se atestigüe una correspondencia entre pensamiento y realidad, para asumir el de una coherencia con convicciones intrasubjetivas difundidas en comunidades lingüísticas de vida. El hecho por el que los sujetos deban anteponer o preferir el horizonte cultural-lingüístico de su comunidad al de otras no es justificable, sino que permanece como una simple asunción.

En general, en el pensamiento contextualista se trata de abolir el confín entre filosofía y literatura, convalidando así lo que parece ser un carácter central de todo nihilismo teórico consecuente: la disolución del saber epistémico. El hecho por el que, no infrecuentemente, los escritos filosóficos son también notables textos literarios, no autoriza a cancelar la diversidad entre filosofía y literatura, a menos que a la primera no se le asigne ya ningún objeto, sino que constituya solamente una actividad para expresar el pensamiento a la manera de una novela, de una *fiction* o de cosas similares en las cuales el objetivo no es el conocimiento de la verdad, sino la productividad lingüístico-cultural. En el pensamiento contextualista se solidifican formas de nueva retórica y, no raramente, de nueva sofística cubierta bajo los velos de una razón exclusivamente narrativa, interpretativa, genealógica. La suposición de que cada uno tiene derecho a su propia visión del mundo etnocéntricamente si-

¹ Z. BAUMAN: *La decadenza degli intellettuali*, Bollati Boringhieri, Turín 1992, p. 14 s.

tuada da cumplimiento a la disolución, ya advenida, del problema de la verdad en el sentido de un relativismo completo.

Más allá del contextualismo radical encontramos en el ámbito del pensamiento postmetafísico corrientes que intentan salvar alguna forma de racionalidad, reconociéndola en la de tipo comunicativo, cuyo representante más conocido es J. Habermas (en cuanto a Apel, también autor de una ética de la comunicación dentro de la comunidad *ideal* de los comunicantes, y con ello se está ya fuera del contextualismo etnocéntrico, no parece que él haya optado explícitamente por la postmetafísica).

En la obra *El pensamiento postmetafísico*, a la que haremos referencia salvo otra indicación², Habermas se expresa en favor de una versión del «pensamiento débil» en el sentido de un concepto escéptico, pero no derrotista, de una razón que permanece lingüísticamente encarnada (cfr. p. 178). La aproximación postmetafísica, comunicativa y lingüísticamente encarnada resulta el éxito de un proceso que, partiendo de Kant (más allá del cual está prohibido remontarse, porque quien lo hiciera se movería a la altura del pre-moderno, y la abundancia de «pre» y de «post» es altamente significativa del esquema historiográfico fundamental de los historicistas asumido por los contextualistas y por los «comunicativos»), va hacia una región formal-procedimental débil, sin compromisos metafísicos y, más bien, expresamente contraria a considerar formas de pensamiento metafísico. El método habermasiano pretende recortarse un espacio dentro del giro lingüístico, el cual sigue al giro concienzialista trascendental moderno del sujetocentrismo, que a su vez se movió en paralelo a la opción criticista y antimetafísica.

Algunos aspectos positivos, aunque residuales, permanecen en el giro comunicativo habermasiano, en su tentativa de no ceder al contextualismo más desencadenado y de mantener formas de responsabilidad de la razón, si bien de una razón fundamentalmente escéptica que, operando dentro de márgenes cada vez más restringidos, no parece en condiciones de recuperar la propia unidad por encima de la multiplicidad de los paradigmas. En efecto, una tal razón comunicativa, habiendo renunciado a la relación con el ser y a la forma epistémica del conocer, resulta constantemente asediada por la contingencia, de cuyo abrazo mortal espera desvincularse de alguna manera (pero aquí opera sólo, precisamente, una esperanza-confianza). Por ello parece atribuible a una especie de confesión de fe el sostener una posible victoria suya contra el acoso de la contingencia: «La razón comunicativa es, ciertamente, como una cáscara flotante, sin embargo no se hunde en el mar de la contingencia, aun cuando el temblor por la mar gruesa se convierte en el único modo de “dominar” la contingencia» (p. 181).

Puesto que este tipo de enfoque postmetafísico no suprime completamente la responsabilidad de la filosofía y del argumentar, y hasta pinta a grandes trazos una idea de la metafísica y de su historia, parece permanecer como

² El autor se refiere a la edición italiana de Laterza, 1991 [N. del T.].

una zona residual abierta para un diálogo crítico en el cual querría comprometerme brevemente como militante en el campo de la metafísica. Las posiciones respectivas son distantes, y no sería buen negocio atenuar su diversidad: pero tal vez no le es inútil al pensamiento postmetafísico verse reflejado y valorado según los cánones de la filosofía del ser. Para proceder de manera más expedita y vivaz me parece preferible discutir en forma de tesis las ideas del último Habermas con un método en el que se entrelazan descripción de las posiciones y valoración.

1ª Tesis. Según el pensamiento postmetafísico, *metafísica es platonismo e idealismo* (cfr. p. 32). Por explícita admisión se dejan aparte Aristóteles y la Escuela, mientras que son incluidos en el filón metafísico (o sea, platónico e idealista), filósofos como Agustín, Tomás, Cusano, Leibniz, etc.³. La naturaleza más íntima del pensamiento metafísico es reconducida por el autor a tres aspectos: pensamiento de la identidad; doctrina de las ideas (y en continuidad con ésta la concepción moderna de la filosofía primera como «filosofía de la conciencia»); concepto fuerte de teoría. Que la metafísica pueda tener que ver con la cuestión del ser, Habermas lo silencia, limitándose a sostener que «el concepto de Ser tiene origen con el paso de la forma gramatical y del nivel conceptual del relato a la explicación deductiva según el modelo geométrico» (p. 33). Los grandes metafísicos del ser tendrían de qué asombrarse frente a una interpretación de este tono, que hace del concepto de ser, no el centro de la filosofía primera o, en cualquier caso, aquel concepto que permanece como una pregunta perenne, sino un derivado o un *posterius*. Por otra parte, la referencia al modelo geométrico obra en el sentido de la desexistencialización, o sea, en sentido contrario al *Standpunkt* especulativo del intelectualismo existencial que, como se dijo, va con el entendimiento a la existencia misma. La tesis habermasiana, con la cual la cuestión del ser parece liquidada con una *chiquenade*, debería ser interpretada como un testimonio del olvido del ser en el que mora el «pensamiento débil» del que es parte el postmetafísico. En realidad, el hombre piensa el ser antes de pensar que piensa; éste es el concepto primero y absolutamente cardinal a cuya luz forma la mente cualquier otra idea. Sin la referencia al tema del ser y sin la *Seinsfrage* como la cuestión más digna de ser pensada, la historia de la metafísica pierde casi todo sentido, y las reconstrucciones que se dan de ella no pueden sino resultar esencialmente incompletas. El recuento sumario que Habermas ofrece de ella según los tres aspectos ya citados puede ser juzgado suficiente sólo por el tercero (el concepto fuerte de teoría, efectivamente presente en toda metafísica), no por los otros dos que son válidos solamente

³ «Omitiendo la línea aristotélica, con una tosca aproximación, llamo “metafísico” a aquel pensamiento que se remonta a Platón, que es una forma de idealismo filosófico y que, a través de Plotino y el neoplatonismo, Agustín y Tomás, Nicolás Cusano y Pico della Mirandola, Descartes, Spinoza y Leibniz, llega a Kant, Fichte, Schelling y Hegel», p. 32. El giro de palabras en el pasaje parece indicar que la extrema sumariedad de la clasificación propuesta no se le escapa al autor mismo.

para la tradición platónica, neoplatónica e idealista (pero también a este propósito sería preciso diferenciar marcadamente el idealismo platónico, que es objetivismo y realismo de las ideas, y el idealismo moderno, que a menudo es resolución lógica del ente en el concepto bajo la administración del *sub-jectum* trascendental y que, por ello, figura como antirealismo por la primariedad atribuida a lo lógico-racional sobre la realidad).

Que algunas metafísicas puedan ser consideradas como pensamiento de la identidad, no lo queremos negar, pero a condición de que el juicio no sea universalizado. Al platonismo y al idealismo se puede acaso hacer la crítica de sacrificar el momento de la alteridad, de lo no-idéntico, de lo conflictivo, en su intento de reconducir lo múltiple al uno y, a veces, lo finito al lo infinito. La misma crítica no se puede dirigir a otras tradiciones, en particular a la filosofía del ser, tan persuadida de la importancia de la alteridad y de la individualidad como para determinar en el *Aliquid* (en el «algo», o sea, una existencia determinada singular) un trascendental, es decir, en el lenguaje clásico, uno de los modos universales del ser, tan fundamental como la verdad, la bondad, la belleza. No menor es la simplificación o, incluso, el simplismo en el sostener que todos los avatares de la metafísica se reducen al pensamiento de la identidad (esquema uno-muchos) y a la doctrina de las ideas, puesto que existen metafísicas que, más allá y antes de tales esquemas, asumen como central la inteligencia del devenir, cuya cuestión permanece como un desafío para toda filosofía. Ninguna desatención especulativa podrá hacer sostener que la pregunta de si un devenir originario es posible o, en cambio, contradictorio, no constituye una de las cuestiones más decisivas por pensar.

Dentro del cuadro de la muy problemática reconstrucción ofrecida, el pensamiento postmetafísico no parece considerar digno de examen el tema del realismo y de las escuelas filosóficas, grandísimas, que se refieren a él, entre las cuales aquella aristotélica que instituye una tradición poderosa y tan continuada cuanto la platónica. Antes bien, Agustín y Tomás, que son realistas, son incluidos en la escuela del idealismo y del platonismo, si bien los elementos de platonismo que hay en ellos, por lo demás profundamente reelaborados, autorizan esa inclusión sólo a condición de un olvido completo de los elementos diferenciadores prevalentes, que se atienen a la doctrina del ser y al realismo gnoseológico: en tal escuela, y ya a partir de Aristóteles, no se encuentra disolución alguna del ser en la idea, sino la progresiva elaboración del primado de la existencia sobre el pensamiento y sobre el concepto, según un movimiento contrario a la reconducción-reducción del ser al pensar (al *cogito*, al yo, al espíritu, a la autoconciencia). Por eso, en los elementos precedentes se puede apoyar el juicio según el cual el pensamiento postmetafísico recurre a clasificaciones y nomenclaturas excesivamente expeditivas para que sea posible establecer sobre ellas una discusión a la altura de la complejidad del objeto.

Existen, en fin, argumentos para sostener que en el pensamiento postmetafísico, netamente antiplatónico por el rechazo de toda verdad eterna y por

la crítica de la metafísica desde un punto de vista materialista y lingüístico, se verifica en algunos aspectos una mero poner cabeza abajo el modelo platónico: la prioridad de la unidad sobre la multiplicidad afirmada por este último se vuelve en lo contrario, o sea, en la prioridad de la multiplicidad sobre la unidad. Sin embargo, un platonismo vuelto del revés permanece, en ciertos aspectos, platonismo todavía, por lo menos por la cesura abierta entre materialismo e idealismo y por la tendencia a instaurar dicotomías.

2ª Tesis. En el pensamiento postmetafísico ya no es posible proceder a determinaciones de esencia, porque el realismo cognoscitivo ha sido abandonado sin examen y la doctrina del conocer desplegada sólo en partes secundarias, desde el momento en que tal pensamiento no se emplea en conocer el conocimiento. La relación entre pensamiento y ser es sustituida por aquella entre lenguaje y mundo, y los actos noéticos enderezados al objeto, en su esencia y existencia, reemplazados por los actos ilocutorios dirigidos al acuerdo. Lo que suceda en el proceso cognoscitivo dirigido al objeto-ser, en la formación del concepto, en el juicio, cómo el conocimiento sensible y el intelectual se relacionan con la «cosa», etc, todo ello queda completamente sin tratar y acaso también ignoto para el pensamiento postmetafísico. No emergiendo en él una intencionalidad dirigida a conocer el ser y ni siquiera una teorización de los modos abstractivos típicamente diversos con los cuales el entendimiento, refiriéndose al objeto, hace nacer la tabla de las ciencias especulativas (ciencia de la naturaleza y filosofía de la naturaleza, matemática, metafísica), éste debe proponer las propias diagnosis mediante aproximaciones histórico-genealógicas y sobre el plano de la praxis lingüística, donde se mueve con segura maestría. Pero con ello, el pensamiento postmetafísico ha dejado a sus espaldas dos grandes problemas del pensamiento: la cuestión de la verdad; la existencia y la legitimidad de una tensión hacia un conocer puro, que no sea solamente instrumento de aquella especie de absoluto que, en general, reconoce la postmetafísica: la praxis.

El pensamiento postmetafísico, que en varios aspectos incorpora elementos del hermeneúutico, termina en efecto por declarar la obsolescencia de una discusión sobre lo teórico, puesto que la cuestión de la verdad ha sido reducida desde el principio a la de la certeza y después al consenso. La obra habermasiana ha recorrido una trayectoria de una coherencia interna mayor de cuanto parece a primera vista, porque, si bien a través de numerosos cambios, ha permanecido fiel a los compromisos de partida que versan sobre el primado de la praxis, sobre la supresión del conocer teórico, sobre la elusión del problema del realismo. Nada tiene de extraño, pues, que la teoría sea considerada soledad aristocrática en lugar de bien primario del conocer humano en el que se expresa la tensión hacia las cosas que son y como son en una mirada pura, sin dejarse condicionar por los intereses del mundo de la vida.

En el pensamiento postmetafísico, que niega que la filosofía posea un mé-

todo propio, un ámbito de objetos y un acceso a la verdad⁴, ésta queda con un cometido marginal. En cierto modo, le es asignado el cometido de mediar entre el saber de los expertos y la praxis cotidiana, en un vaivén enderezado a plasmar y a volver a plasmar una teoría de la racionalidad a la misma medida de las ciencias sociales y del espíritu cada vez más dominantes. Sin embargo, es en éstas donde se expresa el saber-piloto y donde se manifiesta el derecho más alto —bajo la escolta de un paradigma que se remonta a Dilthey y que podremos denominar «positivismo de las ciencias del espíritu»— en el sentido de que, según la idea positivista de la filosofía, es una especie de metaciencia; tampoco parece constituir una diferencia radical entre el positivismo de tiempos pasados y el circulante hoy el que las ciencias de referencia sean las naturales o las humanas. A la idea de filosofía privada de su objeto y método se liga el antifundacionalismo del pensamiento postmetafísico, que no tematiza la diferencia entre el falibilismo de las ciencias y el conocimiento necesario de la filosofía primera.

3ª Tesis. Adoptando la estrategia del silencio sobre la cuestión del ser, el pensamiento postmetafísico, comunicativo y lingüísticamente encarnado, parece permanecer en oscuridad sobre el hecho de que la fuente primera y, en cierto modo única, de la inteligibilidad es la existencia: no sólo y no tanto esta o aquella existencia, sino la existencia como tal, en la infinita riqueza analógica de su realidad. A ella se dirige el entendimiento, captándola en una percepción intelectual que es el bien propio de la metafísica. *Veritas sequitur esse rerum*: en esta fórmula intrascendible, el *esse rerum* es el acto de todos los actos, la perfección de todas las perfecciones, la fuente de toda inteligibilidad, no un soporte eventual de actos lingüísticos. Por eso, el pensamiento postmetafísico, que parece excluir desde su consideración al acto noético fundamental con el que el sujeto intenciona la existencia, no ha planteado ni podría plantear la cuestión —primera y en cierto modo única de la metafísica— de si la existencia es sólo un mero hecho o el lugar de toda verdad e inteligibilidad; si el objeto de la metafísica no es otra cosa que la existencia captada en el concepto. La existencia, digo, en los infinitos modos con los que las cosas ejercitan el acto de ser y están fuera de la nada. La referencia habermasiana al mundo de la vida y a los actos lingüísticos dirigidos al acuerdo está más bien dentro del horizonte de la praxis humana y no parece suficiente para constituir una ciencia de la existencia en toda su amplitud trascendental. No planteando la cuestión del ser en cuanto ser, la cuestión de Dios como existencia infinita es dejada fuera del perímetro de la filosofía, mientras se

⁴ «Después de haber abandonado la pretensión de ser Ciencia Primera o enciclopedia, la filosofía no puede por principio afirmar el propio status en el sistema científico, ni asemejándose a ciencias ejemplares singulares, ni distanciándose de manera exclusiva de la ciencia. Ella debe comprometerse en la autocomprensión falibilista y en la racionalidad procedimental de las ciencias experimentales; no puede pretender ni un acceso privilegiado a la verdad, ni un método propio, ni un ámbito de objetos, ni tan solo un propio estilo intuitivo» (p. 41).

permanece dentro del marco del sujetocentrismo moderno en sus muchas versiones.

4ª Tesis. La filosofía de la comunicación, y cualesquiera que sean sus méritos éticos, representa un momento de un proceso descendente que acaece cuando las eternas formas a priori kantianas, que hacen posible la experiencia y que en Kant no son una herencia histórica, sino estructura natural de la razón, son disueltas y temporalizadas en el lenguaje, y la comunicación no posee ya contenidos materiales, sino sólo formales.

El *shift* del *a priori* natural kantiano a los procedimientos sociales de la comunicación dirigida al acuerdo señala el paso de la filosofía del sujeto trascendental a esa postmetafísica del lenguaje. En tal transición, que a decir verdad se mantiene en muchos aspectos dentro del esquema trascendental moderno, el falibilismo comunicativo juzga que adviene la disolución de la filosofía como metafísica. Las argumentaciones brevemente presentadas consienten sostener, sin embargo, que sólo sobre la base de un grandioso equívoco se puede entender que la crisis de la filosofía de la conciencia conlleve la de toda la metafísica, puesto que la primera ya cumplía la crítica de la razón especulativa y la neutralización de la existencia. Con este último evento toma cuerpo una especie de des-objetivación de la filosofía especulativa en el sentido de pérdida de su objeto real, donde los autores no se confrontan con la cosa, sino con otros autores en una especie de referencia indefinida de citas. El lugar constitutivo del filosofar, sin embargo, es un acto personal de conocimiento de la existencia, que de por sí es anticontextual y transcultural, tiene las propias credenciales en la relación natural del entendimiento con el ser.

En el horizonte postmetafísico, la posición de Habermas trata de preservar formas de argumentación sin las cuales no habría filosofía junto al contextualismo radical, en el que se disuelve la diferencia entre episteme y doxa porque el pensar es reconducido a su dependencia de la comunidad lingüística en la que se está situado, de sus convicciones y formas de vida. Mientras que el contextualismo privilegia de hecho el punto de vista etnocéntrico de la comunidad histórica en la que el sujeto se encuentra siendo, la existencia de una responsabilidad argumentativa es el último reducto que es mantenido por la ética de la comunicación después del abandono de la racionalidad epistémica y del lenguaje sobre el ser. Si eso es suficiente para poner un dique contra el nihilismo teórico, ello debe establecerlo el pensamiento postmetafísico comunicativo. Creemos que el éxito es bastante problemático, porque el nihilismo teórico no es un perro muerto o algo con lo que se pueda llegar parcialmente a pactos. Es el éxito de una experiencia espiritual en la que se procede hacia una pérdida creciente de sentido en su expresión más alta: el sentido del ser. Para el nihilismo, el sentido del mundo consiste sólo en la eterna fuga de los horizontes singulares de sentido, en los que cada uno no es nunca la totalidad del significado sino sólo un modo históricamente relativo y mudable con el cual cada época expresa la propia autocomprensión cultural. Entrando en el nihilismo, el hombre no se reconoce ya parte de un

ordo y de una historia; abandona la tentativa de encontrar un horizonte unitario de valor y un significado al devenir histórico. Por eso no aparece como episódico el debilitamiento cultural, que no encuentra un sentido unitario al devenir humano, y el metafísico, para el cual la cuestión del devenir resulta teóricamente irrelevante.

5ª Tesis. La reivindicación de la metafísica (y del ser) no sobreentiende en quien la propone una actitud tal hacia lo Moderno que sólo sea entendido como pérdida y calamidad. La razón moderna no es, en efecto, sólo instrumental, sino también cognoscitiva, si bien cada vez más problemáticamente. Ella encuentra, pues, dificultades crecientes para salvar la tradición de la razón y del humanismo, hacia el cual se muestra sensible el enfoque comunicativo pero también un tanto impotente para parar su declive. Ello sería quizá posible mediante una alianza con la religión que el pensamiento postmetafísico de Habermas, sin embargo, no contempla. En el reciente volumen *Testi filosofici e contesti storici* (Laterza, 1993), el autor lleva a cabo, eso sí, una parcial palinodia, reconociendo como unilateral la descripción funcionalista de la religión desarrollada en la *Teoría de la acción comunicativa*, pero no renuncia al intento típico de la Ilustración de apropiarse críticamente de contenidos esenciales de la tradición religiosa valorados positivamente por su potencial comunicativo y liberador de una manera que, sin embargo, los reconduce sólo a lo humano. El reconocimiento de que «las tradiciones monoteístas disponen de una lengua con un potencial semántico todavía no agotado» (allí en la p.137), no parece revestir un valor decisivo, puesto que la traducción de las expresiones religiosas en el lenguaje post metafísico del moderno adviene dentro del marco de un ateísmo metódico presupuesto (cfr. p. 141).

La reflexión habermasiana, si ha dejado el puro y simple postulado antireligioso, ni siquiera ha recorrido el camino de la *entente cordial* con el evento religioso, y más bien parece recorrida por una perplejidad íntima, irresuelta, en lo que le concierne. Eso queda como algo que está en otro lugar respecto al cual la filosofía se retrae, pero nutriendo todavía la secreta esperanza de reemplazarlo: «Hasta que la razón comunicativa, en el medium de los discursos motivadores, no consiga encontrar expresiones mejores para aquello que la religión puede decir, ella coexistirá además con ésta, manteniéndose neutral, sin sostenerla y sin combatirla» (p. 182). La esperanza de una sustitución resulta, sin embargo, gravada por dudas tan fuertes que conducen a admitir no sólo que una filosofía postmetafísica (sin favorecer con ello la inmoralidad) no puede encontrar respuesta a la pregunta «¿Por qué debemos ser morales?», sino que incluso resulta legítimo sostener con Horkheimer que es vano intentar salvar un sentido incondicionado sin Dios (cfr. *Testi filosofici*, pp. 148 y 130). Aquí, el giro comunicativo se muestra íntimamente perplejo y habitado por una tensión que raya la contradicción, resultando difícil componer en un esquema coherente las expresiones citadas hace poco y otras casi contiguas en las que la razón comunicativa intenta arrogarse la tarea de salvar lo incondicionado sin metafísica y sin Dios: «El pensamiento postmetafísico se dife-

rencia de la religión porque salva el sentido de lo incondicionado sin recurrir a Dios o a un absoluto» (*Testi filosofici*, p. 129).

La coexistencia entre razón comunicativa y religión en el sentido de una indiferencia recíproca resulta, sin embargo, inestable, gravada como está por una reserva, o sea, por el intento de la primera de reemplazar a la segunda, considerada extraña al destino de la razón y del humanismo. Callar sobre Dios en el ámbito del pensamiento, como sugiere Heidegger, ¿es quizá el camino asumido también por la razón comunicativa? A semejantes alturas se sitúa la precomprensión antropocéntrica de esta última, que se retrae púdicamente ante el alto potencial comunicativo inherente al fenómeno religioso en virtud de un pre-judicio excluyente. Aquel potencial se liga a lo sagrado y, sobre todo, a lo santo, como condiciones fundamentales de la existencia y lugares en los que la persona humana se abre a un diálogo en el que le va todo. Sin lo santo, o sea, sin el Dios santo, no puede sostenerse por largo tiempo ni siquiera lo sagrado, que es en raíz una manifestación de lo santo. La desaparición gradual de lo sagrado del mundo contemporáneo es valorada en relación al declive de la relación con el Dios santo como fin último absoluto, primero en ser amado y servido. Si el Dios santo es excluido de nuestra existencia declina progresivamente lo sagrado y avanza el desierto de la secularización. En ella permanece, empero, como intrascendible, la experiencia del mal, ligada a la experiencia de Dios hasta tal punto que el ateísmo consumado consiste no sólo en la negación de Dios, sino en la de Él y la realidad del mal. Por una paradoja sólo aparente, la tragedia del mal puede ser pensada adecuadamente sólo a la luz del problema de Dios, y ello hasta tal punto de hacer sostener a Tomás de Aquino: *Si malum est, Deus est*, grandioso *incipit* con el que él afronta este temible argumento (*Contra Gentiles*, 1. III, c. 71). Ahora bien, si el pensamiento postmetafísico es bastante reticente acerca de la religión y del Dios santo, parece serlo todavía más acerca del mal, acaso pensando que éste puede ser puesto entre paréntesis y así ahorrarse algunos «gastos filosóficos» dolorosos.

Ante la iniciativa de una autofundación formal-procedimental de los valores desenganchada de conexiones consistentes con lugares fundamentales del mundo de la vida como, precisamente, la religión, un fragmento de Nietzsche permanece como tema para pensar: «Toda determinación de valores puramente moral (como por ejemplo el budismo) *termina con el nihilismo*: ¡eso hay que esperar para Europa! Se cree arreglárselas con un moralismo sin fondo religioso, pero ello lleva *necesariamente* al nihilismo. En la religión falta el constreñimiento de considerarnos a nosotros mismos como fundadores de valores».⁵

⁶a Tesis. Ahora tendríamos necesidad de alguien suficientemente dotado para mostrar, escribiendo analíticamente la historia del proceso que va desde las alturas absolutas de la filosofía de la conciencia al «desfondamiento» del

⁵ NIETZSCHE, *Frammenti postumi*, Opere, vol. VIII, tomo 1. Adelphi, Milán, 1975, p. 303.

contextualismo radical en el que los *standard* de racionalidad son prácticas sociales convencionales y de valor factual, que ese proceso estaba, en no leve medida, predeterminado. Las etapas que han precedido a la transición parecen haber sido el proyecto de la hermenéutica, que sustituye el conocimiento por la comprensión, la disolución lingüística de la realidad del ser, para la que el ser es (sólo) lenguaje, y la progresiva marginación teórica del problema de la verdad.

Sin embargo, el contextualismo radical, determinándose como postmetafísico, no está en igualdad consigo mismo, porque su opción «antiontológica» y nihilista es puro *contingentismo*, es decir, una metafísica de alto relieve en la que la universalidad de la contingencia comporta que toda cosa podría ser distinta de como es: los fundamentos de la racionalidad, las normas de la moral, las reglas de la lógica, etc. En la indiferencia del contingentismo respecto al ser o al no-ser, y en la consiguiente destrucción de toda forma de necesidad, están las premisas de su nihilismo, teórico primero y moral después.

Si se preguntase si la otra corriente del pensamiento postmetafísico (la habermasiana filosofía de la comunicación) está en condiciones de detener, con la remisión a la praxis lingüística dirigida al acuerdo, la disolución-resolución de la filosofía dentro de las ciencias humanas y sociales, la respuesta debería permanecer reservada. En efecto, parece muy dudoso que se pueda superar el nihilismo teórico colocándose dentro del marco de las ciencias del espíritu y no en el de la ciencia del ser. Fuera de este camino parece fatal que toda forma de «ciencia», comprendida la filosofía, esté envuelta en un falibilismo universal: «el falibilismo ha tomado posesión tan extensamente del pensamiento hasta el punto de que la tentativa de poner a la filosofía en contraposición con la ciencia ha perdido cualquier plausibilidad» (p. 270). Se confirma así que también en el enfoque comunicativo la filosofía es, según el antiguo módulo positivista sólo una metaciencia que ahora hace referencia a las *Geisteswissenschaften* más que a las ciencias naturales, no poseyendo ya, como se ha visto, ni objeto ni método suyos propios.

En su antifundacionalismo, la gnoseología habermasiana opta por un *giro antiplatónico*, que es todo lo que explícitamente es demandado al pensamiento postmetafísico y hasta a la teología (cfr. *Testi filosofici*, p. 141). En tal giro no está en juego solo Platón, sino toda la ontología de cualquier dirección, o sea, la metafísica y la teología tenidas por formas superadas del espíritu, en una dialéctica en la que el declive de la ontoteología conduce primeramente a la filosofía de la historia y, después, a las ciencias humanas y sociales. Lo que parece conferir unidad al proceso es el énfasis no problematizado sobre el sujeto, no el que produce la ideología de la técnica, sino el comunicante y relacional. Así, la filosofía es reconducida en cierto modo a antropología y al estudio de las múltiples formas de la praxis.

En tal sentido, todo cuanto con problemática sobredeterminación se autodenomina «giro comunicativo» toma lugar dentro de un paradigma más amplio (moderno y postmoderno) de olvido del ser y del cometido del entendimiento, declinado en un proceso que va desde el pensamiento de la

identidad a una racionalidad procedimental, formal y falible; desde la reducción idealista del ser a razón y pensamiento absolutos a su «ubicación» según las ciencias histórico-hermeneúticas; desde la filosofía de la conciencia hasta la del lenguaje; desde el primado de la teoría sobre la praxis a su interdependencia. En tal proceso se ha operado: 1) Una destrascendentalización de la razón que coincide con el ingreso en la postmetafísica y que afecta sólo al idealismo y al racionalismo, puesto que en la filosofía del ser el trascendental supremo es el *ens* y el pensamiento no vale nunca como modo universal del ser; 2) Una flexión historicista, denotada por la idea de que el conocimiento del ser valdría como legado de épocas histórico-culturales ya concluídas. De muchas maneras, el modelo historicista aparece como el *pendant* casi obligado de la pérdida de la *theoria*, y con ella de un perfil unitario de la razón a pesar de la pluralidad de sus voces y de sus operaciones, puesto que la unidad de la razón, manifestándose como brío que siempre resurge hacia lo real, reposa sobre la unidad del objeto. No tematizando la relación de fundación trascendental del ente en el ser, el habermasiano pensamiento comunicativo mal se defiende del deslizamiento hacia una idea de filosofía como cultura y conciencia de las épocas; lo cual comporta que la misma instancia ético-comunicativa, que ahí se esfuerza por mantenerse despierta, camina sobre un terreno minado, puesto que el olvido del ser no puede no envolver el del bien.

La crisis final de la filosofía aparece como el resultado del nihilismo teórico ínsito, si bien de maneras no idénticas, en el contextualismo radical y en el pensamiento postmetafísico comunicativo. Ella puede continuar como actividad de tipo literario, no ya como saber, desde el momento en que le es negado el estatuto de conocimiento. Según una antigua y motivada tradición, la filosofía se constituye en un preguntar que mana de la maravilla, que es la madre del pensar: maravilla de la persona circundada por una inmensidad de cosas desconocidas, maravilla por la exhuberancia de vida y de ser que sobrea abunda por doquier, maravilla más radical frente al existir como tal. Hija del estupor, la filosofía es una eterna posibilidad del espíritu en que las intuiciones en un tiempo pensadas permanecen como una posibilidad abierta: ellas pueden ser meditadas todavía y de nuevo.

Febrero 1994

Título original: *Il pensiero postmetafisico* (J. Habermas).

Traductor: José Luis Caballero Bono.